

Sujeto, alteridad, diversidad: Nuevos enfoques en la filosofía latinoamericana actual

Subject, Otherness, Diversity: New Approaches
in Current Latin-American Philosophy

Estela Fernández Nadal
Universidad Nacional de Cuyo
Cuyo-Argentina

Resumen

En este trabajo se propone relevar el modo en que algunas expresiones actuales de la filosofía latinoamericana impactan en la comprensión del sujeto. De modo particular, se aborda la crítica sistemática de los supuestos epistemológicos e ideológicos de la matriz moderno-occidental de la filosofía, en los desarrollos teóricos de Raúl Fonet-Betancourt, Ivone Gebara y Franz Hinkelammert, y sus consecuencias en la forma de pensar las cuestiones de la subjetividad y la alteridad. La apertura hacia la multiplicidad de experiencias de la humanidad y hacia la diversidad de aspectos y miradas de la realidad, que son puestas de relieve en esos desarrollos, supone una crítica de la concepción tradicional del sujeto (instrumental y reductiva), y obliga a replantear el asunto en los términos de una idea de totalidad socio-natural, que es condición de posibilidad de la existencia colectiva e individual.

Palabras clave: Sujeto, alteridad, diversidad, intersubjetividad, naturaleza, sociedad.

Abstract

This paper proposes to reveal how some current expressions of Latin-American philosophy affect understanding of the subject. In particular, it takes on the systematic criticism of epistemological and ideological assumptions in the modern-occidental philosophy matrix, according to the theoretical developments of Raúl Fornet-Betancourt, Ivone Gebara and Franz Hinkelammert, and their consequences in the way of thinking about issues of subjectivity and otherness. Opening toward the multiplicity of humanity experiences and the diversity of aspects and viewpoints of reality highlighted in those developments, supposes a critique of the traditional concept of subject (instrumental and reductive), and obliges one to rethink the issue in terms of an idea of social-natural totality, a condition for the possibility of collective and individual existence.

Keys words: Subject, otherness, diversity, inter-subjectivity, nature, society.

A modo de introducción

La filosofía y la teología de la liberación, surgidas en los años sesenta en América Latina, representaron expresiones significativas de una mirada alternativa, portadora de una vocación de autoafirmación de la propia identidad y del propio lugar de enunciación, en un doble sentido: como epistemológicamente apto para develar los rasgos etnocéntricos de la Modernidad occidental y como éticamente válido para proponer otros criterios prácticos en las relaciones entre diversas culturas y pueblos.

En lo que respecta a la filosofía de la liberación, algunas de sus formulaciones paradigmáticas produjeron un conjunto de herramientas heurísticas que permitieron develar los mecanismos de dominación implícitos en los saberes occidentales sobre el otro y en la misma versión oficial de la llamada “Historia mundial”. Los aportes de Leopoldo Zea, en lo relativo a la revaloración del pasado intelectual latinoamericano, o los desarrollos éticos y antropológicos de Arturo Roig, basados en la “destrucción de las Indias” como intervención colonialista que inauguró la era moderna bajo el signo del avasallamiento de la humanidad americana, son representativos del valor teórico de ese corpus filosófico. Igualmente importante es la tarea encarrada por Enrique Dussel, quien se ocupó de mostrar el carácter fundacional de la conquista y dominación de América para la construcción del mito eurocéntrico de la Modernidad. En contraposición, la revalorización de la mirada del otro, del oprimido, el olvidado, permitiría reinterpretar la historia desde el lugar de la alteridad.

También la teología de la liberación abrió una vía hacia el encuentro con el otro. Tuvo el mérito de alimentar una espiritualidad de compromiso con las situaciones de extrema pobreza, que fueron entendidas en el marco de su propuesta como consecuencia de los llamados “pecados sociales”, es decir, de las formas de injusticia social que condenan a la marginación y a la muerte a miles de seres humanos en América Latina.

En ese sentido, puede decirse que ambas expresiones teóricas dieron inicio a un proyecto de reconocimiento de los derechos del otro, entendiendo por tal las formas culturales de los pueblos periféricos o las necesidades de los grupos humanos más vulnerables dentro de las sociedades latinoamericanas.

Sin embargo, desarrollos teóricos posteriores han puesto en descubierta nuevas dimensiones de la diversidad y de la subjetividad, que no habían sido suficientemente reconocidas en los planteos fundacionales del pensamiento “liberacionista” latinoamericano.

Tal es el caso de la crítica intercultural y la perspectiva ecofeminista, desarrolladas respectivamente por el cubano Raúl Fornet-Betancourt y la brasilera Ivone Gebara. En ambos casos se trata de líneas de investigación que, si bien se sitúan en una relación de cierta continuidad con los desarrollos de la filosofía y de la teología de la liberación, se han atrevido a mostrar los límites de sus supuestos epistemológicos e ideológicos.

Por su parte, el filósofo alemán-costarricense Franz Hinkelammert ha producido una reflexión que entronca con las preocupaciones de la llamada “Escuela de Frankfurt” en su primera etapa, pero que tiene la originalidad de re-situar su orientación crítica en el marco de un enfoque ético y político de la subjetividad como corporalidad viva, de larga tradición en el pensamiento latinoamericano. El resultado es un cuestionamiento de la concepción moderna tradicional del sujeto (instrumental, individualista y reductivo) y una reformulación del problema en términos de una intersubjetividad socio-natural, cuya preservación y reproducción es entendida como condición de posibilidad de la existencia tanto individual como colectiva.

Puede decirse que los tres autores analizados en el presente trabajo, han contribuido a producir una forma radical de crítica a la Modernidad occidental, que aspira a acoger la multiplicidad de expresiones y experiencias de la humanidad, y a romper con la secular dominación de una cosmovisión limitada, parcial e instrumental, sobre la complejidad y diversidad de miradas y aspectos de la realidad.

1. Raúl Fornet-Betancourt. Reconocimiento efectivo de la diversidad latinoamericana y propuesta del diálogo intercultural

La filosofía intercultural busca des-anclar la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. Apunta a desnudar y deconstruir la carga etnocéntrica que todavía pesa sobre la concepción tradicional de la filosofía, forjada originalmente en el seno de la cultura griega clásica y revivificada, en sus reformulaciones posteriores, siempre en el espíritu hegemónico de la cultura europeo-occidental. Sólo la relativización de esa forma particular de filosofar, la comprensión de que la misma es una configuración regional de la filosofía como totalidad posible, puede permitir el despliegue de la polifonía del logos filosófico¹.

