

Yamandú Acosta

## Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina:

Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert\*

The force of Kant's philosophy in two present expressions of the philosophical intelligence in Latin America: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert

**Resumen: Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert.**

Al cumplirse doscientos años de la muerte de Immanuel Kant (2004), considerar la vigencia de su pensamiento filosófico, se constituyó en un imperativo categórico, para quienes nos inscribimos en la tradición de la filosofía occidental.

En cumplimiento del mismo, el texto que se presenta se ocupa de la vigencia de la filosofía del filósofo de Königsberg a través de la consideración de dos expresiones de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922) y Franz J. Hinkelammert (Emsdetten, Alemania, 1931).

Los programas de investigación en curso de los dos autores elegidos, en el abordaje y desarrollo de distintos tópicos, proceden argumentativamente desde, contra y más allá de Kant, exhibiendo una singular vigencia de su filosofía al interior de los mismos.

En el pensamiento de Arturo Andrés Roig, los tópicos de referencia que se consideran son: la normatividad del pensamiento filosófico, la filosofía de la historia, la fundamentación de una moral emergente y la fundamentación de una estética motivacional.

De la producción teórica de Franz J. Hinkelammert, se presentan: la crítica a la razón utópica y el realismo político, la crítica trascendental de los marcos categoriales de los pensamientos sociales, la trascendentalidad del sujeto y el problema del universalismo ético en la tensión entre la ética de la responsabilidad y la ética de principios.

Surge de la consideración de los asuntos enumerados, que en relación al universalismo abstracto de Kant, estos dos exponentes de la inteligencia filosófica en América Latina, convergen en la fundamentación de un universalismo concreto.

**Palabras clave:** Inteligencia filosófica, crítica, normatividad del pensamiento filosófico, filosofía de la historia, moral emergente, estética motivacional, razón utópica, realismo político, crítica trascendental, marco categorial, trascendentalidad del sujeto, universalismo ético, ética de la responsabilidad, ética de principios.

**Abstract: The force of Kant's philosophy in two present expressions of the philosophical intelligence in Latin America: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert.**

Currency of Kant's philosophy in two recent expressions of the philosophical intelligence in Latin America: Arturo Andrés Roig and Franz J. Hinkelammert.

When it is twohundred years of Immanuel Kant's death (2004), to consider the currency of his philosophical thought means a categorial must, for those who are involved in the tradition of occidental philosophy.

Taking this into account, the next introduced is based on the currency of the philosopher of Königsberg from the consideration of two expressions of the philosophical intelligence in Latin America: Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922) y Franz J. Hinkelammert (Emsdetten, Germany, 1931).

The curriculums of investigation of the chosen authors in the search and development of different topics, come, from the point of view of arguments, from, against and beyond Kant, showing a particular currency of his philosophy within them.



\* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el Coloquio "La vigencia de la filosofía de Immanuel Kant a doscientos años de su muerte (1804-2004)", organizado por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 23-25 de junio de 2004.

In Arturo Andrés Roig's thought, the topics of reference considered are: normativity of philosophical thought, philosophy of history, the explanation of an emergent morality and of a motivational aesthetics.

From the theoretical production of Franz J. Hinkelammert, we introduce: the criticism to utopical reason and the political realism, the outstanding criticism of the categorical frames of social thoughts, the transcendentalism of the subject and the question of ethical universalism in the tension between ethics of responsibility and the ethics of principles.

It comes out from the previous topics that, in relation to Kant's abstract universalism, these two samples of philosophical intelligence in Latin America, are gathered in the foundation of a concrete universalism.

**Key words:** Philosophical intelligence, criticism, normativity of philosophical thought, philosophy of history, emergent morality-motivational aesthetics, utopical reason, political realism, transcendental criticism, categorical frame, transcendentalism of the subject, ethical universalism, ethics of responsibility-ethics of principles.

## Introducción

En su *Crítica de la razón latinoamericana* (Castro Gómez, S., 1996), publicado en 1996, libro de inocultable inspiración kantiana no obstante su explícita adscripción a la deconstrucción posmoderna de la modernidad, Santiago Castro Gómez agenda una tarea que la presente exposición apunta a cumplir parcialmente. Escribe Castro Gómez: "El estudio de la presencia de Kant en pensadores como Roig, Hinkelammert y el último Dussel, es un capítulo que, por desgracia, permanece todavía inédito en la historiografía filosófica latinoamericana" (nota 200:109).

La ocasión de un coloquio convocado en conmemoración de Immanuel Kant a doscientos años de su muerte, con el propósito de reflexionar acerca de la vigencia de su filosofía, resulta especialmente adecuada para acometer la tarea señalada.

El trabajo que aquí se presenta responde también a las consideraciones que Arturo Ardao avanzaba en 1946:

La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar de la meditación del presente. Para América no

pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialísima. La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva a los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se le han impuesto, cómo se los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura" (Ardao, A., 1963). Es en relación a la centralidad de la *inteligencia* como categoría analítica en el conjunto de la obra de Arturo Ardao, que al focalizar en relación a la vigencia de la filosofía de Kant al pensamiento de Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922) y al de Franz J. Hinkelammert (Emsdetten, Alemania, 1931), los hemos identificado como "dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina<sup>1</sup>.

1 Hablar de "inteligencia filosófica" en lugar de "filosofía", responde a una doble intención: 1) por un lado permite eximirse de justificar que la *filosofía latinoamericana* que Roig explícitamente fundamenta y practica en estrecha relación con su correspondiente *historia de las ideas*, o que el pensamiento interdisciplinario y transdisciplinario que Hinkelammert desarrolla desde las referencias centrales de la Economía y la Teología, constituyan *filosofía* de acuerdo al sentido común dominante en nuestro medio académico. Sin renunciar, en lo personal, a la adecuación del vocablo *filosofía* para referirse a la producción intelectual de los autores elegidos, referirse a la misma como expresión de la *inteligencia filosófica*, evita el engorroso trámite de la justificación.

La vigencia de la filosofía de Kant, tanto en el pensamiento de Roig como en el de Hinkelammert, se verifica en ellos de manera diferente, aunque coincidente en el grado de que en ambos casos se trata de una perspectiva crítica sobre la filosofía crítica, en la intención de liberarla de los que podrían identificarse como límites o paradojas de la modernidad.

### Vigencia de la filosofía de Kant en el pensamiento de Arturo Andrés Roig

En el pensamiento de Roig, la vigencia de la filosofía de Kant es particularmente visible en la elaboración de los siguientes cuatro problemas: *la normatividad del pensamiento filosófico, filosofía de la historia abierta y filosofía de la historia imperial, la fundamentación de una moral emergente y la fundamentación de una estética motivacional*. Preocupaciones de carácter meta-filosófico configuran el común denominador de los problemas señalados; ellas resultan especialmente afines a la perspectiva de una *inteligencia filosófica* como la que, en el sentido en que Ardao la caracteriza, exhibe Roig al abordarlos en aquellos desarrollos de su producción escri-

ta que en fuerte conexión con sus trabajos de *historia de las ideas*, identifica como *filosofía latinoamericana*<sup>2</sup>.

### La normatividad del pensamiento filosófico

*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A., 1981), un libro fundante de la perspectiva filosófica de Roig, anuncia desde su título eventuales vinculaciones y tensiones con la filosofía de Kant. Si hacemos abstracción de la inicial referencia a la “teoría”, quedamos instalados frente a una “crítica” que en principio podría ser ubicada en el campo analítico consolidado por Kant. No obstante, cuando prestamos atención al objeto de dicha crítica, el “pensamiento latinoamericano”, nos encontramos con un doble desplazamiento respecto del gran clásico de la filosofía crítica: se ha sustituido “la razón” por “el pensamiento”, así como la condición de “pura”<sup>3</sup> de aquella razón, por el carácter “latinoamericano” de este pensamiento.

El doble desplazamiento señalado en el título pone en relieve el modo más estrictamente filosófico de la vigencia de una filosofía, el de pensar en diálogo con ella y para el caso, con el campo de análisis que la misma presenta con

2) Complementariamente, la perspectiva de *la inteligencia filosófica* respecto a la de *la filosofía*, reproduce en clave propia el sentido de la relación que Ardao señala entre la *inteligencia* y la *razón*: “Una cosa es *la razón*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra *la inteligencia*, facultad del sujeto en tanto *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce. Sirviéndose de las visiones directas que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático –tropo léxico a la vez que literalidad etimológica– no solo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía al orden formal así logrado, a la realidad de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias, de la identidad y la cantidad” (Ardao, A., 1983: 36). Señalar el papel de la *inteligencia* frente al de la *razón* no implica *irracionalismo* sino *razonabilismo*. Enfatizar *la inteligencia filosófica* frente a *la filosofía*, no obstante sea también desde y en ella (aunque no solamente), implica la apertura a las novedades que los discernimientos de la *inteligencia* pueden aportar a la *razón*.

Por otra parte, localizar dicha expresiones de pensamiento “en América Latina” en lugar de identificarlas como “*inteligencia filosófica latinoamericana*”, expresión que entendemos tan pertinente como “filosofía latinoamericana”, ahorra otra discusión que suele ser totalmente improductiva, en tanto que no se resuelve la cuestión de palabras, para poder ingresar con sentido a las cuestiones de hecho que las palabras pueden encerrar.

- 2 “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. Esos modos de objetivación son, por cierto históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena” (Roig, A., 1993: 105).
- 3 Recordemos que en Kant, “razón pura” incluye categorialmente a la razón pura *teórica*, que se relaciona con sus objetos para conocerlos y a la razón pura *práctica*, que se relaciona con sus objetos para realizarlos.

especial rigor, claridad y transparencia, pero sin quedar por ello encerrado dentro de sus límites. La vigencia de dicha filosofía radica en que en importante medida por la relación con ella, es posible, no necesariamente contra ella, sino más allá de la misma, abrir e intentar consolidar otro campo de análisis.

La *Introducción a Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, bajo el título *El pensamiento filosófico y su normatividad* (Ibid.: 9-17), explicita la peculiar relación con la filosofía de Kant, en la definición, recorrido y consolidación del indicado campo analítico.

Adscribe Roig a la tesis de la filosofía como “un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo”, por lo que entiende que, no obstante antes de Kant “la filosofía se ha organizado como saber crítico”, es a partir de Kant que el carácter crítico de la filosofía alcanza mayor claridad y con ello la conciencia de “su necesidad”<sup>4</sup>.

La dimensión crítica como esencialmente constitutiva de toda filosofía, asumida por Roig a partir de Kant, le lleva a sostener más allá del filósofo de Königsberg, que ella “supone además una filosofía de la filosofía”, por lo que sin poner en cuestión la relevancia de la perspectiva crítica de “la razón” y con ella de su “sujeto”, puede y debe recorrerse otro nivel de la crítica que atienda al “sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”. A juicio de Roig este tipo de crítica es “más amplio” en el sentido en que además de ir más allá

de la orientación del tipo de crítica en que se inspira, puede incluirlo, aportando entonces, “una filosofía de la filosofía” y por lo tanto una crítica de la crítica<sup>5</sup>.