El supuesto que está a la base de este planteo es la existencia de múltiples filosofías, que, como no podría ser de otro modo, son voces históricas, expresiones contingentes, recortadas sobre el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida, en las que se condensan tradiciones y formas de comprensión del mundo de diversas culturas². El diálogo intercultural es el camino para transitar la posibilidad de una auténtica comunicación entre esa multiplicidad de voces de la razón, una comunicación sin dominación.

La transformación intercultural de la filosofía posee dos dimensiones: en primer lugar, una dimensión histórica, que supone atender al rescate y re-valoración de las expresiones filosóficas olvidadas, invisibilizadas por la concepción predominante de la historia de la filosofía, que la presenta como un despliegue unitario de la razón occidental. Podemos imaginar que esas tradiciones filosóficas despreciadas están a la espera de aquel historiador de la filosofía que sea capaz, como dice Benjamín, de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”³. Una tarea que permitiría descubrir -incluso en la tradición filosófica sancionada como clásica- perspectivas oprimidas, desacreditadas, arrojadas en el cesto de la basura⁴.

1 Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

2 *Ibid.* p. 69.

3 BENJAMIN, Walter. “Tesis de Filosofía de la Historia”, en: *Ensayos*, 8 vol. I. Madrid.: Editora Nacional. 2002, p. 114.

En segundo lugar, esa transformación tiene una dimensión prospectiva, en relación con la cual se procura fomentar el desarrollo de una forma de racionalidad intercultural a futuro, que sea el resultado de un proceso permanente de convocación y consulta de diversas racionalidades.

En el horizonte despejado por el proyecto de una filosofía intercultural, adquiere gran interés la experiencia histórico-cultural de América Latina. En tanto continente de constitución intercultural -en el que coexisten múltiples tradiciones occidentales, amerindias y afroamericanas- América Latina podría constituirse en un punto de partida particularmente pertinente para poner en práctica la apertura descentrada hacia el otro.

En efecto, contrariamente a lo sostenido por el mito fundacional eurocéntrico, América no es resultado del encuentro de dos mundos, sino un complejo mosaico de pueblos y tradiciones, un mundo auténticamente intercultural. Fornet toma como base de su propuesta el célebre artículo de su compatriota José Martí, “*Nuestra América*”, tradicionalmente interpretado en la línea de la afirmación de la personalidad cultural latinoamericana y el llamado a la unidad frente al peligro de la vocación imperialista de Estados Unidos. Fornet descubre en el texto otra dimensión, desatendida hasta entonces por la crítica: la de la utopía martiana de un orden político-social justo para los pueblos latinoamericanos, sin hegemonías de sectores minoritarios. Cuando Martí declama: “Se ponen de pie los pueblos, y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ se preguntan, y unos a otros se van diciendo cómo son”⁵, no está proponiendo la imagen engañosa de la unidad continental “bajo la opresora hegemonía del grupo social que detenta la cultura blanco-europea”, sino que está desplegando una crítica radical al colonialismo, no sólo como mecanismo de subordinación internacional, sino también como siste-

- 4 Tal empresa es la que encara Fornet-Betancourt cuando reconstruye la “otra cara” del decurso hegemónico de la filosofía europea, rescatando del olvido formas alternativas del filosofar que han sido opacadas por las expresiones hegemónicas de esa tradición intelectual. Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Hondarribia, Editorial Hiru, 2008. O bien, cuando se aboca a la tarea de recuperar para nuestra historia de la filosofía las voces de las mujeres, sistemáticamente expulsadas fuera de la disciplina –y de la misma “racionalidad”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- 5 MARTÍ, José. “Nuestra América” En: *Obras escogidas*, tomo II, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992, p. 485.

ma de opresión y de destrucción de la diversidad en general. Hay sin duda una propuesta de unidad, pero se trata de una unidad conformada a partir de la irreductible diversidad originaria (Fornet-Betancourt, 2001: 73-76).

El texto martiano así reinterpretado -junto a muchas otras expresiones de la historia intelectual de la región⁶- puede fungir como una clave para proceder a la reconstrucción crítica de nuestro pensamiento filosófico latinoamericano como una tradición pluralista.

Ahora bien, la aplicación cabal de este programa supone necesariamente avanzar hacia el cuestionamiento del concepto hegemónico de universalidad. Es en este punto que Fornet debe afrontar el tema de la relación de la filosofía latinoamericana, incluso en sus expresiones libertarias y críticas del colonialismo, con la tradición occidental de la filosofía.

En relación a lo primero, la perspectiva intercultural considera que la universalidad autoproclamada de Occidente responde a un movimiento de extrapolación y de expansión de una cultura regional. Es una falsa universalidad, una abstracción en la que no hay cabida más que para lo uno, lo mismo, a lo que se atribuye un estatuto de esencialidad, que se recorta sobre la expulsión de toda alteridad. En lugar de ella, Fornet propone la idea de una universalidad alcanzada por la convocación de racionalidades históricas, cargadas de contextos culturales específicos, que confluyen en un espacio de diálogo intercultural, único espacio donde puede emerger una universalidad real, concreta.

Ahora bien, el pensador cubano señala que, pese a haber desarrollado una crítica rotunda a la Modernidad occidental y eurocéntrica, rica en matices y con un sello de originalidad indiscutible, la filosofía de la liberación se ha manejado hasta hoy con el concepto de filosofía heredado de los griegos y, en consecuencia, ha entendido el programa de una filosofía propia como la ampliación del campo filosófico fundado originariamente por el es-

6 Agrega Fornet: "De manera que el proyecto de 'descubrir' la substancia intercultural de América Latina hubiera podido ser ilustrado igualmente con base en la herencia que nos han legado autores como el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1617), José Hernández (1834-1886), Manuel González Prada (1848-1918), José Carlos Mariátegui (1894-1930), César Vallejo (1892-1938), Ricardo Rojas (1882-1957), Fernando Ortiz (1881-1969), etc.; por no citar aquí sino algunos escasos nombres" Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer, Bilbao. 2001. p. 77.

píritu griego. Como resulta evidente, una tal comprensión supone asumir de un modo acrítico, sin medir las consecuencias que ello implica, la herencia occidental de secular desconocimiento de toda posible dimensión filosófica de las culturas autóctonas y de origen africano. Esto se reflejaría en una suerte de continuidad entre la filosofía de la liberación y aquella tradición eurocéntrica, en lo relativo a las formas habituales de aproximación a lo indígena, lo afroamericano o lo popular, que permanecerían determinados por criterios filosóficos occidentales, privilegiándose el enfoque de esas realidades en calidad de objeto de estudio.