A juicio de Roig, la referida amplitud de la crítica se encuentra ya en la filosofía de Kant. En ella, el foco analítico centrado en la condición trascendental de la razón pura, en razón de los límites constitutivos de la misma que la crítica logra determinar, ilumina inevitablemente otra condición trascendental, más allá de esos límites e “incompatible muchas veces con ellos”, que remiten a otro sujeto trascendental en tensión con el titular de la razón pura, que es simplemente el “hombre” (el sujeto humano), que constitutivamente tiene un “modo de ser” no reductible, al que tal vez más que Kant, “el kantismo”<sup>6</sup>, ha privilegiado en sus análisis.

En este énfasis puesto en “el modo de ser del hombre” como condición de sujeto que, por lo que queda dicho, se encuentra en inevitable tensión con el sujeto trascendental que él mismo hace posible, articulado con el acento en “lo regulativo” como condición constitutiva de la “crítica” y por lo tanto de “la filosofía” en Kant, se sustenta la tesis central de Roig, respecto de esta última como “un saber normativo”. Esta normatividad del saber filosófico “no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura”. Como señalará más adelante, “lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía”.

4 Entiendo que el acento en el carácter de “necesidad” de la crítica en la conciencia filosófica a partir de Kant, no está afirmado en el sentido de la inevitabilidad (que aseguraría “mecánica” o “naturalmente” la condición crítica de toda pretendida filosofía), sino en el sentido de que o bien la filosofía es crítica o bien no es filosofía. La perspectiva crítica es entonces condición necesaria de la filosofía propiamente tal. A mi juicio, en la línea de Kant, esta perspectiva crítica es condición necesaria y además suficiente de la filosofía propiamente tal, cuando no es nihilista sino constructiva.

5 Esto supone aceptar que aunque la crítica kantiana se ubique en un plano trascendental, la constitución de dicho plano inevitablemente procederá de una trascendentalización desde la “realidad humana e histórica” que a Kant como a cualquier otro ser humano le ha tocado vivir. La perspectiva filosófica y por lo tanto crítica después de Kant y sobre el plano trascendental que él construye, puede mantenerse dentro del mismo para elaborar sus tensiones y eventuales ampliaciones, tal como lo ha venido haciendo hasta el presente. La perspectiva filosófica y por lo tanto crítica que Roig propone a partir de Kant se orienta desde el análisis de la “realidad humana e histórica” del filósofo a partir del cual, se entiende posible dar cuenta de los límites que eventualmente pueden afectar a ese plano trascendental, como producto de una trascendentalización cuyas pretensiones de legitimidad pueden merecer reparos. Estos, eventualmente, pueden hacerse visibles cuando en lugar de ubicarnos en el plano trascendental, lo hacemos desde la referencia al de sus condiciones de producción.

6 Si bien no lo desarrolla, a nuestro juicio Roig insinúa como relevante el discernimiento entre “la filosofía kantiana” y “el kantismo”.

Dada la tensión insuperable entre el *sujeto trascendental* y el *sujeto humano*<sup>7</sup>, la “filosofía como un saber normativo que tiene en cuenta no solamente la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón”, expresa normativamente dicha tensión: 1) “que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura”, 2) “elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón”.

Recoge Roig la apreciación de Kant respecto a que la contradicción entre las dos normas es solamente aparente. Señala que tener en cuenta “no solamente la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades” hace que la crítica adquiera una amplitud “que le restituye su verdadero valor”. Tal vez sea más adecuado decir que el uso de la razón cuando nos elevamos hasta conceptos que están dados fuera de su uso empírico, no se ejerce “en contra de sus posibilidades”, sino *más allá de las mismas* (es decir no de las posibilidades de la razón en cuanto razón, sino de las que están determinadas en su uso empírico). Independientemente de la anterior precisión seguramente discutible, es relevante la afirmación de Roig respecto de la restitución del “verdadero valor” de la “crítica” como efecto de su “amplitud”: ella se ejerce con la normatividad que le es constitutiva desde la perspectiva del *sujeto trascendental* al *sujeto humano* que es probablemente la línea que el “kantismo” ha fundamentalmente profundizado y desarrollado hasta el presente, en la que podríamos identificar como la *corriente principal*; pero el “verdadero valor” de la “crítica” solamente se “restituye” cuando se ejerce también con la normatividad que le es constitutiva desde la perspectiva del *sujeto humano* al *sujeto trascendental*. Sin desmedro de la pertinencia de la primera, esta segunda corriente (que de otra manera puede merecer el calificativo de *principal*) es la que el pensamiento filosófico de Roig apunta a recorrer en esta *Introducción*, recorre a través de este libro y del conjunto de su obra y nos invita a recorrer. Sin el

desarrollo de esta corriente en tensión con la otra, el *sujeto trascendental* puede terminar devorándose al *sujeto humano*, independientemente de reconocer que sin sus relaciones inevitablemente tensionales con el *sujeto trascendental*, el *sujeto humano* puede tornarse imposible.

Consistentemente con lo señalado, frente a los fundamentos en los que en el marco de la primera norma indicada y por lo tanto en la perspectiva del *sujeto trascendental*, Kant justifica los juicios sintéticos *a priori*, Roig destaca y hace suyo “otro tipo de *a priori*, distinto, de carácter antropológico” que también está en Kant en el sentido de la segunda norma recordada, ésta en la perspectiva del *sujeto humano*. Se expresan así dos niveles de la crítica y por lo tanto de la normatividad de la filosofía “el lógico-trascendental y el antropológico”.

Desde su lectura de Kant, Roig al destacar el segundo nivel de la crítica y por lo tanto de su correspondiente normatividad filosófica, establece entonces la centralidad del “*a priori antropológico*”. Desde estos fundamentos caracteriza Roig a la filosofía como “una práctica” –debiendo deslindarse lo “práctico” de lo “utilitario”–, cuyo valor radica en su condición de “saber de vida”: “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance” (Ibid.: 11).

A partir de aquí, en la perspectiva de fundamentar su tesis respecto del “comienzo de la filosofía” o su “re-comienzo”, Roig encuentra limitaciones en el *a priori* antropológico reconocido por Kant, entre ellas el tratarse de un “sujeto singular”, el individuo humano. En cambio, el *a priori* antropológico en su resignificación hegeliana, implica un sujeto “plural” autoidentificado como “nosotros” que explica el comienzo histórico de la filosofía en el mundo griego antiguo.

7 Entendiendo por *sujeto humano* “el modo de ser del hombre”, no obstante la imprecisión de esta expresión. En el registro de Kant y en el contexto de problemas en que su pensamiento es considerado, la misma implicará un *a priori* antropológico, que Roig hace suyo y del que dice que es “señalado por Kant y claramente reconocido cuando nos habla de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que no es posible renunciar” (10).



Dejando de lado otras reflexiones de Roig, ahora en relación a Hegel, en lo relativo a la recuperación resignificada del *a priori* antropológico para el “programa” de la *filosofía latinoamericana* que Roig fundamenta y desarrolla, respecto de las dos normas señaladas por Kant que ya se han considerado, “resulta claro” para Roig que ellas “no hacen tanto a la forma que se ha de dar el sujeto, como sujeto histórico, cuanto al ejercicio de la razón de ese mismo sujeto” (Ibid.: 13). La limitación fundamental del *a priori* antropológico en Kant radica en que, no obstante que Kant lo reconoce y destaca su importancia, la dominante en Kant y en el kantismo del *a priori* lógico-epistemológico termina subordinando o desplazando el que al modo de una idea reguladora podría nombrarse como un “programa de vida”<sup>8</sup>, por un “programa de conocimiento”. La limitación y el desplazamiento que resulta de la específica tensión de los *a priori* kantianos y las normas que los expresan, se explican a juicio de Roig porque “...las dos pautas propuestas por Kant suponen una *pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental* y que deriva del *sujeto histórico kantiano*, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teórico, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración”<sup>9</sup> (Ibid.: 13). De allí que aunque el planteo de Hegel retrocede teóricamente respecto de Kant en la cuestión que se debate, ese retroceso habilita el *a priori* antropológico en un primerísimo plano, por el reconocimiento del “saber filosófico” como “saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad”<sup>10</sup> (Ibid.: 13). Hasta aquí, en la elaboración de este problema, la relación del pensamiento de Roig con la filosofía de Kant.

## Filosofía de la historia abierta y filosofía de la historia imperial

Bajo el título *La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea*, también en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A., 1981: 170-185), al dedicarse Roig centralmente a la que, recurriendo a una expresión que ya hemos utilizado, podría identificarse como la corriente principal de la filosofía de la historia europea, y que él identifica como “filosofía imperial” (aquella que desde la *Decadencia y caída del imperio romano* de Gibbon publicada en Londres entre 1782 y 1788, pasando por las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel cuya primera edición es de 1837, llega hasta la publicación de la *Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler en 1918) destaca el carácter fundante que la obra de Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de 1784, tiene respecto de otra línea en la filosofía de la historia europea, de carácter no-imperial.

Escribe Roig sobre esta otra línea y su apertura por parte de Kant frente a aquella otra principal e imperial: “Otra línea de desarrollo de la filosofía de la historia había quedado sin embargo abierta, fruto de la exigencia de reconocimiento de la burguesía francesa en su lucha entablada contra el Antiguo Régimen y en una etapa en la que no había alcanzado aún la hegemonía ideológica y política, detentadas hasta ese momento por la nobleza y el clero. Si bien Kant había anticipado en 1784, como intérprete agudo de esa circunstancia, en su conocido opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* la noción de una “ciudadanía mundial” (*Weltbürgertum*), fue Condorcet quien

8 La expresión “programa de vida” que Roig utiliza (p. 13), debe a nuestro juicio ser considerada al modo de una idea reguladora en el sentido de la normatividad de la filosofía, que desde su lectura de Kant, Roig desarrolla, y por lo tanto no es un programa a ser cumplido, sino una orientación para los múltiples programas que el curso de la vida puede involucrar.

9 La cursiva es mía.

10 Por supuesto que estas afirmaciones respecto del papel de Hegel en la superación de las limitaciones y desplazamientos del *a priori* antropológico tal como aparece formulado en Kant, supone rescatar el historicismo de Hegel con claro discernimiento de su ontologismo que seguramente implica otras limitaciones y desplazamientos para el *a priori* antropológico, probablemente de mayor gravedad que en la filosofía de Kant. No escapa al análisis de Roig este discernimiento.

en su célebre *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano*, en 1793, sentaría las bases dentro de la Ilustración de un nuevo modo de ver la historia, al margen de aquella “filosofía imperial” que acabaría caracterizando el saber europeo” (Ibid.: 171).

Desde esa anticipación kantiana y desde la doctrina del progreso indefinido desarrollada por Condorcet, en conjunción con el nacionalismo herderiano y contra aquella visión de la filosofía que según Hegel debe ocuparse solamente “de lo que ha sido y de lo que es”, se hace posible para los pueblos colonizados y desde ellos, la perspectiva de ocuparse “de lo que es y lo que será”. Señala Roig que “... la constitución de una filosofía de la historia “abierta” (era) la única que podía justificar el ingreso de nuestra América dentro de los marcos de una historia mundial”<sup>11</sup> (Ibid.: 184).

Actualmente, más acá de la construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea de Gibbon, Hegel y Spengler en una dirección y de Kant, Condorcet y Herder en la otra; más acá también de Bolívar, Alberdi y Martí en América Latina, así como del trabajo de Roig que aquí se presenta en relación a Kant, la línea de una *filosofía de la historia abierta* anticipada por el filósofo de Königsberg en 1784 y señalada por Roig en 1981, sigue teniendo sentido para *nuestra América y desde ella*, como discernimiento y orientación frente a las formas globalizadas de la dominación imperial que renuevan el discurso legitimador de la “filosofía imperial”.

## La fundamentación de una moral emergente

En el marco de uno de los episodios del diálogo entre Karl Otto Apel y otros exponentes de la ética del discurso y señalados representantes de la ética de la liberación en América Latina<sup>12</sup>, que tuvo lugar en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil, en 1993, en su exposición *La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina* (Roig, A., 2002: 107-125), Roig apuntó a acentuar las convergencias entre las

posiciones en diálogo, sin por ello dejar de marcar las diferencias. En cuanto a la que identificó como “moral de la emergencia” en América Latina, al elaborar sus caracteres y señalar sus “comienzos” y “recomienzos”, destacó el lugar de la filosofía de Kant en unos y otros, y por lo tanto también en su propio pensamiento.

Identifica Roig a los “comienzos” y “recomienzos” de la “moral emergente” en América Latina “como una dialéctica entre una subjetividad y una objetividad: dos niveles de la moral, de los cuales, el primero ha jugado entre nosotros, en los momentos de emergencia, un papel irruptor respecto del segundo” (Ibid.: 116). La referencia axiológica de esa subjetividad emergente es la “dignidad”. “La dignidad –el hecho de que somos fines y no medios– es, en cada uno, lo irreductible” (Ibid.). La “dignidad” tiene entonces el carácter de una “idea reguladora” que, probablemente sin conciencia del estatuto filosófico de la misma, ha operado en esa irrupción de los sectores sociales emergentes desde el siglo XVIII en América Latina. De su presencia la historia de las ideas ha registrado significativas “huellas” a nivel del discurso.

La identificación de la “dignidad” como “valor supremo” y al mismo tiempo como “idea reguladora”, implica una explícita relación con Kant:

“La fórmula del imperativo categórico kantiano de la cual se infiere la idea reguladora de un ‘reino posible de fines’, se centra en la categoría de ‘dignidad humana’ (*Menschenwürde*). ¿Se trata de un imperativo formal o material? Kant aconseja que en la lectura de las fórmulas nos remitamos siempre a la primera, en la que el formalismo es indiscutible. Sin embargo, tanto el ‘reino de los fines’ como la ‘dignidad’ en cuanto ‘horizonte de posibilidades’ (no ajena de ninguna manera a lo utópico) dejan de ser puramente formales. De ahí la relación no accidental que se puede establecer entre ‘dignidad’ y ‘necesidades’ (I. Kant, 1948, cap. II: 83-100)” (Ibid.:117). Las consideraciones de Roig, sin negar el carácter explícita y argumentativamente formal de la ética kantiana, apuntan entonces a

11 La palabra “era”, entre paréntesis, está agregada para mantener el sentido de la cita en el marco del desarrollo en que la inscribo.

12 Además de Arturo Andrés Roig, cabe destacar la participación en la línea de una ética de la liberación, en dicho diálogo organizado por Raúl Fornet-Betancourt, a Enrique Dussel y a Franz J. Hinkelammert.

poner en relieve la tensión de lo material con lo formal a que, según su reflexión, el formalismo kantiano no puede escapar. En tanto el “reino posible de fines” y la “dignidad humana” en cuanto “horizonte de posibilidades” parecen dejar de ser puramente formales, y por lo tanto ser también materiales, la relación entre “dignidad” y “necesidades” (que tienen que ver con la materialidad corporal, aunque no solamente), deja de ser accidental, para pasar a ser la consideración de las segundas, condición de posibilidad de la primera.

Estas valoraciones condensan, a juicio de Roig, cierta “recepción de Kant en América Latina”, que hace parte de “una modernidad que debemos rescatar”, la de la “tradición profunda de la liberación que la atraviesa”, la “que ha adquirido entre nosotros un particular sentido” (Ibid.) Desde esta tradición rescatada y recreada en su sentido, en convergencia con la ética del discurso y marcando distancias con el desencanto posmoderno, no obstante convalidar la deconstrucción de la fe en el progreso en alguno de sus sentidos, Roig reivindica la pertinencia de “ideas reguladoras constitutivas de un humanismo” entre las cuales, afirma, “no se ha desvanecido el viejo ideal ilustrado de aquella comunidad cosmopolita en la que Kant soñara en su momento” (Ibid., 123), la cual según ya consideraríamos, anticipó una filosofía de la historia “abierta”, entre otras cosas, a las manifestaciones de la “moral emergente”.

En *Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza*, otro título de indudable inspiración kantiana con que inicia el libro *Ética del poder y moral de la emergencia. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (Roig, A., Ibid.: 7-53), Roig desarrolla el análisis de las ya señaladas tensiones en la moral kantiana desde su

perspectiva de articulación de una “moral de la emergencia”. Dicho análisis incluye a Kant en un itinerario en torno al saber práctico-moral, que desde la centralidad que tiene en el sistema del filósofo de Königsberg, pasa por la declinación de la misma en Hegel y, desde “distintas políticas epistémicas” en Kierkegaard, Nietzsche y Marx en el siglo XIX, para pasar revista a “una segunda crisis” con Heidegger y Wittgenstein en el siglo XX, llega a considerar la nueva centralidad de este saber en el panorama filosófico actual. Nos eximimos de dar cuenta de las consideraciones críticas de Roig en ese recorrido de momentos significativos en torno al saber práctico-moral, para concentrarnos en el análisis del mismo en referencia a Kant.

El *a priori* antropológico de Kant expresaba la presencia del *sujeto humano* (o, como prefiere caracterizarlo Roig, sujeto “empírico, histórico”), disimulada por la afirmación del *sujeto trascendental* en la línea dominante del *a priori* epistemológico. He aquí la tensión central de la filosofía kantiana.

Roig hace suya la “valoración activa de la naturaleza en general y de la corporeidad en particular” que surge de la *Ética* de Spinoza, y específicamente la noción de *conatus* en su definición de “perseverar en el ser”. Entiende que “el *conatus* como principio universal, excede los planteos kantianos y obliga a una reconsideración de los mismos” (Ibid., 25), en particular de la segunda fórmula del imperativo categórico, según la cual los seres humanos son tomados primordialmente como fines<sup>13</sup>. Esa consideración crítica de los principios kantianos se desarrolla bajo el título *Una patología de lo moral* (Ibid., 25-30). El centro de la crítica nos remite a la kantiana distinción entre la *naturaleza suprasensible* y la *naturaleza sensible*, la primera

13 A nuestro juicio, Kant no habla de *los seres humanos como fines*, sino de *la humanidad* que en *los seres humanos* ha de ser tomada siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio. De acuerdo a esta formulación de la segunda fórmula, en la hipótesis de que la *humanidad* en *los seres humanos*, se identifique en la perspectiva absolutizada de lo *puro* del *sujeto trascendental*, afirmar la *humanidad* de los seres humanos, puede proyectarse objetivamente como negación de los *seres humanos* empíricamente considerados, tanto en nuestra persona como en la de los otros. La fórmula con la que Roig expresa el imperativo de Kant, la de *los seres humanos como fines*, parece ir más bien en la dirección de su propia recuperación del imperativo categórico kantiano, según la cual en acuerdo con alguna observación de Javier Muguerza (Ibid. p. 20) que expresa que “no todo universalismo necesita ser trascendentalista”, se trata de la perspectiva de un universalismo concreto afincado en el *a priori* antropológico de los sujetos empíricos, frente al universalismo abstracto derivado de la totalización del sujeto trascendental en tanto *a priori* epistemológico.



como el lugar de la *autonomía* y la segunda como el de la *heteronomía*. Desde este dualismo de la filosofía moral de Kant, la perspectiva del *conatus* de Spinoza no puede tener en ella ningún lugar. El dualismo de referencia determina el sentido que en la filosofía de Kant tienen tanto las *inclinaciones* como las *necesidades*, ligadas a lo corporal. En tanto que las *necesidades* no son para Kant más que cosas meramente físicas, *a posteriori*, impuestas por las *inclinaciones*, que por añadidura son, salvo alguna excepción, patológicas, obrar según las necesidades nos ubica en el plano de la patología de lo moral.

Analizando el argumento de Kant según el que la *variable opinión* sobre las *necesidades* inhabilita a las mismas como criterio universal: “En qué haya de poner cada cual su felicidad es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento” (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Libro I, cap. I, párrafo 2, Teorema 2, Observación 2 (Que la felicidad depende del sentimiento particular de placer y dolor) (Ibid., 26), Roig destaca de qué *necesidades* Kant está hablando. Escribe Roig: “Así, pues, las necesidades a las que se refiere Kant son las de los humanos satisfechos, no las de los “necesitados”. Y por eso puede declarar que la felicidad es un principio absolutamente contingente que en distintos sujetos puede y debe ser muy distinta y no puede ser principio de una ley moral. De este modo reduce las necesidades a las de la sociedad burguesa<sup>14</sup> y cae en una total insensibilidad respecto de las necesidades sociales primarias<sup>15</sup>. El hambre, absurdamente, es algo tan contingente como los caprichos de la moda. A esto agreguemos la doctrina patológica de lo que denomina *la facultad inferior de desear*, esto es, el conjunto de inclinaciones humanas de origen manifiestamente

orgánico, con lo que el ser humano queda dividido en dos: una parte enferma (patológica), y otra, sana; por un lado las inclinaciones y, por el otro, la razón pura práctica” (Ibid., 27).

Agrega Roig, como ya se había anticipado, que hay para Kant *inclinaciones* que no son patológicas, se trata de las que “sirven a la voluntad en su función de poder represivo” (Ibid.) La razón pura práctica, para “mantener su pureza” ha de ejercer la “compulsión” o “coacción” y, a juicio de Kant, el sentimiento que acompaña a este “derecho de resistencia” no es patológico, sino estrictamente moral frente al “deseo que surge de causas subjetivas”, que torna “indispensable la constrictión moral” ante una “subjetividad” que “ha de ser “humillada” y, si bien el desagrado que causa la “humillación” es patológico, sin embargo, desde el punto de vista de la razón esa “humillación” aparece como “respeto”, el que, paradójicamente, no es patológico” (Ibid., 27-28).

Concluye Roig que este dualismo kantiano que propone las que califica como “lamentables dicotomías” de “lo puro y lo impuro”, “lo sano y lo enfermo”, se trasladan inevitablemente sobre la segunda fórmula del imperativo categórico, condicionando negativamente sus alcances, tanto en lo que hace a la *relación medio-fin*, como sobre la noción de *dignidad* que en la misma está implicada.

La *dignidad* humana, señala Roig en acuerdo con Hannah Arendt, no debe ser tomada como aquello que en cuanto que es fin y no solamente medio, lleva a “la pérdida de valor intrínseco” de los demás entes, los que son degradados reduciéndolos “a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad” (Arendt, H., 1993: 174-175). La *dignidad* humana, desde la perspectiva del *conatus* de Spinoza que Roig ha hecho suya, implica afirmar que “el principio del valor intrínseco del ser humano, no es excluyente respecto de la intrinsicidad del valor

14 Tal vez debería decirse *necesidades de la clase burguesa*, desde que la *sociedad burguesa* incluye también a las clases dominadas, entre ellas *el proletariado*.