A esta caracterización general no escaparían, según Fornet, los más importantes filósofos de la liberación contemporáneos. Con matices diferenciales, que no dejan de ser sugestivos y que ameritan estudios particularizados, lo cierto es que Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Roig, Luis Villoro y Enrique Dussel coinciden en privilegiar una visión “latinista” de la identidad latinoamericana, en la que se destaca el componente mestizo o criollo de los procesos culturales de la región, en detrimento de una visión más atenta a la diversidad de voces que integran el tejido social de nuestras sociedades⁷. A lo sumo, en los análisis de tipo comparativo, el pensamiento del otro sería analizado desde el patrón europeo como referencia axial, nunca como otro posible centro desde donde se articula una mirada que nos ve desde un horizonte de vida y de comprensión del mundo diferente.

Un caso especial es el de Dussel, a quien Fornet le reconoce haber avanzado de manera decisiva en la producción de un giro hermenéutico capaz de posicionar la mirada filosófica desde América Latina en tanto *Amerindia* (y no meramente como una América criolla o mestiza). Sin embargo, el filósofo argentino no se mostraría decidido a extraer todas las consecuencias implícitas en su descubrimiento.

Para fundamentar su apreciación, Fornet remite a la concepción de filosofía que aparece en su célebre libro: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, donde, superando posiciones suyas anteriores, Dussel reconoce el desarrollo, al interior de las culturas urbanas de los imperios azteca e inca, de un alto grado de diferenciación social, que se habría concretizado en el desempeño de funciones sociales es-

7 FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta. 2004. pp. 19-74.

pecíficas, entre ellas, la de la filosofía. Entre los aztecas, el *tlamantini*, y entre los incas, el *amauta*, asumían esa función, consistente básicamente en otorgar una explicación racional de las prácticas culturales de los universos amerindios.

Pues bien, si la lectura de Fernet resulta sugestiva, es porque demuestra que, pese a ese reconocimiento de la existencia de una tradición filosófica autóctona en los pueblos originarios americanos, Dussel no logra sobrepasar el horizonte conceptual de una “filosofía comparada”. Esto se aprecia en el hecho de que persiste como eje del análisis un concepto de filosofía cuyas referencias identitarias corresponden a la tradición occidental centroeuropea. El pensador argentino reconoce el carácter filosófico al pensamiento náhuatl e incaico porque ambos poseen características similares a la de la filosofía tradicional, a saber: 1) es “pensamiento reflexivo abstracto”, que ha llegado a “un altísimo grado de abstracción conceptual”; 2) ha conseguido realizar el tránsito superador del mito al *logos*: “habiéndose superado una razón mítica-estricta razón filosófica entonces”; 3) es una función intelectual de índole profesional, que requiere un lugar especializado de aprendizaje, por eso, le importa destacar que los *tlamantini* también tenían su “academia”: “allí los jóvenes tenían una vida absolutamente reglamentada, cuyo centro consistía en los ‘diálogos’ o las ‘conversaciones’ ente los sabios”⁸.

Finalmente Fernet se pregunta por qué razón, a pesar de referir permanentemente la multiplicidad de nombres del otro, su pluralidad de voces y de rostros, siempre se impone en el discurso dusseliano el “otro” en singular. La hipótesis explicativa que propone el autor resulta muy convincente: la argumentación de Dussel requiere presentar a América Latina como “la otra cara de la modernidad”: la cara periférica y colonial de la alteridad oprimida, dominada, excluida, invisibilizada, de la Modernidad europeo-occidental. En aras de este objetivo, las diferencias internas son niveladas, y América Latina es presentada como “unidad cultural liberadora en el contexto de un mundo asimétrico”. En definitiva, se trata de una estrategia argumentativa que responde: “a la exigencia de crear las condiciones hermenéuticas e históricas para el diálogo de América Latina con Europa (y en este sentido, insisto en ello, el discurso de Enrique Dussel afirma y promue-

8 FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta. 2004. p. 54.

ve un aspecto intercultural, a saber, el diálogo del “Otro latinoamericano con el “Otro” europeo); pero olvida la afirmación de la interculturalidad hacia dentro que impone la diversidad cultural, lingüística, étnica, religiosa de lo que llamamos América Latina”⁹.

En términos generales, Raúl Fonet-Betancourt reconoce el valor de la filosofía latinoamericana como filosofía que ha sabido elaborar una fructífera relación entre la racionalidad filosófica y el contexto histórico desde el cual ésta se ejercita. Sin embargo, esta búsqueda de lo universal desde un contexto determinado, arrastra todavía ciertos prejuicios que no ha sabido afrontar, ciertas limitaciones que debe superar, que hacen que la misma sea sólo *parcialmente* latinoamericana. Y ello es así porque se trata de una filosofía que, pese a su vocación libertaria, ha dado expresión de modo privilegiado a las voces criollas, mestizas o europeas en el continente, desatendiendo de modo sistemático las tradiciones indígenas y afroamericanas. En lo relativo a sus interlocutores preferentes, siempre (o casi siempre) se dirige o presta sus oídos a destinatarios profesionales de la filosofía, es decir, a aquellos que cuentan con las condiciones exigidas por los cánones establecidos de la tradición filosófica occidental.