15 Tal vez debería decirse *necesidades humanas primarias* que remiten al ser humano como ser corporal-natural, independientemente de cualesquiera relaciones sociales de producción y de participación en el acceso al producto producido, para la satisfacción de las necesidades. Las *necesidades sociales* remiten inevitablemente a formaciones sociales y sus determinados modos de producción. Por supuesto que el acceso a la satisfacción de las *necesidades humanas* se dará inevitablemente dentro del marco de sentido histórico-socialmente construido de las *necesidades sociales*.

propio de todo ser vivo. La dignidad sería el modo como los seres humanos practican la *oikéiosis*, es decir, en la medida en que no supone derechos de destrucción y degradación de la naturaleza” (Ibid.: 28), naturaleza que supone la propia corporalidad con sus necesidades e inclinaciones y su metabolismo con las otras corporalidades con sus respectivas inclinaciones y necesidades.

### La fundamentación de una estética motivacional

En su artículo *Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional* (Roig, A., 2004: 5-24), Roig parte de la pregunta por el papel que el arte puede jugar “en un proyecto de liberación e independencia de nuestra América”. Se ubica en relación a la misma en el contexto de la discusión entre “arte puro” y “arte impuro” desde algunas expresiones del pensamiento hispanoamericano. Aborda desde aquella pregunta y el contexto de referencia, la cuestión de “las relaciones entre la filosofía latinoamericana y las expresiones de un arte de nuestra América”, paradigmáticamente expresada en las consideraciones del filósofo peruano José Carlos Mariátegui sobre la obra del muralista mexicano Diego Rivera, para responder subsidiariamente la pregunta por el arte como lenguaje. Roig se ve en la necesidad de dialogar con la estética de Kant para fundamentar su posición respecto de las cuestiones planteadas y su propia perspectiva estética.

La interlocución de Roig con la estética de Kant mantiene explícita analogía con la anteriormente desarrollada en torno a la moral: “En líneas generales hemos de decir que así como respecto de la moral, Kant se aparta de una moral de motivos o motivada y se decide por una moral del deber, ajena por completo a motivos, esto si nos atenemos a la primera fórmula del imperativo categórico, de un modo semejante su estética será antifinalista, por oposición a estéticas motivadas o etiológicas. Ya habíamos señalado cómo este temor a las motivaciones del obrar le condujo a Kant hasta los límites de una patología de la vida subjetiva. Otro tanto veremos que sucede ahora con lo estético (Roig, A., 2002: 25-30, 2004: 13-14)”.

Roig hace suyo el señalamiento de Kant en la *Crítica del juicio* cuando señala la especificidad del “juicio de gusto” como “estético”, distinguiéndolo del “juicio de conocimiento” de carácter “lógico”. En cambio advierte sobre las implicaciones de la tesis kantiana que hace de la “esteticidad”, una cuestión exclusivamente “subjetiva”: “nos prepara para aceptar el principio radical sobre el que se monta toda su estética: la adiafóra o indiferencia respecto de la existencia real o posible del objeto que, sin embargo, es el que permite o favorece la experiencia estética, ya sea como sentimiento o, a la vez, como praxis artística” (Ibid., 14). La indiferencia frente al objeto en lo atinente a la especificidad del juicio de gusto es explícita en la *Crítica del juicio* de Kant; Roig reproduce el pasaje en que ella se hace manifiesta. Escribe Kant: “Cada cual debe confesar que el juicio sobre la belleza en el que se mezcla el menor interés, es muy parcial y no es un juicio puro de gusto. No hay que estar preocupado en lo más mínimo en la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente en lo tocante a ella” (Ibid.: 14).

Si la ética de Kant es de principios, también lo es su estética. El antifinalismo de la estética de Kant está montado sobre el “principio radical” de la “adiafóra” que implica una finalidad: “¿Qué se persigue con la adiafóra?, se pregunta Roig. Responde: “Pues cerrarle la puerta, mediante este subterfugio, a la voluntad y al deseo y con ellos a toda motivación posible. De este modo queda asegurada ilusoriamente la ‘pureza’ del juicio y su ‘imparcialidad’” (Ibid.: 14).

Dejando de lado desarrollos de Schopenhauer que Roig considera que extienden y profundizan la ilusión de lo “puro” en otras direcciones, que implica un ‘sujeto puro’, derivado del ‘sujeto trascendental kantiano’ y en relación a él, el ‘arte puro’ como una creación teórica forzada, lo que trasciende los límites del pensamiento kantiano y se inscribe dentro del kantismo de Schopenhauer, en lo que se refiere estrictamente a la relación con la estética de Kant, que es lo que aquí se expone; Roig advierte críticamente acerca de los riesgos de una estética radical de principios como la kantiana, cuando la misma se totaliza como parece acontecer en el desarrollo de algunas expresiones del kantismo. En interlocución con Kant y seguramente

sin dejar de tener conciencia respecto de la condición reguladora que lo “trascendental” o lo “puro” tiene en la estética de Kant, tanto como en su ética y en su epistemología; la preocupación de Roig va en dirección a una fundamentación del arte, como experiencia y como praxis, que sin dejar de ser propiamente arte y manteniendo en su especificidad tensiones con otras dimensiones de la vida, no deba definirse por un inevitable divorcio respecto de ellas. Así lo afirma Roig, para después fundamentarlo: “...diremos que el goce estético no se pervierte si dejamos de practicar la adiafóra y que es posible fundar una estética motivada y, por eso mismo, ‘impura’” (Ibid., 14).

En dirección a la fundamentación de una estética motivacional, Roig argumenta que la formulación del principio de la adiafóra en Kant se explica desde la convicción de que “todo fin supone inevitablemente lo útil, tomado, además, en un sentido peyorativo” (Ibid.), por lo cual la finalidad del mismo es “salvar” lo puro de lo espúrio. Roig procede a un discernimiento sobre la especificidad de la producción estética, que según su interpretación, no está presente en las convicciones que llevan a Kant a la afirmación de su principio: “No se percibió que la producción estética responde primariamente a un impulso específico, una *hormé aisthethiké* (un impulso estético), emparentada, de algún modo, con el *conatus* del que hemos hablado cuando hemos intentado definir lo moral. Y por cierto que esta *hormé* no es impulso moral, ni es impulso utilitario, como no es además de todo eso, algo que se apoye en el concepto (Roig, A., 2002: 21-23, 2004: 15).

Podría tal vez decirse que este impulso estético, al modo de la dimensión metafísica del pensamiento, expresa la condición humana. Es por lo tanto expresión constitutiva y constituyente del sujeto humano, que si bien es trascendido por el sujeto trascendental o puro, a su vez lo trasciende en otra dirección y por lo tanto las orientaciones de la existencia se regulan en esa tensión. Roig señala para ese “ímpetu de expresión estética” un común origen en la existencia

con el “*conatus*” spinoziano y desde allí, un común sentido: “...su sentido les viene de la existencia, a su vez ésta recibe constantemente nuevos sentidos de estos impulsos que mueven al ser humano” (Ibid.: 15). Desde estos fundamentos, procede Roig a la afirmación de la unidad de sentido del arte con la vida, del “vivir bellamente” como el correspondiente estético del “vivir dignamente” identificatorio del nivel ético y por lo tanto al categórico rechazo de la adiafóra de Kant: “Digamos que el arte es cualificado por la existencia y que ésta resulta, a su vez, cualificada por aquél. Nada más absurdo, pues, que la adiafóra que ha servido para quitarle al impulso estético, así como a la creación o productividad artística, una de sus raíces fundamentales. Y teniendo en cuenta esto ¿no podríamos hablar de una finalidad de lo estético? Pues, si arte y vida se dan en una unión y si la vida tiene fines, uno de ellos, el primario, es el de vivirla y de ser posible, hacerlo de modo pleno<sup>16</sup>. ¿Por qué no pensar que el arte y lo estético, en general, se pliegan en ese finalismo?” (Ibid.).

Para cerrar la interlocución con Kant en la perspectiva de la fundamentación de la estética de motivos, en el proceso de elaboración de la respuesta a su inicial pregunta por el papel que el arte puede jugar en un proyecto de liberación e independencia de nuestra América, Roig es taxativo en señalar el papel jugado por la adiafóra en la deslegitimación estética del arte “popular”, así como del llamado arte “primitivo”; expresiones ambas que genéricamente podrían ser encuadradas en la categoría estética de “arte impuro”. A su juicio, el principio radical de la estética de Kant, el de la adiafóra, da fundamentos a “una concepción aristocrática del arte”. Aunque aclara que este aristocratismo se hace visible en sus epígonos, no por determinaciones provenientes de la estética kantiana, sino desde orientaciones propias de quienes abrevaron en su pensamiento y construyeron el sentido aristocratizante del kantismo: “Pues bien, la noción de ‘pureza’, lograda siguiendo a Kant y sus epígonos desde la adiafóra de la existencia de la

16 Vivir “de modo pleno” en cuanto modo ideal de vivir, tiene a nuestro entender el carácter de una idea reguladora y por lo tanto empíricamente imposible de ser realizada o aproximada, pero con función “crítico-reguladora” como dirá Roig en el marco de su elaboración de la función utópica del discurso, para vivir lo “más plenamente” humanamente posible.

realidad sensible, y con ella, de la voluntad y el deseo, conduce a una concepción aristocrática del arte y, paralelamente, al rechazo de todas las formas de arte 'popular', así como a una ceguera respecto del arte llamado impropriadamente 'primitivo', expresiones estéticas que suponen sectores sociales para los que la 'indiferencia completa' que pedía Kant fue y es algo extraño y hasta forzado. Este aristocratismo, no visible abiertamente en Kant, se ha puesto a la luz en quienes lo han seguido y de quienes podría pensarse que se sumaron a este aspecto del kantismo porque ya eran aristocratizantes y en el peor sentido del término" (Ibid.: 18).

Culminado su diálogo con la estética kantiana y con el kantismo, y elaborada la idea del arte como lenguaje (Ibid., 20-23), Roig ha dejado establecidas las "bases teóricas e históricas para una estética motivacional" que ha hecho suya y, en ese proceso de fundamentación, ha aportado discernimientos que habilitan una respuesta afirmativa a la pregunta con que inició su incursión en el campo de la estética, aquí analizada con referencia a la vigencia en su pensamiento de la filosofía de Kant.

### Vigencia de la filosofía de Kant en el pensamiento de Franz J. Hinkelammert

Una de las obras más importantes de Hinkelammert, la *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, F., 1984), es confesamente y no solamente por su título, un libro que de modo singular se mueve desde el espacio de reflexión abierto por la filosofía crítica de Kant. Escribe Hinkelammert sobre su libro: "El título de este libro recuerda un famoso título de Kant. He intentado seguir en esta *Crítica a la razón utópica*, elementos centrales de las críticas kantianas, convencido de que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los conceptos utópicos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales.

Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental" (Ibid.: 16)<sup>17</sup>.