Dejar de privilegiar el rostro occidental, la cara blanca y latina de la filosofía, afrontar el trabajo de reconstrucción crítica del pensamiento latinoamericano como tradición pluralista, acorde a la constitución multicultural de la región, supone replantear nuestra relación como latinoamericanos con la tradición occidental de la filosofía. Para ello hay que disponerse, en un primer momento, a des-definir la filosofía, esto es, liberarla de la definición monocultural que pesa sobre ella, para pasar luego a un momento constructivo de reubicación cultural, en que procedamos a la apropiación de la diversidad cultural del continente, a la rehechura de la propia historia, al descubrimiento de sus referencias ocultas, sus fuentes desconocidas, sus distintos comienzos. Sólo entonces la filosofía latinoamericana se proyectará como una filosofía de contextura polifónica, capaz de hacer justicia a la experiencia histórica multicultural de América Latina.

9 El término fue introducido por la socióloga feminista Françoise D'Eubonne en los años sesenta.

2. Ivone Gebara. Recuperación de las mujeres y la naturaleza como *sujetas* de la liberación

Ecofeminismo es la perspectiva que enfoca el problema del sometimiento secular de las mujeres y de la naturaleza al dominio del imperio masculino. Su origen se encuentra en el surgimiento, hacia los años sesenta, de movimientos de mujeres y movimientos ecológicos de diferentes tendencias¹⁰. De la conjunción creativa de ambas corrientes de pensamiento y de acción, nace el ecofeminismo; su convicción profunda es que existe una relación entre ambas formas de sometimiento y, en consecuencia, es necesario producir la alianza estratégica de las luchas por el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres y por la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema.

Importa aclarar que el ecofeminismo, al menos en la versión que ha desarrollado Ivone Gebara, no representa una posición esencialista, que atribuya a la condición femenina una referencia especial al mundo de la naturaleza, a partir, por ejemplo, de la maternidad como experiencia singular de la corporalidad femenina. Por el contrario, se trata de analizar los mecanismos sociales y políticos por los cuales las funciones fisiológicas de reproduc-

- 10 Carole Pateman ha desarrollado ampliamente la tesis de que, a diferencia del patriarcalismo clásico que derivaba el poder político del padre de su capacidad procreativa, el patriarcado moderno se funda en la teoría del contrato social. El contrato se establece entre varones iguales y libres, quienes, luego de asesinar metafóricamente al padre, transforman el derecho patriarcal (clásico) en derecho civil (moderno). El relato moderno del contrato se basa en la separación tajante entre dos esferas: la sociedad civil, donde imperan lazos naturales de subordinación sin relevancia política, y sociedad política, reino de la legalidad y la igualdad. La igualdad jurídico-política lograda y la desigualdad social forman, de este modo, una estructura social coherente, basada en la continua división de dos esferas: público/privado, cultura/naturaleza, varón/mujer. El secreto que encierra el contrato como instancia política capaz de garantizar la obediencia y la subordinación apelando a la igualdad natural, reside en que los pactantes son hermanos victoriosos, que, unidos fraternalmente como *grupo* de iguales, como individuos, acceden a la esfera política y subordinan a las mujeres en razón de su condición sexual. En adelante, la diferencia sexual se constituye en diferencia política, y permite producir la separación entre sociedad civil (donde existen lazos naturales de subordinación, pero no tienen carácter político) y sociedad política (donde los individuos varones instauran el reino de la libertad y la igualdad) Cfr. PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos. 1995.

ción, lactancia y cuidado de los niños sirvieron de justificación para producir la exclusión de las mujeres del mundo de la cultura y la política.

Si bien la subordinación de las mujeres (patriarcado) es más antigua, Gebara sitúa en la génesis de la Modernidad la asimilación de las mujeres a la naturaleza como portadoras de una esencia común (obviamente de carácter negativo, deficitario, incluso maligno) y como objeto de dominio¹¹. Asociadas ambas a fuerzas oscuras, irracionales; consideradas como igualmente peligrosas, revoltosas, poseedoras de poderes capaces de provocar tempestades y enfermedades, las mujeres y la naturaleza resultaron conjuntamente subordinadas y sometidas al control de la razón. La alianza entre ambas formas de dominación se habría expresado paradigmáticamente en la tortura y quema de las brujas, prácticas desarrolladas en forma paralela al establecimiento del método científico¹².

De este modo, la racionalidad moderna produjo simultáneamente la transformación de las mujeres en fuerza de reproducción de mano de obra y la conversión de la naturaleza en objeto de dominación para el crecimiento del capital. En torno a la oposición cultura/naturaleza, verdadera clave interpretativa de la civilización occidental, el papel de la mujer fue redefinido como ama de casa, subordinado a las relaciones matrimoniales y a la familia. A su vez, la naturaleza, despojada de su halo de misterio, pasó a ser sometida por el espíritu científico masculino.

La puesta en relieve de los mecanismos de legitimación de la Modernidad, permite descartar toda hipótesis de una esencia común de las mujeres y de la naturaleza. Lo que existe es una política de poder que define a las mujeres como una categoría social obligada a asegurar la continuidad de la vida (y frecuentemente de la mera sobrevivencia) cotidiana y material. El rechazo a todo esencialismo trae consigo, para la filósofa brasilera, el de todo intento por absolutizar la cuestión del género, analizándola con independencia de la clase social, raza o etnia. La organización social de las mujeres y el desarrollo de elementos teóricos que acompañen su lucha se justifica, no porque sean las únicas oprimidas, sino porque su opresión, compartida con muchos hombres y con el conjunto de los seres vivos, es particularmente legitimada por este

- 11 EHRENREICH, Bárbara y Deindre English. *Brujas, comadronas y enfermeras*, La Sal. Terrae, Madrid. 1981.
- 12 GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta. 2000. p. 32.

sistema, basado en la jerarquización a partir del género, la raza y la clase. De allí que el ecofeminismo sea una posición crítica, relacionada con la lucha antisexista, antirracista y antielitista, que parte de reconocer a las mujeres, los indígenas y los negros como las primeras víctimas de la destrucción sistemática de la naturaleza, pues ellos ocupan los lugares más amenazados del ecosistema y viven más directamente en sus cuerpos el peligro de muerte que nos impone a todos el desequilibrio ecológico.

Esta particular visión de la matriz moderna como generadora de un modelo *andro*, *antropo* y *etnocéntrico* en las relaciones de conocimiento y de poder, es conjugada por Ivone Gebara en clave latinoamericana. Se trata, en definitiva, de sacar a la luz los vínculos existentes entre todas las formas de opresión y de violencia, desde las que se producen en el seno de la vida familiar hasta aquellas que se ejercen a nivel del planeta. Y de hacerlo, además, en un contexto particularmente adverso a la conquista de derechos y de dignidad para las mujeres y la naturaleza¹³.

Esa realidad social específica configura el entorno vital de la reflexión de Ivone Gebara. Su historia es la de una joven que se hizo monja para estar cerca de las necesidades del pueblo pobre de su país en los años sesenta. Fue precisamente ese contacto con los problemas cotidianos de la vida en los barrios periféricos del Nordeste brasileiro, donde las mujeres enfrentan día a día la destrucción del medio ambiente, lo que condujo a Gebara a adoptar un enfoque ecofeminista. En la convivencia con ellas, la pensadora brasilera aprendió la conexión entre la esclavitud económica y social de las mujeres y el dominio de la tierra en manos de unos pocos latifundistas. Si bien es claro que esta última esclavitud es compartida con muchos hombres, las mujeres la sufren doblemente, pues sobre sus hombros está la carga de los hijos: son ellas las que llevan a los niños enfermos a los servicios de salud, las que se encargan de su alimentación, las que buscan alternativas para mejorar la calidad del agua y del aire. De allí que la filosofía de Gebara sea “un pensamiento ligado especialmente al mundo de los pobres, de los hambrientos y analfabetos, de los sin-tierra, de los que viven en suelos sembrados de tóxicos y de radiaciones nucleares”, que busca salvar “el cuerpo sagrado de la Tierra”.¹⁴

13 GEBARA, Ivone. *Ibíd.* p. 32.

14 Es traducción nuestra del original en portugués: “já não se pode mais pensar o ser humano como o rei da natureza, superior a todas as criaturas. Somos parte desde corpo

En oposición al paradigma jerárquico moderno-occidental de conocimiento, cuyos supuestos sexistas, racistas y androcentristas Gebara rebate, la perspectiva ecofeminista postula una concepción holística de la realidad, en la que el ser humano y la naturaleza forman un todo orgánico y están mutuamente implicados. Dice la filósofa brasilera: “ya no se puede pensar más en el ser humano como el rey de la naturaleza, superior a todas las criaturas. Somos parte de ese cuerpo único que vive desde lo individual y lo colectivo en una creativa y vital interdependencia de vida, muerte, resurrección, renovación”¹⁵.

En contra del dualismo entre naturaleza y cultura, el ecofeminismo plantea la necesidad de advertir que el destino del ser humano en general, y de los oprimidos en particular, está íntimamente ligado al destino de la tierra. Por eso, toda justicia implica una eco-justicia “pues no habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta”¹⁶.

Ahora bien, a los fines de esta exposición, interesa referir que el esquema jerárquico que impronta la matriz de la ciencia occidental, se reitera en la estructura dualista de la religiosidad patriarcal occidental, marcada por la autonomía y trascendencia del Creador en relación a las criaturas y la afirmación de la irreductible alteridad entre ellos. El imaginario moderno propone un universo marcado por la oposición entre cuerpo y espíritu, donde Dios es situado del lado del espíritu (junto con los varones), con el consecuente desprecio por los cuerpos (y las mujeres). La naturaleza está some-

único que vive desde o individual e o coletivo numa criativa e vital interdependência de vida, morte, ressurreição, renovação”. Cfr. GEBARA, Ivone. “Reflexiones ecofeministas”, en *Vida y Pensamiento. Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, San José, Costa Rica, vol. 27, N° 1, 5-54. 2007. p. 39.

15 GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas... Ob. Cit.* p. 40.

16 Es traducción nuestra del original en portugués: “O tempo dos Impérios e das justificações supra-terrenas dos poderes não terminou em pleno século XXI. Parece que continuamos a necessitar desta forma patriarcal e imperial de afirmar o poder e os valores nos quais acreditamos [...]. Por esta razão, muitas feministas acreditam que a mudança das estruturas de sustentação econômica do mundo depende em grande parte da mudança de nosso horizonte simbólico cultural e por tanto da compreensão que temos de nós mesmos. No fundo, falamos de democracia, de vontade popular, de socialismo, mas na realidade estas novas formas de compreensão e de vivência social se dão nas antigas formas hierárquicas consagradas pelas religiões patriarcais e muito particularmente pelo Cristianismo. Creio que isto tem a ver com uma teologia política a serviço do poder, como já pensava Spinoza no século XVII”. Cfr. GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas... Ob. Cit.* p. 49.

tida a Dios y entregada por él al hombre (varón) para que éste la ponga bajo su propio dominio.

Siempre aliada al poder de turno, esta religiosidad ha participado como cómplice en las diversas formas históricas de dominación de las mujeres, de las culturas no occidentales y de la explotación sin límites de los recursos naturales.

En este punto, Ivone Gebara se ubica en una relación tensa con la tradición de la teología de la liberación latinoamericana, que ella conoció durante largos años de colaboración con el cardenal Hélder Câmara. A la luz de la perspectiva ecofeminista que desarrollaría más tarde, para Gebara los desarrollos de esa corriente de pensamiento no han podido trasvasar los límites de una concepción dualista y jerárquica de la realidad.

Sin desconocer la importancia de la “opción preferencial por los pobres” como una perspectiva teológica fundamental, la filósofa destaca la incapacidad de la Teología de la liberación de operar el cambio epistemológico necesario para despojarse de sus supuestos antropocéntricos y androcéntricos. Para estos teólogos, Dios sigue siendo “el Señor”, creador y amo de la naturaleza, que mantiene su distancia ontológica frente a la vida humana. Los órdenes sagrado y profano conservan su distinción, el juicio de la historia es de orden trascendente y está marcado por la anterioridad de la revelación.

En el discurso de la teología de la liberación se mantiene incuestionable toda la simbología masculina de la divinidad, así como la convicción profunda de que la propia tradición religiosa es superior (verdadera) frente a otros modos de aproximación y búsquedas religiosas de pueblos y culturas diferentes.