Ateniéndonos a las palabras de su autor, todo el libro está articulado sobre "elementos centrales de las críticas kantianas". A los efectos de señalar el modo de la vigencia de la filosofía de Kant en el mismo, destacaremos los ejes centrales de los asuntos que el mismo recorre analíticamente: *la crítica a la razón utópica y el realismo político, la crítica trascendental de los marcos categoriales de los pensamientos sociales y la trascendentalidad del sujeto*, deteniéndonos especialmente en este último.

Para complementar la visión de la presencia de la filosofía kantiana en el pensamiento de Hinkelammert, presentaremos, a partir de otro libro, la perspectiva de *la ética de la responsabilidad frente a la ética de principios* y la cuestión del *universalismo ético*.

### La crítica a la razón utópica y el realismo político

Plantea Hinkelammert la necesidad de una crítica a la razón utópica ante la "ingenuidad utópica" que de modo dominante parece haber orientado los proyectos sociales de la modernidad, que de maneras distintas y muchas veces contrapuestas, apuntaron a producir sociedades ideales desde ciertos datos empíricos de la realidad, y por lo tanto a través de un tratamiento de la misma convergente con dicha finalidad. La ingenuidad utópica radica en la ilusión de suponer posible la aproximación desde lo empírico a lo ideal: "De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla" (Ibid.: 13).

En el curso del siglo XX, señala, se asiste al desarrollo creciente de posiciones críticas respecto de la ingenuidad utópica de aquellos

17 No se nos escapa a nosotros y seguramente tampoco a Hinkelammert, que el uso que Kant hace de la palabra "trascendental" no es unívoco en su sentido y alcance a lo largo de toda su obra. No obstante esta constitutiva imprecisión del marco conceptual de referencia para justificar la *crítica a la razón utópica* como una *crítica trascendental* en el sentido kantiano, lo relevante en el proceso de señalar la vigencia de *la crítica trascendental* de Kant en la *crítica a la razón utópica* de Hinkelammert, pasa centralmente por el uso que esta última hace de *trascendental*.

pensamientos y comportamientos utópicos, pero en el modo de la crítica destructiva o *nihilista* como *antiutopismo* que bajo la pretensión de *realismo*, encubre una ingenuidad utópica seguramente más nefasta que la del utopismo que quiere combatir. Mientras aquel utopismo busca construir mundos mejores y por su ingenuidad eventualmente termina destruyendo mundos posibles, el antiutopismo, como pretendido realismo, al oponerse agresivamente a la construcción de mundos mejores, termina destruyendo el mundo existente como mundo posible, no obstante afirmar que es el único posible y justamente por ello.

Tanto la ingenuidad utópica de los utopismos, como la del antiutopismo, hacen necesaria un tipo de crítica, capaz de afirmar o construir las condiciones de posibilidad: este es el sentido de la *crítica a la razón utópica* como *crítica trascendental*.

Es en esta perspectiva que “*la política, como arte de lo posible*” (Ibid.: 21) supone esta crítica como su misma condición de posibilidad. ¿De qué *posible* se trata? Se trata de la “mejor sociedad posible”. Pero la factibilidad de la “mejor sociedad posible” supone tanto el conocimiento de la sociedad dada, sus condiciones y tendencias, como la concepción de la “mejor sociedad concebible” y la voluntad de aproximarse a ella, bajo la advertencia crítica de que la “mejor sociedad posible” no puede encontrar en la “mejor sociedad concebible” la meta empírica a realizar, pues de esta manera incurriría en la *ilusión trascendental* de pretender realizar lo imposible (y con ello en la eventual destrucción de lo posible), sino el concepto trascendental o idea reguladora orientadora para la realización de la “mejor sociedad posible”.

Concluye Hinkelammert en su análisis de la relación entre *crítica a la razón utópica* y *realismo político*, que hemos presentado más que sumariamente a los efectos de focalizar exclusivamente los ejes kantianos de su argumentación: “La política como arte de lo posible contiene, por tanto, una *crítica a la razón utópica* sin la cual no es posible establecerla. Ese “no es posible” no es algo dado sino algo por descubrir. Lo que sí podemos saber es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente a lo cual se va elaborando y experimentando lo que es posible. Por eso

mismo lo imposible es algo que hay también que descubrir, y de ahí que la historia sea tanto una historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. Efectivamente, esas imposibilidades también tienen historia porque acompañan como conceptualizaciones imposibles al descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar la historia tanto de las posibilidades como de las imposibilidades humanas es parte del realismo político” (Ibid.: 29).

### **La crítica trascendental de los marcos categoriales de los pensamientos sociales**

Como corolario de las anteriores consideraciones, señala Hinkelammert que “...la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque ésta a veces esté solapada. Para poder entender y criticar –crítica en el sentido de Kant y no en el sentido de una crítica demolidora (*vernichtende Kritik*)– los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias” (Ibid.).

La misma noción de *marco categorial*, que Hinkelammert presenta en una obra anterior, no puede negar su estirpe kantiana: “La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido. (...) Los percibimos –tienen sentido– dentro y a partir del marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos” (Hinkelammert, F, 1977: 1).

Recorrer en su riqueza analítica y complejidad la crítica a la razón utópica desarrollada por Hinkelammert en relación al marco categorial del pensamiento conservador, neoliberal, anarquista y soviético, excede con mucho las posibilidades de la presente exposición. De



intentarlo incurriríamos en la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible. Basta señalar que la ilusión trascendental en que incurren los señalados pensamientos sociales desde sus respectivos marcos categoriales pasa por afirmar instituciones (pensamiento conservador, pensamiento neoliberal y pensamiento soviético), de manera tal que no obstante sus sentidos divergentes, se orientan, sea a conservar, sea a realizar empíricamente un orden institucional que concebido en términos de perfección, parece ver rebasado su sentido trascendental términos de lo trascendente. La ilusión trascendental, en el caso del pensamiento anarquista, tiene en relación a los anteriores una dirección opuesta. En él la misma no tiene lugar respecto de instituciones de funcionamiento perfecto, respecto de las cuales se pretenda su existencia o factibilidad empírica, sino de un orden de otra manera perfecto, como producto de la libre y espontánea relación entre los sujetos.

La crítica trascendental de Hinkelammert apunta, en términos del realismo político que ha caracterizado, a evitar los dos extremos de la ilusión trascendental: la que apuesta a realizar empíricamente órdenes institucionales pretendidamente capaces de resolver por sí mismos los problemas de la vida humana concreta y la que apuesta a la afirmación empírica de la vida humana concreta como un pretendido orden de funcionamiento perfecto, prescindente de la mediación de instituciones.

Queda pues planteada la tensión central del pensamiento crítico en Hinkelammert, la que tiene lugar teórico y empírico entre el ser humano como *sujeto* y las *instituciones* a las que inevitablemente debe recurrir para afirmarse, pero a las que si deja libradas a su propia lógica, eventualmente terminan ocupando su lugar y por lo tanto negándolo como sujeto.

Apuntaremos en lo que sigue a presentar la tensión *sujeto/instituciones* que constituye el supuesto central de la *Crítica a la razón utópica* y que atraviesa toda la teoría crítica de Hinkelammert, apuntando a evidenciar las relaciones y tensiones entre la *trascendentalidad del sujeto* que en ella se afirma, con el *sujeto trascendental* kantiano.

## La trascendentalidad del sujeto

En el capítulo final de la *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, F., 1984: 229-275), Hinkelammert realiza un recorrido teórico, que en su orden de exposición, desde la kantiana afirmación “La realidad trasciende la empiria” (Ibid.: 231-237) que titula el primer desarrollo, analiza sucesiva y articuladamente determinaciones categoriales del sujeto: sujeto cognoscente, sujeto actuante, sujeto práctico y sujeto vivo, para desembocar en el sujeto como sujeto, sujeto libre o sujeto trascendental. El orden de fundamentación es exactamente inverso al orden de la exposición.

A los efectos de presentar la *trascendentalidad del sujeto* en el pensamiento de Hinkelammert, ahora con la intención deliberada de señalar sus relaciones y tensiones con el *sujeto trascendental* de la filosofía de Kant, actualizaré una parte de un trabajo que redacté en el marco del IVº Seminario Taller de Investigadores Invitados, que nunca fue publicado, realizado en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en el cuatrimestre mayo-junio de 1992 (Acosta, Y., 1992). El título, en el texto de referencia, es “*Del sujeto vivo al sujeto trascendental*”.

La categoría *sujeto* en el análisis de Hinkelammert que culmina su crítica explícita y singularmente kantiana, se revela de carácter central en una serie de discusiones teóricas que han recorrido la misma y que aquí encuentran su desenlace: el estatuto de las ciencias empíricas (tanto naturales como sociales) en relación a la noción de imposibilidad, la trascendentalidad como condición del conocimiento, la objetividad de las ciencias, racionalidad según preferencias y racionalidad según necesidades, las instituciones y las determinaciones del sujeto, lo trascendental y lo trascendente, los mundos pensables pero humanamente imposibles como “espacio teológico” entre lo humanamente posible y lo lógicamente contradictorio, dominación y emancipación.

No obstante ciertas afirmaciones de Hinkelammert que colocan al *sujeto trascendental* más allá del *sujeto vivo*, por las que su visión podría en apariencia resultar próxima a la de Kant, la tesis que entendemos consecuente con la lógica del pensamiento de Hinkelammert, y que queremos defender, es la siguiente: el *sujeto vivo*

es la condición de posibilidad de todas las determinaciones objetivadas del sujeto, por lo que *en términos objetivados* puede ser identificado como *sujeto trascendental*.

Sostenemos que esta afirmación no colide con la identificación de Hinkelammert del *sujeto trascendental* como aquél que “trasciende a todas sus objetivaciones” (Hinkelammert, F., 1984: 256) y su expresa caracterización del *sujeto vivo* como *sujeto objetivado*, dada la peculiaridad de su objetivación. Este es un aspecto que enfatizaremos en nuestra argumentación.

La noción de *sujeto* en su determinación conceptual más abstracta en referencia a sus formas objetivadas debe ser considerada en la tensión con la noción de *objeto*. En la relación-tensión por la cual algo es objeto para un sujeto y alguien es sujeto en relación a objetos, lo que identifica al sujeto es su *intencionalidad*, por lo que su referencia al objeto implica siempre un objetivo, una meta, una finalidad.

¿Cuál es la *intencionalidad* que identifica al sujeto como *sujeto vivo*? El *sujeto vivo* frente al mundo como objeto o frente a los objetos del mundo que hacen posible o impiden su vida, es un *sujeto de necesidades*. La *intencionalidad* del *sujeto vivo* como *sujeto de necesidades*, que orienta su conducta (imaginativa, cognoscitiva, activa, práctica), busca encontrar o producir en el *mundo-objeto* los medios materiales (valores de uso), con los cuales poder dar satisfacción a sus *necesidades de vida*. La racionalidad de las *necesidades* es el antídoto ante el espejismo de la “vida verdadera”<sup>18</sup>, en nombre de cuya equívoca plenitud imposible, el sujeto vivo terminaría sacrificando la satisfacción de las necesidades de su vida concreta.