Todo ello demuestra la permeabilidad de toda la teología cristiana a la influencia de una cultura patriarcal antiquísima, que se resiste a ser removida y conserva intacta sus fuerzas y sus funciones a pesar de los cambios históricos:

“el tiempo de los imperios y de las justificaciones supra-terrenas de los poderes no terminó en pleno siglo XXI. Parece que continuamos necesitando de esta forma patriarcal e imperial de afirmar el poder y los valores en los cuales creemos [...]. Por esta razón, muchas feministas creen que el cambio de las estructuras de sustentación económica del mundo depende en gran parte del cambio de nuestro horizonte simbólico cultural y, por tanto, de la comprensión que tenemos de nosotros mismos. En el fondo, ha-

blamos de democracia, de voluntad popular, de socialismo, pero en la realidad estas nuevas formas de comprensión y de vivencia social se revisten de las antiguas formas jerárquicas consagradas por las religiones patriarcales y muy particularmente por el Cristianismo. Creo que esto tiene que ver con una teología política al servicio del poder como ya pensaba Spinoza en el siglo XVII¹⁷”.

Frente a este dualismo simplificador y opresivo, herencia de la racionalidad moderno-occidental que la teología de la liberación no pudo o no quiso revisar y erradicar, la perspectiva ecofeminista recupera la experiencia de que estamos inmersos en una totalidad en la cual somos y existimos con todo lo que existe. Esto nos abre a una trascendencia no limitada a un ser situado por encima de nosotros, fuera del tiempo y del espacio, sino a una trascendencia de una realidad pluridimensional y ambivalente, que nos envuelve y a la que pertenecemos.

Nuestra experiencia nos revela que estamos inmersas/os en un ‘no sé qué’, en un algo en el cual somos y existimos con todo lo que existe. Y esta existencia se expresa al mismo tiempo en la diferencia entre los seres y en la interdependencia entre ellos. Esto nos abre hacia una trascendencia no limitada a un ser situado por encima de nosotros/as mismos/as -habitando fuera del tiempo y del espacio, aunque en ellos se manifieste- sino hacia una trascendencia pluridimensional y ambivalente [...]. Me gusta expresar la trascendencia en su dimensión estética, hablando de la belleza que nos extasía en contacto con tantos seres y situaciones. Pero la trascendencia guarda también una dimensión ética, que es experimentada en las situaciones en que accedemos a ubicar el bien común por encima de nuestros intereses individualistas, en las múltiples situaciones en que la vida es expuesta en favor de otras vidas¹⁸.

Se trata de una trascendencia, si se quiere, immanente. La misma idea expresa Rigoberta Menchú, cuando sostiene: “para nosotros el agua es algo sagrado, y nosotros tenemos esa creencia desde pequeños, y no cesaremos jamás de pensar que el agua es algo sagrado y puro. Nosotros tenemos también la tierra. Nuestros padres nos dicen: ‘niños, la tierra es madre de los seres hu-

17 GEBARA, Ivone. *Ibid.* p. 136.

18 BURGOS, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI. 1989. pp. 80-82.

manos porque es ella que nos alimenta' [...]. También decimos al sol: 'Corazón del cielo, usted debe, como nuestra madre, darnos calor y luz sobre nuestro animales, sobre nuestro maíz, nuestro pan, nuestras hierbas, para que ellos crezcan y para que nosotros, tus criaturas, podamos comer'"¹⁹.

Estas creencias corresponden a una tradición latinoamericana anterior a la dominación colonial, que descubre una dimensión de comunión entre todos los seres vivos. En ellas aparece una comprensión comunitaria e interdependiente de los procesos sociales y vitales, que –junto con otras formas de religiosidad no judeo-cristianas- debe ser recuperada y desarrollada por el bien de la humanidad y de la vida.

En el campo de la teología, el ecofeminismo se abre hacia la acogida de la diversidad, a partir de una consideración de la religión en una perspectiva más existencial y menos apegada al orden jerárquico institucional. Desde este punto de vista, Ivone Gebara propone la noción de “biodiversidad religiosa”²⁰; con ella se busca mostrar la limitación de cualquier visión excluyente de la realidad y de cualquier pretensión única y absoluta de construcción de sentido, en la medida en que toda aproximación humana no puede ser más que un escorzo, necesariamente relativo a un contexto histórico, social y espacial, del insondable misterio de la existencia.

3. Franz Hinkelammert. “Asesinato es suicidio” o el sujeto viviente como totalidad socio-natural

Para Hinkelammert, la subjetividad, como dimensión humana, no es un rasgo inmanente a una esencia previamente dada; por el contrario, es una determinación histórica, emerge en el marco de una experiencia y como respuesta a la misma. El sujeto no es, por tanto, un *a priori* deductivo; surge *a posteriori*, como resultado de afrontar determinadas coyunturas históricas. Sin embargo, una vez cumplido ese recorrido, el sujeto, que es resultado, que es producto histórico, se descubre como condición de posibilidad de todo el proceso y de las diversas formas históricas de subjetividad que apa-

19 GEBARA, Ivone. *Ibíd.* p. 124.

20 HINKELAMMERT, Franz J. *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. p. 349.

recen a lo largo del mismo. En síntesis: es un *a priori*, que se revela como tal *a posteriori*²¹.

La Modernidad representa la instancia fundamental en el devenir sujeto del hombre; sin embargo, las raíces de ese fenómeno se remontan a los orígenes de la humanidad; así lo revela la presencia del principio de la subjetividad en antiguas figuras míticas, como las de Eva o Abraham. En ellas se patentiza “el grito del sujeto”, esto es, una forma de emergencia vinculada a la rebelión contra las leyes e instituciones despóticas o arbitrarias²². Estas siempre avanzan sobre el sujeto, intentan aplastarlo, reprimirlo, sumergirlo. Pero el sujeto regresa siempre. Retomando a Walter Benjamin, puede decirse que el sujeto es el Mesías, que puede entrar en el presente por la pequeña puerta de cualquier instante²³.

Ahora bien, es en el seno de la racionalidad moderna que tiene lugar la configuración paradigmática del sujeto; la misma alcanza diferentes determinaciones, sufre cambios y termina por desembocar, ya en el interior de la sociedad capitalista global actual, en una forma específica de negación del sujeto, tanto conceptual como real.

Una primera determinación de la subjetividad, que tiene lugar al interior de la relación sujeto-objeto: es el *sujeto trascendental*, esto es, un punto de vista exterior a toda la *res extensa*, como pensamiento enfrentado al mundo de los objetos, incluido el propio cuerpo, la naturaleza y los otros hombres.

Esta forma de la subjetividad contiene dentro suyo una determinación complementaria al tiempo que relativamente autónoma: la del individuo poseedor, el *homo economicus*. Ese *sujeto calculante*, contracara necesaria del sujeto trascendental -sistemáticamente puesto en cuestión por las “filosofías de la sospecha”-, está llamado a instaurar su primado a medida que se extienden las relaciones capitalistas de producción. En la última centuria, despojada ya de la aureola de trascendentalidad, el individuo poseedor se entronizaría como actor solitario y autosuficiente, eje de toda racionalidad, que calcula el consumo y la acumulación creciente del mundo cósmico.

21 HINKELAMMERT, Franz J. *Ibid.* pp. 294-310.

22 BENJAMIN, Walter. “Tesis de Filosofía de la Historia”, en: *Ensayos*, 8 vol., I. Madrid.: Editora Nacional. 2002. p. 127.

23 HINKELAMMERT, Franz J. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, Lom Editores. 2001. p. 151.

Con el triunfo del neoliberalismo y la instalación de la globalización económica como estrategia de acumulación capitalista, la lógica del mercado ha sido librada a su suerte; en consecuencia, se ha producido un tipo de sociedad que niega el circuito natural de la vida humana como hecho relevante y lo reprime, olvidando la premisa de la sustentabilidad de la vida como condición de posibilidad de la reproducción de todo el sistema, y produciendo el aplastamiento del sujeto, su transformación en objeto.

Sin embargo, esta negación teórica y práctica que pone en ejercicio la estrategia de globalización, no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano es un ser corporal, esto es, un sujeto de necesidades que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. Esta dimensión funda otra determinación del sujeto: el *sujeto viviente*.

Hoy, el *sujeto viviente* es la forma que adopta el principio emergente de la subjetividad ante el aplastamiento y represión que le impone la globalización capitalista. Si la manifestación inmediata de esa estrategia es la reducción de la subjetividad viva a la abstracción del individuo calculante, el grito que sale de las entrañas de la vida amenazada tiene que expresarse como la exigencia de crear “una sociedad en la que quepan todos”, esto es, una sociedad que sólo es posible a partir de la prioridad dada a la vida como criterio de racionalidad, y, en consecuencia, a la afirmación del sujeto en tanto realidad corporal e intersubjetiva, de índole tanto natural como social.

En el dictum “asesinato es suicidio” está contenido el concepto de sujeto que propone Hinkelammert. Se trata de una forma de subjetividad viva, corporal, socio-natural, interrelacionada, colectiva, que emerge en nuestro tiempo porque sólo hace una décadas que la tierra ha devenido, por efecto de las nuevas tecnologías, un pequeño globo vulnerable y amenazado de extinción²⁴. Sin embargo, “asesinato es suicidio” remite a una realidad básica y primaria de la condición humana: su dimensión corporal. El hombre es un sujeto de necesidades, y para satisfacerlas requiere de otros; debe, por tanto, permanecer integrado a ellos y a la naturaleza, si no quiere morir. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. “En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que

24 HINKELAMMERT, Franz J. *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. p. 343.

piensa en su corporeidad y, a partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujeto viviente que piensan esta su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta de si existo, como pregunta clave, sino la pregunta de si puedo seguir existiendo. No es la pregunta de si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de seguir viviendo²⁵.

En efecto, como ser corporal, que tiene necesidades, el hombre está compelido a integrarse con su entorno natural y social para preservar su existencia. El circuito natural de la vida humana supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. La noción de sujeto tiene carácter intersubjetivo.

Esta dimensión del ser humano como sujeto vivo, unidad intersubjetiva hombre-naturaleza, se expresa como un grito, como resistencia ante la amenaza de ser aplastado por el sistema. Representa el momento en que aparece una reacción que quiebra la lógica perversa del cálculo de utilidades. En tal sentido, es una respuesta ante la “irracionalidad de lo racionalizado”, que resulta del predominio de la acción directa medio-fin, propia de la Modernidad. Como es sabido, este tipo de acción se caracteriza por ser planificada a partir de decisiones parciales y fragmentarias de actores individuales y por orientarse a la meta de la obtención del mayor grado posible de eficiencia o de ganancia. De esto se sigue que en su ámbito no hay lugar para considerar la responsabilidad del actor en lo relativo a los efectos indirectos que tienen lugar en el entorno natural y social de la acción misma²⁶. Hoy, esta lógica instrumental, devenida forma predominante y excluyente

25 HINKELAMMERT, Franz J. *Ibid.* pp. 40-55.

26 Siempre el desarrollo unilateral y exacerbado de la lógica moderna del cálculo de utilidades produjo efectos indirectos dañinos. Sin embargo, durante mucho tiempo, su alcance fue limitado. A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se generalizó, dando lugar a lo que Hinkelammert llama “amenazas globales”. Con este concepto se alude a aquellos problemas que han alcanzado una magnitud y una gravedad tales que pueden poner en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta: la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y la violencia que afectan la convivencia humana, son las tres situaciones de ese tipo más evidentes en nuestros días. Cfr. HINKELAMMERT, Franz J. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, Lom Editores. 2001. pp. 151-155.

de racionalidad, produce “irracionalidad” porque pone en riesgo la reproducción de la vida al amenazar la preservación de las fuentes originarles de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla²⁷.

Ahora bien, esa reacción que expresa la emergencia del sujeto viviente -y esto es fundamental- no procede desde fuera de los intereses materiales, sino desde dentro de ellos y en nombre de la condición material (corporal, natural) del hombre. No hay nada de idealismo en el “grito del sujeto”. La resistencia no se realiza en nombre de ideales inmaculados, relativos a un deber-ser de tipo esencial a una “naturaleza humana” colocada más allá de la historia y de las necesidades materiales del sujeto viviente y corporal. Tampoco nace de una actitud caritativa frente al otro, percibido como un ser sufriente, carente, necesitado de compasión, que interpela desde su condición de víctima y despierta sentimientos altruistas. Nada de eso: se resiste en nombre del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo²⁸.

Hinkelammert contrapone “intereses materiales” y “cálculo de interés” y, paralelamente, “utilidad” y “cálculo de utilidades”. El concepto de “interés” contiene una referencia directa a la base material de la vida y a las necesidades, que es anulada en la ideología hegemónica. Ese “interés” legítimo -de perseverar en el ser, de satisfacer las necesidades, de reproducir el circuito natural de la vida-, resulta reemplazado por la noción descorporizada del “cálculo de intereses” en el marco de la racionalidad medio-fin. Lo cierto es que los “intereses materiales” se oponen a “cálculo de intereses”, y que los primeros se ubican en el campo de lo “útil”, en el sentido de que su satisfacción es condición de posibilidad de la vida misma (y seguir viviendo es algo muy útil), al tiempo que enfrentan la “utilidad calculada”, cuya lógica destruye lo útil (la vida misma).

El ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad, sino que descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros. La solidaridad de unos con

27 HINKELAMMERT, Franz J. *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. p. 347.

28 FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta. 2004. pp. 19-74.

otros no se origina en un sentimiento de piedad o conmiseración, que siempre coloca al otro en un lugar de inferioridad, sino que nace de la comprensión de que el otro es parte de mí y que sin él no puedo vivir. Su motor no es el (sospechoso) altruismo, sino la satisfacción del interés propio, que es el de todos.

En la medida en que el ser humano aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fín se resiste, deviene “sujeto viviente”: una fuerza emergente que enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado en nombre de una racionalidad que no es la de las acciones particulares calculadas del individuo, que prescinden de la consideración del conjunto natural y social y desencadenan procesos autodestructivos. Esa racionalidad diferente es llamada por Hinkelammert “reproductiva”, y definida como la propia del sujeto como ser viviente, corporal, natural, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma.

4. Pensar una forma de universalidad que soporte las diferencias

Raúl Fonet-Betancourt, Ivone Gebara y Franz Hinkelammert ponen en crisis la noción tradicional de universalidad.

Para el pensador cubano está claro que lo que entendemos habitualmente por “universal” es el resultado de una modalidad deficitaria de relación con el otro, en el marco de la cual se da valor universal a la propia particularidad, despreciando, negando o sencillamente no percibiendo otras perspectivas sobre la realidad. Fonet llama la atención sobre el hecho de que ese paradigma permanece operante en el modo en que la filosofía latinoamericana blanca y profesional se relaciona con la diversidad cultural de América Latina. La transformación intercultural de la filosofía supone, en definitiva, la reformulación de las nociones de universalidad y diversidad, pues definitivamente exige la renuncia a la incorporación del otro en lo propio y la opción por la transfiguración de lo propio y de lo ajeno a partir de la interacción y la creación de un espacio común.

La filósofa brasilera Ivone Gebara muestra que dentro de los cánones tradicionales, llamamos “universal” a una forma particular de conocimiento, que es tomada como paradigmática. De modo específico, la epistemología patriarcal toma al conocimiento masculino como universal, como sinónimo de humano, y sólo considera a la naturaleza en el lugar de objeto para el estudio y dominio del hombre. El ecofeminismo introduce como referen-

tes a las mujeres y a la naturaleza, y cuestiona la objetividad de la ciencia y su carácter aparentemente asexuado. Muestra los límites sexistas, esencialistas y elitistas de posiciones teóricas que, en nombre de un falso universalismo, se pretenden liberadoras en América Latina, y que perpetúan formas tradicionales de hegemonía.

Hinkelammert somete a sospecha el universalismo abstracto, que es pregonado por la racionalidad moderno-occidental como reaseguro de igualdad y libertad. Demuestra que esa forma de universalidad es vacía, pues reduce al ser humano a una figura puramente formal, el individuo contratante y propietario, que deposita su voluntad en las mercancías que posee y que quiere intercambiar, con lo que les traspasa a ellas su corporeidad viva y su dimensión social. Así reducido, el individuo queda sometido a la ley del valor, que lo entrega a la irracionalidad del “*laissez faire, laissez mourir*”. Por esta vía, se naturalizan las decisiones que condenan a muerte a miles de seres humanos, se les roba su dignidad rebajándolos a la condición de objeto, y se los sacrifica en el altar del mercado. Por oposición a esa racionalidad abstracta, formal, puramente instrumental, Hinkelammert pone en el centro de su filosofía la emergencia del sujeto viviente como respuesta a esa irracionalidad que amenaza la existencia de todos a mediano plazo. El énfasis en el carácter de viviente y corporal del sujeto es el eje en torno del cual puede formularse un universalismo de distinto signo: el universalismo del ser humano concreto. El mismo se basa en un criterio de verdad auténticamente universal, pues juzga a partir de la inclusión de la vida de *todos* y *todas*, incluida la naturaleza, en el circuito natural de la vida, que es la condición de posibilidad de la reproducción de la existencia tanto individual como de la especie.

En los tres pensadores estudiados existe la convicción de que es posible pensar lo universal, pero entendiendo que su consistencia propia está en lo particular, en lo regional, en lo concreto, es decir, siempre delimitada en el tiempo y en el espacio de la experiencia real (no en el tiempo homogéneo del progreso infinito ni en la espacialidad vacía del cálculo geométrico). Todo conocimiento se da a partir de necesidades concretas experimentadas en un contexto local, aunque puede conectarse con otras miradas y abrirse hacia un horizonte general. Ninguna perspectiva es absoluta, todas poseen la provisoriedad histórica propia de seres contingentes. Es esa referencia a las necesidades de sujetos vivos, corporales, y esa localización espacio-temporal de la experiencia, lo que nos abre una puerta hacia la universalidad.

El ser humano no es universal porque pueda acceder a conocimientos válidos para todos los grupos humanos, ni porque pueda someterse a todos sus individuos de su especie a un proceso de abstracción por el cual, a costa de suprimir todas las determinaciones reales de los seres humanos como sujetos, se alcanza un concepto vacío y teñido de rasgos etnocéntricos de humanidad. Es necesario desligar el concepto de universalidad de las nociones de unidad y de abstracción. La dimensión de la universalidad, que caracteriza al ser humano, no procede de la identidad resultante de subsumir todas las diferencias que cualifican lo real, sino del reconocimiento de la común pertenencia a una totalidad interdependiente, en la que necesariamente confluyen maneras regionales de aprehender, sentir y pensar. Universalidad es diversidad universal.