Aquí es posible señalar una gran proximidad con Kant y también un gran distanciamiento. En la teoría crítica de Hinkelammert aquello que siempre debe ser tomado como un fin y nunca solamente como un medio, pero que además debe ser tomado siempre como un medio y nunca solamente como un fin, es la especificidad del ser humano como *sujeto vivo* y por lo tanto como *sujeto de necesidades*. Además,

mientras la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano a que nos estamos refiriendo –no obstante su intención formal profundizada en la lectura formalista del kantismo hasta el presente– encubre bajo la referencia a la “humanidad” que debe ser tomada como fin, los valores sustantivos en referencia a los cuales cuando la fórmula se pone en práctica, la “humanidad” es considerada como fin y no solamente como medio. El imperativo categórico kantiano implica una racionalidad con arreglo a valores sustantivos, que resultan invisibilizados e implícitamente legitimados, tras la aparente transparencia de la pretendidamente pura racionalidad procedimental. En cambio, el cambio de referencia, de la “humanidad” al “sujeto vivo” o “sujeto de necesidades”, no encubre valores relativos a ninguna eticidad instituida o instituyente, por cuanto remite a la “vida” que no es un valor, sino la condición de posibilidad de todos los valores, y que no es un fin, sino la condición de posibilidad de todos los fines. En la línea del materialismo de Marx, también para Hinkelammert, el criterio del progreso humano es la vida humana concreta, sobre la referencia al *sujeto vivo* como *sujeto de necesidades*. Lo que está en esa perspectiva es la posibilidad de la sociedad humana misma, en términos de una racionalidad sobre medios y fines, en última instancia con arreglo a fines, que no nos coloca frente a un deber ser “en nombre de alguna ética” o “por razones morales” (Ibid.: 23), como sí es el caso de Kant. En todo caso la racionalidad con arreglo a fines que tiene como referencia al *sujeto vivo* como *sujeto de necesidades* y a la *vida real* y no a la “vida verdadera”, implica una metaética o una “ética necesaria” que es la condición de posibilidad de todas las éticas opcionales.

La determinación del *sujeto vivo*, implica como ya hemos enunciado, que la afirmación de la *vida*, y por lo tanto la satisfacción de las *necesidades* que son la condición de la misma, sea siempre un fin y nunca solamente un medio, pero también que sea siempre un medio y no solamente un fin. Tanto en el caso de absolutizar la *vida* del *sujeto vivo* como *medio*, como en

18 Utilizo aquí “vida verdadera”, como una especificación al interior del concepto de “realidad verdadera” que Hinkelammert utiliza en *Las armas ideológicas de la muerte*, concepto que implica el desplazamiento de lo real histórico por el proceso de fetichización y absolutización de los valores. En el mismo sentido, “vida verdadera”, significa desplazamiento-ocultamiento de la vida real, que es antes que todo, vida corporal.

el de absolutizarla como *fin*, se desembocará de distintas maneras en la afectación negativa o más fuertemente en la negación de la vida misma.

La finalidad del sujeto vivo, en atención a su determinación específica, es *reproducir su vida*. Esta finalidad, en la que se juega su propia identidad que es condición de posibilidad de otras identidades posibles (vida como fin), implica la relación con medios de vida (valores de uso), para procurar los cuales debe aplicar en alguna medida y en algún sentido su esfuerzo productivo o fuerza de trabajo (vida como medio).

Analicemos con detenimiento las proposiciones de Hinkelammert sobre el *sujeto vivo*: “Ahora bien, el *sujeto práctico* no puede actuar a no ser que sea un *sujeto vivo*. Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos, pero no se vive automáticamente ni por simple inercia. *Vivir* es también un *proyecto* que tiene *condiciones materiales de posibilidad* y que fracasa si no las logra. Pero este proyecto de vida no es un proyecto específico. *Ningún fin determinado se puede deducir del proyecto de vivir*, sino que éste se realiza a través de muchos proyectos encaminados hacia fines específicos. Son precisamente estos *fines específicos los que conforman y posibilitan las condiciones materiales de la posibilidad del proyecto de vivir*” (Ibid.: 239)<sup>19</sup>.

Se entiende por *condición trascendental*, una condición de posibilidad. La condición de posibilidad del sujeto en cuanto *sujeto práctico* –la que analizaremos inmediatamente– es la determinación del *sujeto vivo*. Puede haber sujeto práctico si y sólo si hay sujeto vivo. La determinación “vivo” es posibilitante de todas las otras determinaciones efectivas o posibles del “sujeto”. En este señalamiento de Hinkelammert encuentra apoyo nuestra tesis sobre su pensamiento: *el sujeto vivo es (objetivamente) el sujeto trascendental* o, mejor aún *la última instancia del*

*sujeto trascendental*<sup>20</sup>. “Vivir” implica condiciones materiales de posibilidad (la existencia de valores de uso, de su disponibilidad o de la posibilidad de producirlos y disponer de ellos), pero no solamente eso. Mirado el problema del “vivir” desde la objetividad de las condiciones dadas, alcanza con que las mismas permitan ese espacio de posibilidad; mirado desde el punto de vista del sujeto, es imprescindible la intencionalidad de un “proyecto”. Este proyecto “de vida” no admite ser identificado como proyecto “de vivir”. Un proyecto de vida determinado en ese sentido correría el riesgo de negar la vida misma al absolutizarla como un valor. El proyecto “de vida”, que hace la vida posible al sobre-determinar las condiciones de posibilidad objetivamente dadas, se construye en la mediación de la articulación de una serie determinada de proyectos específicos, cuya concreción hace a la producción y reproducción de las condiciones materiales de posibilidad. Dicho en otra forma, “las condiciones materiales de posibilidad” no están meramente dadas, sino que son producidas y reproducidas por la articulación que los sujetos realizan con las condiciones objetivas, al objetivar sus proyectos específicos de vida. En este aspecto, el pensamiento dialéctico de Hinkelammert, evita absolutizar y aislar “condiciones” y “proyectos” al integrarlos en una dialéctica del sujeto y el objeto, en la que el protagonismo del primero queda en relieve.

Si bien hay un marco de posibilidades materiales absolutamente “dadas”, ese espacio de posibilidades puede ser reproducido o redimensionado por la “proyección” sobre esa objetividad de las intencionalidades humanas.

Pero la determinación del *sujeto vivo* y del proyecto “de vida” que le es constitutivo, implica que, dentro del conjunto de los fines técnicamente factibles desde los conocimientos y las técnicas disponibles, se tornan no-posibles<sup>21</sup>

19 La cursiva es nuestra.

20 En el sentido de la sugerente indicación de Engels a Bloch en su carta del 21-22 de septiembre de 1890, sobre el estricto significado de “la concepción materialista de la historia” para Marx y para el mismo Engels, que Hinkelammert hace suya, citándola con frecuencia: “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” (En: Marx, C. y Engels, E., 1974, Tomo II: 484).

21 Y por “no –posibles” en cuanto comprometen negativamente la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real, que como tal es la condición de posibilidad de todas las posibilidades, es que serán estimados como no deseables: “No se debe lo que no se puede” (Hinkelammert, E., 1984: 23.).

aquellos que se revelan incompatibles con la *última instancia* de la vida y el proyecto que la hace posible: “Por otra parte, el *sujeto vivo*, al ser necesariamente a la vez *sujeto actuante* y *sujeto práctico*, es parte de la naturaleza sobre la que actúa persiguiendo fines. Es un ser natural que encaminándose hacia fines transforma la naturaleza y que se transforma a sí mismo al integrar esos fines y los medios para alcanzarlos en su proyecto de vida. Ahora bien, *a partir del hecho de que el sujeto es un ser natural, aparece una jerarquización necesaria de los fines*: no cualquier combinación de fines permite llevar a cabo un proyecto de vida. Siendo el sujeto un ser natural, *la combinación de fines se tiene que ajustar a las condiciones naturales de cualquier proyecto de vida*. De este modo aparecen las *necesidades*: hay que satisfacer necesidades y, por tanto, dirigir la elección de los fines de una manera tal que satisfagan a las necesidades para que el conjunto de la acción se pueda mantener en el marco de algún proyecto de vida” (Ibid., 240)<sup>22</sup>.

La “jerarquización” y “combinación” “necesarias” de los fines desde el criterio de las “necesidades que es necesariamente constitutivo del proyecto de vida del *sujeto vivo*, marca un fuerte contraste con la elección de los fines según el criterio de las “preferencias” que es la pura gratuidad, razonablemente admisible en términos de la racionalidad con arreglo a fines, solamente en la hipótesis de que no hubiera actual o potencialmente necesidades a satisfacer.

Otras determinaciones del sujeto, *sujeto práctico* y *sujeto actuante*, como especificaciones al interior del *sujeto vivo* como *última instancia* del *sujeto trascendental*, ya consignadas, requieren su presentación analítica: “...una vez aclarado el hecho de que el *sujeto cognoscente* es una instancia reflexiva del *sujeto actuante*, aparece una nueva dimensión tanto de la realidad como del sujeto enfrentado a ella: se trata de la dimensión del *sujeto práctico*. Al escoger los fines por realizar, aparece la escasez de medios para esa realización como el condicionante material de toda elección. Así pues, el conjunto de los fines tecnológicamente posibles no es de por sí

prácticamente posible; sólo un subconjunto de esos fines puede ser realizado” (Ibid.: 238)<sup>23</sup>.

El *sujeto práctico* debe cubrir con sus elecciones la distancia que media entre lo tecnológicamente posible según la disponibilidad de instrumentos conceptuales y materiales para la producción de medios de vida y los medios de vida materiales efectivamente disponibles en cada situación de elección determinada. El *sujeto práctico* debe actuar en atención a los límites de *lo económicamente posible*, que pueden ser más estrechos que los de *lo técnicamente posible*, que corresponden a la especial consideración del *sujeto actuante*.

El *sujeto actuante* determina las condiciones trascendentales del *sujeto cognoscente*, quien se define solamente como su cara reflexiva, la que se vale de los conceptos universales y la trascendentalidad de la teoría para referirse a la *realidad* que es *trascendencia objetiva*: “...si reducimos el sujeto al *sujeto cognoscente*, este sujeto no puede ni siquiera conocer. Ciertamente, un sujeto puramente cognoscente no tiene ningún acceso a la realidad empírica, por cuanto ésta se transforma en objeto del conocimiento de las ciencias empíricas exclusivamente por el hecho de que el sujeto actúa con determinados fines sobre la realidad. De esta actuación resultan los principios de imposibilidad y, por deducción, las teorías generales; sin esta actuación no se conoce ninguna imposibilidad de la acción humana, y sin esto no se conocen teorías.

Si el objeto del conocimiento empírico lo constituye el *sujeto actuante*, debemos aceptar entonces que este sujeto actuante trasciende también al sujeto cognoscente, y que solamente un sujeto actuante puede ser, a la vez, sujeto cognoscente. Ahora bien, así como la realidad trasciende la experiencia, del mismo modo *el sujeto actuante real trasciende al sujeto cognoscente*. En último término, *el sujeto cognoscente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales*” (Ibid.: 236-237)<sup>24</sup>.

*Realidad, posibilidad e imposibilidad*, constituyen la tríada categorial fundamental, producto

22 Las cursivas son nuestras.

23 Las cursivas son nuestras.

24 Las cursivas son nuestras.

de las determinaciones del sujeto sobre el objeto de su conocimiento y su acción. La tesis de Hinkelammert respecto a las ciencias empíricas (naturales y sociales), es que ellas tienen su sentido en el proyecto de realización de los fines del sujeto en su relación con la realidad. En esta relación en que la objetividad de la *realidad* está inevitablemente impregnada de la subjetividad de los fines subjetivamente concebidos y perseguidos, le acontece al sujeto cobrar conciencia de sus *posibilidades* desde la conciencia de la *imposibilidad*: "...en la raíz de las ciencias empíricas se encuentra el sujeto humano que se acerca a la realidad con determinados fines y trabaja en función de estos fines. (...) Las imposibilidades se experimentan porque se persiguen fines; luego, sin la persecución de fines no pueden darse imposibilidades conocidas. Recién el conocimiento de tales imposibilidades permite hablar de lo posible, pero también este posible es nuevamente subjetivo, es decir, es posible en función de una acción específicamente humana. Por tanto, si se quita al hombre de la ciencia empírica no hay ya más ciencia empírica" (Ibid., 231-232).

Es el sujeto, como *sujeto actuante* el que constituye a la *realidad empírica* como objeto de acción y conocimiento, choca con lo que la realidad tiene de trascendente al buscar realizar sus fines, en ese choque experimenta la *imposibilidad* a la que conceptualiza y desde esa conceptualización puede actuar con una adecuada orientación hacia lo *posible*. El *sujeto actuante* es claramente quien determina el sentido de lo *real empírico*, lo *posible* y lo *imposible*, como resultado de su experiencia. Al reflexionar sobre la realidad que lo trasciende, se vale de conceptos universales que son instrumentos abstractos de trascendentalidad, constituyéndose en esa operación como *sujeto cognoscente*.

En la serie de determinaciones de sujeto y sus articulaciones que hemos consignado hasta aquí, no se ha puesto el acento sobre el carácter plural o colectivo de la condición de los sujetos, aunque lo hemos dado por supuesto. Esa condición plural o colectiva no puede ser soslayada, porque ella hace al modo de existencia característico de los seres humanos y es

decisiva a la hora de querer dar cuenta de la posibilidad de novedades en sentido fuerte. Hinkelammert se refiere a esa condición colectiva en los siguientes términos: "Al hablar del sujeto práctico y del sujeto vivo como el sujeto que trasciende al sujeto práctico, hemos dejado fuera hasta ahora las relaciones sociales entre los sujetos. Indistintamente podríamos afirmar las tesis derivadas tanto para sujetos aislados del tipo Robinson, como para sujetos en sociedad. Pero el sujeto humano siempre existe en sociedad y, por tanto, los fines y los proyectos de vida aparecen en el marco de las relaciones sociales de sociedades determinadas. Por eso el producto mismo del proceso de producción humano, solamente es concebible como producto social de un conjunto de hombres producido por la división social del trabajo. No hay *un* sujeto humano, sino un *conjunto* de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad" (Ibid.: 241).

Las relaciones sociales de una sociedad determinada configuran el espacio social en el cual se tornan posibles o imposibles en cuanto a su factibilidad los fines personales, se trate de satisfacción de necesidades o de preferencias. A su vez la concreción del producto social resulta de la combinatoria producida por la intersección de los diversos fines individualmente perseguidos<sup>25</sup>, con lo que el espacio social determinante es al mismo tiempo determinado. Este espacio social se configura en el desarrollo de las *instituciones*, que para las relaciones de producción vigentes, son a nivel macro el mercado y el estado. La redefinición del sujeto al interior de los marcos institucionales propios de toda organización social implica otra dimensión de sujeto, el *sujeto de la praxis*: "Habiendo llegado a esta perspectiva de institucionalización de la satisfacción de las necesidades, aparece el *sujeto vivo* como el *sujeto de la praxis*. Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la *praxis*. Esta, por tanto, no se reduce a simples prácticas. Significa asegurar al sujeto humano una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un

25 Por esta razón, se puede hablar de tendencias o leyes "objetivas" respecto a los procesos sociales, pues la combinatoria de las múltiples intenciones, no constituye ella misma una intención.



proyecto de vida en el marco de condiciones materialmente garantizadas” (Ibid., 253).

El objetivo de la *praxis*, es decir la intencionalidad del *sujeto de la praxis* en la concepción de Hinkelammert llevada al límite, implica la superación de toda institución (que en última instancia se identifica siempre con dominación). Como contrapartida, en la misma situación límite tendríamos configurada la emancipación del sujeto, cuyo querer no se vería constreñido por ningún marco institucional.

Al bajar el planteamiento desde el nivel de lo utópico al de la factibilidad histórica, lo que distinguirá a la *praxis* en la relación *sujeto-instituciones* de una *práctica* cualquiera, no radicará meramente en el gobierno de esa institución (p.e. el mercado o el estado), sino en la configuración de un nuevo poder en el estado o de nuevas relaciones económicas en el mercado. El *sujeto de la praxis* se ha configurado en el grado en que se relaciona con las instituciones transformando su sentido o su carácter: el mercado o el estado, desarrollados según una nueva lógica que tiene como su *última instancia* la vida de todos y cada uno de los sujetos que constituyen la sociedad, por lo que se orienta según la racionalidad de la satisfacción de las necesidades, orientación que en su proyección supone la reproducción de la vida de la naturaleza como conjunto.

Plantea Hinkelammert que considerar al sujeto en el marco institucional o en las estructuras del lenguaje implica inevitablemente objetivarlo y tratar al sujeto como objeto: “En el lenguaje, el sujeto se transforma en objeto por la razón de no poder hablar sino en términos universales. En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente 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.

Eso resulta de una falta de adecuación al sujeto, que contienen cualquier teoría o institución.

Siendo el sujeto un sujeto y no un objeto, su tratamiento como objeto es de por sí inadecuado, porque no se puede corresponder jamás al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable. Por eso, toda teoría es una mala teoría, y toda institución una mala institución” (Ibid.: 253-254).

Hinkelammert sostiene la tesis de que hay una dimensión del sujeto, un más allá de las determinaciones que lo objetivan, que identifica al *sujeto como sujeto*: “El sujeto...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. El *sujeto cognoscente*, el *actuante*, el *práctico*, el *sujeto vivo* y el *sujeto de la praxis*, son todos *sujetos tratados como objetos*. El *sujeto como sujeto trasciende a todos ellos*. 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” (Ibid.: 254)<sup>26</sup>.

Estas afirmaciones son indicativas del *sujeto trascendental*.

Retomando el planteamiento inicial sobre la trascendentalidad del sujeto en Hinkelammert: si lo que identifica al sujeto es la intencionalidad y si las objetivaciones constituyen tanto los efectos tanto intencionales como no-intencionales de la misma, resulta plausible la tesis según la cual el *sujeto como sujeto* o *sujeto trascendental*, lo es en relación a todas sus objetivaciones y efectos. Por su relación con este límite superior, los *sujetos determinados* ya identificados, no pueden alegar que las cosas pasan como pasan porque hay automatismos que escapan a su control como sujetos. Respecto de aquello que escapa al control de los *sujetos determinados* o formas objetivadas de sujeto, se le puede reclamar al *sujeto como sujeto*, que “existe como tales sujetos objetivados pero no coincide con ellos”, la responsabilidad por lo que está aconteciendo, tanto por los efectos intencionales como por los efectos no intencionales de los automatismos que él mismo trasciende y respecto de los que, en tanto que puede, debe intervenir, en la medida en que los mismos sean

destructivos en términos de la última instancia de la producción y reproducción de la vida real.

En referencia al *sujeto trascendental*, el *sujeto vivo* debe ser considerado como su *última instancia* y, por lo tanto fuente de discernimiento para la consideración del *sujeto como sujeto*.

De acuerdo al análisis de Hinkelammert, tanto en el sistema de referencias del lenguaje como en el de las instituciones, el sujeto resulta necesariamente objetivado. La teoría del lenguaje y la teoría de las instituciones, tendrán que dar cuenta de sus respectivos límites en cuanto a su imposibilidad de referirse al sujeto sin objetivarlo.

Hinkelammert presenta en los siguientes términos el tipo de experiencia y de lenguaje en los cuales el *sujeto como sujeto* o *sujeto trascendental* cobra presencia: “El sujeto que trasciende todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos. El lenguaje más bien apelativo o hasta místico objetiviza tales vivencias y por lo tanto no puede sino vislumbrar indirectamente aquel estado de cosas en el cual el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto. De lo que hablamos, por tanto, es también de una trascendentalidad, que es la contrapartida a partir de lo real de lo que son los conceptos trascendentales a partir de la teoría de la realidad” (Ibid.: 256).

De acuerdo a este planteamiento, la cuestión del *sujeto trascendental* nos coloca en las fronteras de lo inefable mirado desde la perspectiva de un discurso enunciativo que aspire a cumplir rigurosamente la función informativa.

El *sujeto trascendental* kantiano es producto de la trascendentalización del sujeto individuo que se proyecta como sujeto universal. El *sujeto trascendental* en Hinkelammert es producto de la trascendentalización de experiencias de reconocimiento entre sujetos, en las cuales éstos se considerarían fundamentalmente como sujetos. Si en la trascendentalización kantiana que constituye el *sujeto trascendental* se elimina toda particularidad y contingencia, para dejar libre de contaminaciones a la universalidad de la *razón pura* en la trascendentalización hinkelammertiana que constituye el *sujeto trascendental* se elimina toda objetivación constitutiva de la intencionalidad del sujeto humano concreto en cualquiera de sus determinaciones,

para dejar libre de contaminaciones otra perspectiva de la universalidad, que podría denominarse del *reconocimiento puro*. Desde un *sujeto trascendental* monológico a un *sujeto trascendental* dialógico. El *sujeto trascendental* en la perspectiva de Hinkelammert se constituye en un *diálogo* en el que la experiencia del reconocimiento hace posible una intersubjetividad que trasciende las determinaciones objetivantes del lenguaje articulado. Tiene el carácter de un *a priori* del *reconocimiento* de los sujetos como sujetos, que al reducir al límite de lo posible la objetivación constitutiva de la intencionalidad de los sujetos, opera como *vivencia reguladora* de esta experiencia de trascendencia de los límites de la propia individualidad.

En el mismo sentido en que Hinkelammert señalaba que “podríamos afirmar las tesis derivadas tanto para sujetos aislados del tipo Robinson, como para sujetos en sociedad”, pero ahora en el plano trascendental, tiene a nuestro juicio sentido, en consonancia con su perspectiva, enfatizar el carácter colectivo del *sujeto trascendental*, hablando de la *sociedad humana trascendental*.

El *sujeto trascendental* se hace presente en la experiencia de reconocimiento del *sujeto como sujeto*, lo cual supone que “el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en objeto”. Ahora bien, es condición de la intencionalidad humana que el otro sea en alguna medida un objeto para el sujeto que a él se refiere. La referencia del *sujeto trascendental* opera como *vivencia reguladora* que hace posible dimensionar al otro como *sujeto*, minimizando al límite su determinación como objeto.

La *sociedad humana trascendental* (o *concepto trascendental de la sociedad humana*), en la línea argumentativa de Hinkelammert, sería aquella en la que los seres humanos se relacionarían consigo mismos y con los otros exclusivamente como sujetos. Análogamente en Kant, debería ser aquella en que los individuos tomaran la “humanidad” en sí mismos y en los otros, como fin y no como un medio. La analogía termina cuando advertimos que la referencia kantiana a la “humanidad” puede encubrir una fuerte objetivación portadora de una eventual negación del *sujeto como sujeto*, más allá de la intención de Kant. En todo caso, en cualquiera de sus dos hipotéticas versiones, *la sociedad*

*humana trascendental* es imposible. En la línea argumentativa de Kant, es condición humana la dimensión metafísica del pensamiento a la cual no debemos renunciar, desde que ello implicaría ir contra nuestra propia condición. La relación crítica con aquella dimensión ayuda a regular tanto el conocimiento, como la acción y el discernimiento. En la línea argumentativa de Hinkelammert, al modo de Kant, es condición humana la dimensión utópica del pensamiento, a la cual no es tal vez que no debemos renunciar, sino que no podemos. En este caso, la relación crítica con esa dimensión, a través de la *crítica a la razón utópica*, ayuda a regular el conocimiento, la acción y el discernimiento, en tanto ayuda a regular el efectivo *reconocimiento* de los *sujetos como sujetos*, sobre la última instancia de la afirmación del *sujeto viviente* como criterio para las inevitables mediaciones institucionales de dicha afirmación.

### **Ética de la responsabilidad frente a la ética de principios: el problema del universalismo ético**

En un trabajo anterior hemos abordado en su conjunto la ética de la responsabilidad en Hinkelammert, estimándola además como cabal expresión actual de la moralidad emergente en América Latina, según la perspectiva de Roig que en este mismo trabajo se ha presentado (Acosta, Y., 2003). Nos circunscribiremos aquí a las relaciones y tensiones de la ética de la responsabilidad en Hinkelammert con la ética de principios en Kant y las correspondientes al universalismo ético.

En el contexto de su discusión con la ética del discurso de Apel y la ética de la responsabilidad de Weber (Hinkelammert, F., 1995: 225-272), que aquí soslayaremos, Hinkelammert se refiere explícitamente a la ética de Kant como una *ética de principios rigorizada*. Para sustentar esta tesis, Hinkelammert recurre al ejemplo del depósito que Kant presenta en la *Crítica de la razón práctica*: “Yo me he propuesto, por ejemplo, por máxima aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Sin embargo, tengo en mis manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto, sin dejar nada dispuesto sobre él. Ha llegado, pues, el caso de aplicar mi máxima.

Pero quiero saber si puede tener ésta el valor de una ley universal. La aplico pues, al caso presente y me pregunto si puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si puedo convertirla en tal: ¿es permitido negar un depósito del que nadie puede dar prueba alguna? Y me apercibo al momento que semejante principio se destruiría a sí mismo como ley, porque haría que no hubiese ningún depósito” (Ibid.: 248).

En su lectura de este ejemplo, Hinkelammert señala en Kant una argumentación rigorista que implica “la necesidad de reconocer los préstamos y de pagar las deudas”, desde que “si no se pagaran los préstamos, no habría más préstamos”; por lo que, afirma Hinkelammert destacando el rigorismo extremo de la ética kantiana: “Kant conoce exclusivamente la norma y el deber de cumplir con ella” (Ibid.). Reforzando la lectura rigorista de la argumentación kantiana, Hinkelammert sugiere la analogía del ejemplo del depósito con el de la mentira, diciendo que la conclusión que “sin duda” sacaría Kant, sería que “el préstamo hay que pagarlo aunque perezca el deudor” (Ibid.).

Destacando la vigencia del rigorismo de la ética de principios de Kant, señala que “coincide por completo” “con nuestra ética capitalista dominante” (Ibid.). Esa vigencia se proyecta con todo su rigor destructivo sobre las sociedades del Tercer Mundo: “En el caso del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Esta ética capitalista es completamente rigorista. Usa incluso el argumento kantiano citado arriba: si no se pagara, no habría más préstamos. De esto se saca una conclusión: hay que pagar, no importa que se arruine a los seres humanos y a la naturaleza: *fiat justitia, pereat mundus*” (Ibid.).

Sobre el sentido de esta identificación del rigorismo de la ética kantiana con la ética del capitalismo y en referencia a su discusión con Apel y Weber, señala finalmente Hinkelammert: “El ejemplo de la mentira que comenta Apel, hace aparecer el problema del rigorismo de las éticas de principios como asunto de algún viejo extraño, quien ya no está muy claro y tiene ideas absurdas. Nadie entenderá el rigorismo de Kant si se lo reduce a este ejemplo. Si partimos, en cambio, del ejemplo kantiano del depósito, se evidencia que su rigorismo no es una excepción extraña, sino sencillamente la opinión dominante de nuestra sociedad, es decir, la opinión

de los dominadores. Este rigorismo constituye también la ética capitalista de hoy. Si usáramos la expresión de Max Weber tendríamos que clasificar esta ética capitalista como una ética de la convicción sin responsabilidad. Así se hace comprensible la posición rigorista de Kant” (Ibid.: 248-249).

Frente a este rigorismo de la ética capitalista como *ética de la convicción sin responsabilidad*, Hinkelammert destaca: “Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de las concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: “una sociedad en la que quepan todos”. Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas” (Hinkelammert, F, Ibid.: 309-325, 311).

Quedan así emplazados el rigorismo ético y su universalismo, tanto en su matriz kantiana, como en su vigencia capitalista. A partir de este emplazamiento, procedemos a señalar relaciones y tensiones entre la ética del capitalismo como vigencia de la ética kantiana rigorizada que implica una *ética de la convicción sin responsabilidad* y la *ética de la responsabilidad* desde los movimientos sociales emergentes. Esta ética emergente que enfrenta al rigorismo de las instituciones desde la referencia de la vida concreta y hace posible el discernimiento del universalismo, es la que Hinkelammert elabora teóricamente y hace suya.

Argumenta Hinkelammert, arrojando claridad sobre el carácter fuertemente alternativo de la *ética de la responsabilidad* emergente desde los movimientos sociales en América Latina, que mientras los movimientos burgueses determinaron el proyecto de la sociedad burguesa desde los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado, derivado de la autonomía del individuo postulada de modo *a priori*, y los movimientos socialistas lo hicieron a su tiempo con el proyecto de sociedad socialista desde los

principios universalistas de la propiedad pública y la planificación central, derivado del carácter social del individuo, postulado de un modo análogamente *a priori*, el proyecto zapatista no propone principios universalistas de sociedad derivados de ningún postulado *a priori*, sino que el emergente *imperativo categórico* de “un mundo en el que quepan todos”, tiene el rango de “...un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universales de sociedad” (Ibid.: 312) que juzga sobre las instituciones, dictaminando la validez y la legitimidad de las que son compatibles con la inclusión de todos, así como la invalidez y la ilegitimidad de las que excluyen visiblemente sectores significativos de la humanidad.

El “...criterio universal de la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal” (Ibid.: 313). Lo distingue el hecho de no postular ningún deber ser en términos de la “buena vida”, sino simplemente el criterio respecto a que la de unos no debe impedir las de otros.

Hinkelammert pone explícitamente en tensión a este universalismo emergente alternativo con el universalismo kantiano. Afirma respecto de la fórmula zapatista “por un mundo en que quepan todos”: “...se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad –esto es, de la sociedad burguesa– por medio de una derivación puramente principalista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta” (Ibid.).

Antecedentes del imperativo categórico de la acción concreta en la línea del *dictum* zapatista, según la interpretación de Hinkelammert, se encuentran en el “no matarás” de la tradición profética, en la máxima de la tradición aristotélico-tomista del derecho natural por la que la buena vida de uno no debe hacer imposible la de otro y en Marx, quien en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, se refiere al “...imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Ibid.: 314).

Frente al universalismo del rigorismo de la ética kantiana, que totalizada como ética del capitalismo genera efectos destructivos sobre la vida humana y la naturaleza, el universalismo alternativo, sobre el criterio de la afirmación de la vida concreta. No se trata pues de una ética particularista ni anti-universalista: encuentra en la afirmación de todas y cada una de las expresiones de la vida humana que no impliquen la negación de otras, sea en la singularidad de sus individualidades, sea en la particularidad de sus culturas, el criterio para la formulación y rectificación de las instituciones, lo cual significa el sometimiento del formalismo del universalismo abstracto de fuerte impronta kantiana, al control del criterio materialista del universalismo concreto, pero de ninguna manera su negación.

Tal vez, la tensión del universalismo abstracto con el universalismo concreto, o de la *ética de la responsabilidad* por el mantenimiento del orden institucional –que de alguna manera es la versión weberiana de la ética kantiana–, con la *ética de la responsabilidad* por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto *co-responsables* en la realización de un *universalismo concreto*, pueda encontrar, en la profundización crítica de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy transgrede en su radicalización nihilista y anti-universalista los límites por ella misma establecidos, sus articulaciones constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una *ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad*, que solamente puede darse por la de todas y cada una de sus expresiones no excluyentes en términos de dignidad.

### Balance y perspectivas

Como lo adelantáramos en la Introducción, hemos cumplido sólo parcialmente la tarea sugerida por Santiago Castro-Gómez. En relación con lo aquí abordado, la vigencia de Kant en el pensamiento de Roig y en el Hinkelammert, tal vez puedan faltar aspectos de esa presencia que han escapado a nuestro estudio. Probablemente pueda profundizarse la reflexión sobre estas dos líneas de pensamiento y seguramente sea de interés elaborar las convergencias y tensiones que en relación a Kant pueden tener entre sí.

Habría que incluir también la consideración de la obra del “último” Dussel en la misma perspectiva, a la que no he procedido por no haber trabajado con ella suficientemente.

Excepto que personalmente pueda encontrar algún momento más o menos próximo para abordar lo que queda pendiente, o que otra persona se decida a hacerlo, la consideración de la vigencia de la filosofía de Kant quedará tal vez para cuando se cumplan trescientos años de su muerte.

Para entonces, me considero desde ya eximido de la responsabilidad de continuar la tarea.

### BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú, (2003), *Moralidad emergente y ética de la responsabilidad*, Ponencia a las “II Jornadas Uruguayas-Santafecinas, 2ª etapa”, Comisión “Responsabilidad” (en C.D.) Uruguay, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, 28-29 de agosto.
- \_\_\_\_\_, (1992), *Franz J. Hinkelammert: la dialéctica dominación-emancipación, la totalización del mercado y la constitución del sujeto liberador desde la resistencia de la vida corpórea en comunidad*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones (fotocopiado).
- Arendt, Hannah, (1993), *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Ardao, Arturo, (1983), *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_, (1963), “El historicismo y la filosofía americana” (1946), en: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.
- Castro Gómez, Santiago, (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, S.A.
- Hinkelammert, Franz J., (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- \_\_\_\_\_, (1984), *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed. (1990), San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- \_\_\_\_\_, (1977), *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª ed. (1981), San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.



- Kant, Immanuel, (1993), *Crítica del juicio*. Traducción de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 3° edición.
- \_\_\_\_\_, (1974), *Crítica de la razón práctica*, México.
- \_\_\_\_\_, (1948), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, (1974), *Obras Escogidas*, Tomo II, Moscú, Ed. Progreso.
- Roig, Arturo A., (2004), "Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional", en: *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, n° 0, México, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, EDIUNC.
- \_\_\_\_\_, (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, EDIUNC.
- \_\_\_\_\_, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE.