



Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y
Pensamiento Crítico

ISSN: 2610-8046

revistaencuentrosve@gmail.com

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt
Venezuela

Acosta, Yamandú

La condición humana como lugar de la crítica

Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y
Pensamiento Crítico, núm. 10, 2019, Julio-Diciembre, pp. 09-26

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt
Venezuela

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3240925>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=636369216001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La condición humana como lugar de la crítica.

The human condition as a place of criticism.

Yamandú Acosta

Universidad de la República

Montevideo, Uruguay

yamacoro49@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3240925>

Resumen

La tesis del artículo es que la “aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy” puede y debe elaborarse desde “la condición humana como lugar de la crítica”, problema que se focaliza. Para aproximarse al problema, se adopta la estrategia vazferreiriana de discernir cuestiones de palabras, de cuestiones, de hechos, a los efectos de que, una vez resueltas las primeras, sea posible hacerlo con las últimas. Así se suceden aproximaciones a los tópicos de “condición”, “condición humana”, “raíz”, “pensamiento” y “pensamiento crítico”. Este último tópico es aproximado en sentido genérico y luego en sentido específico. “La crítica desde la condición humana y la condición humana desde la crítica” cierra la reflexión de modo conclusivo, inevitablemente a través de palabras, aunque procurando aportar a dirimir el problema focalizado en el terreno de los hechos desde la territorialidad de nuestra América, aunque con legítima pretensión de universalidad.

Palabras Claves: Condición humana, pensamiento crítico, radicalidad de la crítica.

Abstract

The thesis of the article is that the “critical approach of the human condition in the Latin American context of today” can and should be elaborated from “the human condition as a place of criticism”, a problem that is focused. To approach the problem, the vazferreirian strategy of discerning questions of words from questions of facts is adopted, to effect that, once the former are resolved, it is possible to do so with the latter. Thus, approximations to the topics of “condition”, “human condition”, “root”, “thought” and “critical thinking” occur. The latter is approximated in a generic sense and then in a specific sense. “Criticism from the human condition and the human condition from the critic” closes the reflection conclusively, inevitably through words, although trying to contribute to resolve the problem focused on the terrain of events from the territoriality of our America, although with legitimate claim of universality.

Keywords: Human condition, critical thinking, radicality of criticism.

Recibido: 04/04/2019 Aceptado: 10/05/2019

Introducción

Se ensaya una exposición en torno al problema central de la convocatoria “Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy”.

Como lo hemos señalado en otros contextos de exposición y discusión, siguiendo a Mario Sambarino, de cuyas *Investigaciones sobre la estructura aporético dialéctica de la eticidad* (SAMBARINO, 1959) se están cumpliendo los cincuenta años de su publicación, queremos hacer algunos apuntes que pretendemos significativos en torno a un problema; entendiendo que mientras un “tema” es “un agrupamiento por semejanza de asunto, o por afinidad o contraposición de enunciados, de tesis reunidas bajo un título genérico, el cual indica un contenido compuesto de conexiones verbales o de relativas continuidades históricas” (SAMBARINO, 1976: 171), como por ejemplo cuando “se habla de “los grandes temas de la filosofía”, del “tema del hombre”, del “tema del mundo exterior”, del “tema de la sociedad y del individuo”, en cambio, un “problema” implica “la dificultad concreta que el pensar encuentra en determinado aspecto de sus contenidos, sea por incongruencia de conceptos, o por inadecuación con los datos, necesidad de rectificar enunciados o de gestar nuevos expedientes metódicos” (SAMBARINO, 1976: 171).

Además, el que nos ocupa, no solamente tiene el carácter de “problema”, sino que, dicho con más especificidad, es un auténtico problema filosófico: “un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural” (SAMBARINO, 1976: 172)

No obstante una cierta ambigüedad o equivocidad en la formulación “Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy”; en el espíritu de la misma puede registrarse que el de “la condición humana” no es un tema, sino un problema filosófico auténtico “*situado* en relación con la problemática radical” de nuestra “configuración histórico-cultural” en “el contexto latinoamericano de hoy”: ella se encuentra tensionada entre lógicas institucionales que respondiendo a lógicas estructurales y sistémicas transterritoriales de efectos globales y locales procuran construirla a su imagen y semejanza en una dirección, y

lógicas de resistencia a aquellas en lo que las mismas suponen de negación, exclusión, homogeneización, fragmentación, invisibilización, explotación y dominación como violencia estructural y sistémica institucionalizada, desde las articulaciones constructivas de las poblaciones territorializadas que trasuntan historicidad como posibilidad desde la condición humana en su diversidad de identidades, de imaginar, pensar y construir alternativas que supondrán disputar con éxito en términos de sustentabilidad -económica, social, política, cultural y fundamentalmente humana y ambiental- en el largo plazo, las instituciones y su espíritu, en cuanto mediaciones indispensables para la afirmación y reproducción de la condición humana, a las estructuras y sistemas transterritoriales dominantes.

Es la tesis de esta aproximación, que la raíz del pensamiento crítico en América Latina hoy –como en cualquier otro lugar y tiempo, aunque de un modo específico- radica en la condición humana propiamente tal –que esta aproximación apuntará a discernir. Que no obstante ser *a priori* respecto de las construcciones deformantes y destructivas que de ella hacen las lógicas institucionales cuando se totalizan en el espíritu de las lógicas estructurales y sistémicas transterritoriales con las que el *statu quo* de la globalización capitalista en curso procura reproducirse, profundizarse y consolidarse; se manifiesta *a posteriori* al experimentar esos efectos de negación, invisibilización y destrucción.

La “condición humana” propiamente tal, es pues “la raíz del pensamiento crítico”, lo cual asegura la “radicalidad de la crítica”, consistente como se sabe, en pensar los problemas desde la raíz.

El “pensamiento crítico” en los términos de una “crítica radical” no es entonces un pensamiento cuya intención y proyección sea la destrucción, sino el ejercicio de pensamiento intencionalmente portador de responsabilidad constructiva al señalar la insustentabilidad de las lógicas estructurales y sistémicas totalizadas por la mediación de instituciones subordinadas a su orientación de sentido que hoy desgobiernan el planeta, así como los criterios de referencia para la construcción de las alternativas y la puesta en práctica de las alternativas mismas.

De esta manera, la presente exposición procura responder al que inter-

preta como espíritu de la propuesta, invirtiendo en cierta medida la fórmula de la misma o, mejor aún, encontrando en ella la inspiración para entender que “la aproximación crítica de la condición humana en la América Latina de hoy” no puede hacerse –al menos con radicalidad- sino desde la condición humana misma.

De realizar algunas conjeturas en esa dirección se trata.

Cuestiones de palabras y cuestiones de hechos

Carlos Vaz Ferreira, puso los mejor de sus esfuerzos en enseñar a “bien pensar, sentir y actuar”(ARDAO, 1956 y 1961)¹. Uno de los productos más logrados y reconocidos de ese esfuerzo es su *Lógica viva* de 1910 (VAZ FERREIRA, 1963).

En esta obra, entre las falacias o paralogismos que analiza e ilustra “con muchos ejemplos, tomados no sólo de la ciencia, sino de la vida corriente, de las discusiones diarias” (VAZ FERREIRA, 1963:15); queremos ahora recordar especialmente las “cuestiones de palabras y cuestiones de hechos” (VAZ FERREIRA, 1963: 74-89) que nos advierten de manera sencilla a distinguir los dos tipos de cuestiones para evitar confundirnos y enredarnos en cuestiones de palabras, conspirando no intencionalmente contra nuestra eventual intención de discutir cuestiones de hechos.

Descontando que, siendo las palabras, una indispensable mediación para la representación y discusión de los hechos, pero con la conciencia de que pueden encerrar inadecuación con distintos efectos respecto de los mismos, una medida terapéutica básica es la de aclarar su significado y sentido, como condición para referirse de la mejor manera posible a los hechos, no obstante las inadecuaciones subjetivamente experimentadas entre el pensamiento y el lenguaje y las objetivamente existentes entre las palabras y los hechos.

1 Escribe Arturo Ardao: “el Vaz Ferreira educador no puede explicarse sin el Vaz Ferreira filósofo, desde que toda su obra educacional ha sido dirigida desde el centro o núcleo filosófico de su personalidad; y por otro lado, que lo más original de su obra en el campo de la filosofía, ha tenido por esencial objetivo educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar” (ARDAO, 1956: 46 y 1961:18).

Tal vez el contexto actual, en que la globalización se hace particularmente visible a través de una pandemia, nos sensibiliza especialmente para adoptar una estrategia terapéutica preventiva.

Condición y condición humana

Comencemos por “condición”. Desde que estas reflexiones se inscriben explícita e inevitablemente en el marco de la “filosofía de lengua española” (ARDAO, 1963), resulta oportuno comenzar por tomar nota del significado de esta palabra en un diccionario de uso del español, como el de María Moliner.

Leemos como primera acepción: “condición (del lat., *conditio*, *ōnis*) Modo de ser naturalmente de una cosa o un género de cosas: `es propio de la condición del león ser fiero. La sociabilidad es propia de la condición humana.”(MOLINER, 2007: 747).

Si pasamos a un vocabulario técnico de la filosofía escrito originalmente en otra lengua, como lo es el dirigido por André Lalande, encontramos: “Modo de ser de una cosa o de una persona; y, en particular, situación social”, añadiendo inmediatamente que se trata de un “Término vago, al que el uso da, sin embargo, en ciertas expresiones un sentido muy preciso” (LALANDE, 1966: 173), ejemplificando algunos de esos sentidos precisos posibles: “Ej. La condición de los esclavos en Roma (conjunto de derechos y deberes pertenecientes a los esclavos en Roma según las leyes y las costumbres). – Un hombre de condición (es decir, de una posición social que lo coloca fuera del vulgo), etc.” (LALANDE, 1966: 174).

Analizando brevemente los registros del significado de la palabra “condición” explicitados, advertimos inicialmente una identidad básica a partir de la cual se pueden apreciar otros diferentes que bien pueden leerse en términos de complementariedad, desde que no hay entre ellos oposición o contradicción².

2 Tenemos presentes los análisis de Carlos Vaz Ferreira sobre los “errores de falsa oposición”, que consisten en “...*tomar por contradictorio lo que no es contradictorio*; en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esa falacia, la muy común que consiste en *tomar lo complementario por contradictorio*, no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante”. (VAZ FERREIRA, 1963: 21).

En los dos casos, “condición” es definida como “un modo de ser”. En ambos también, ese “modo de ser” puede referirse a “una cosa”.

En el primer caso el “modo de ser” remite a la naturaleza tanto de “una cosa” como de “un género de cosas”, por lo que hipotéticamente es propio tanto de lo individual y concreto como de lo genérico y abstracto. De esta manera lo individual y concreto representa a lo genérico y abstracto, por lo que cuando se afecta la “condición” en lo individual y concreto, se lo hace en lo genérico y abstracto.

En el segundo caso, el “modo de ser” en que la “condición” consiste, además de poder predicarse de “una cosa”, puede hacérselo también de “una persona” y, muy “en particular” se aplica a “situación social”.

En el primer caso se ejemplifica con “la condición humana”, señalándose “la sociabilidad” como su elemento identificador.

En el segundo caso, pareciendo suponer “la sociabilidad” como constitutiva de la “condición humana”, se descende implícitamente de la universalidad del “género” –al que no ha habido explícita referencia- a la especificidad y relatividad de la “situación social” – que implicaría una “condición social”, que no obstante la vaguedad del término “condición”, adquiere significados definidos y diferentes, en expresiones en los que aquél el mismo significante resulta resignificado.

La aproximación con intención terapéutica preventiva a la palabra “condición” tanto en el uso del español como en el vocabulario técnico y crítico de la filosofía, nos ha instalado en la de “la condición humana”.

“Condición humana” no es –para nosotros- un término, sino una expresión que ninguna de las fuentes hasta aquí utilizadas para presentar y precisar el significado de la palabra “condición”, considera.

Recurrimos entonces a otra que se inscribe en la misma tradición cultural en la que el “Vocabulario” dirigido por André Lalande es un clásico. Se trata ahora de la obra *La filosofía*, dirigida por André Noiray (NOIRAY: 1974). Leemos en ella sobre “condición humana”:

“Este término estuvo vinculado primeramente a la aparición del cristianismo,

y designó el conjunto de hombres unidos por una misma característica, la del pecado, o también la de ser criaturas salidas del mismo dios. Anteriormente, la noción carecía de sentido, puesto que cada raza pretendía realizar la verdadera humanidad, siendo las demás “bárbaras” o cualitativamente distintas. El término fue popularizado durante el Renacimiento: “cada hombre lleva en sí la forma de la condición humana” (Montaigne: *Ensayos*). En la filosofía contemporánea designa los caracteres comunes a todos los hombres, lo que se llamaba naturaleza humana. Es el título de una novela de Malraux, y la expresión la utilizan a menudo Sastre y Camus. La dificultad consiste en que esta generalización, que no quiere ser referencia a la universalidad abstracta o a una idea eterna del hombre, reemplaza las más de las veces esas nociones tradicionales por conflictos generales: lo eterno y lo efímero serían la esencia de esta condición, o el destino y la libertad. Estos conceptos trágicos, heredados sobre todo del teatro y la mitología griega, enmascaran tal vez lo que las ciencias tienden a definir como las condiciones mínimas de la existencia: la condición humana no sería la referencia privilegiada, sino más bien el sistema de producciones e intercambios dentro del cual se inscribe la noción de humanidad: leyes de producción que determinan el modo de existencia, leyes de lo imaginario y lo simbólico. En este sentido, la condición humana no se definiría por referencia a la experiencia vivida y a las proyecciones que engendra (por ejemplo lo trágico, heredado de una tradición cultural), sino con relación a las leyes del Edipo y de la producción de la vida, estigmatizada de golpe por una ruptura entre lo real y la ideología (Marx), entre lo real y el fantasma (Freud y Lacan).” (NOIRAY, 1974; 71-72).

Raíz

Respecto de “raíz”, María Moliner aporta como quinta acepción que parece atinente a nuestro campo de análisis, la siguiente: “Causa u origen de alguna cosa no material” –y ejemplifica: ‘la raíz del mal’ (MOLINER, 2007: 2477).

Por su parte, el vocabulario dirigido por André Lalande dice: “Imagen frecuente en el lenguaje filosófico, desde la antigüedad, y que casi ha perdido por el uso su carácter metafórico” y, luego de ejemplificar lo enunciado con un texto de Schopenhauer, agrega como crítica: “Esta palabra sirve de sinónimo amplio a los términos causa, principio, origen, etc. Da lugar por consiguiente, a los mismos equívocos, y además puede conducir a confundirlos entre sí” (LALANDE, 1966: 843).

Pensamiento y pensamiento crítico

Nos referiremos a la “crítica” en su especificación como “pensamiento crítico”, recordando como éste identifica genéricamente a la filosofía en tanto que tal y específicamente a aquella tradición que en la modernidad

se asume explícitamente bajo dicha adjetivación.

En cuanto a “pensamiento”, María Moliner consigna inicialmente: “Acción y efecto de pensar: ejercicio de la mente” (MOLINER, 2007: 2243), señalando respecto de “pensar”: “Formar y relacionar ideas: ‘El oficio del filósofo es pensar’ (MOLINER, 2007: 2243) ·

Del vocabulario filosófico dirigido por André Lalande, extraemos las siguientes acepciones de “pensamiento”: “Más ordinariamente, se dice de todos los fenómenos cognitivos (por oposición a los sentimientos y a las voliciones)” y “En el sentido más propio se dice del entendimiento y de la razón, en cuanto permiten *comprender* lo que constituye la materia del conocimiento, en cuanto realizan un grado de síntesis más elevado que la percepción, la memoria y la imaginación” (LALANDE, 1966: 750).

En cuanto “pensamiento crítico” es una expresión, tampoco encontramos para ella una entrada en ninguna de las obras de referencia consultadas, aunque sí para la palabra “crítico”, con lo que asociando los significados de esta con los de “pensamiento”, sin descuidar que el significado de un a expresión no es mero resultado de la asociación de los significados de las palabras que la constituyen, sino que ella tendrá un sentido propio en su condición de expresión, nos aproximaremos razonablemente -a nuestros efectos terapéuticos iniciales- a los significados básicos de “pensamiento crítico”. En este sentido el vocabulario dirigido por Lalande nos allana el camino al proponer como primera acepción para “crítico” la que se inscribe en el significado de la expresión “espíritu crítico”: “*Esprit critique* (en buen sentido): el que no acepta ninguna afirmación sin interrogarse ante todo sobre el valor de esta afirmación, tanto desde el punto de vista de su contenido (crítica interna), como desde el punto de vista de su origen (crítica externa)”(LALANDE, 1966: 750).

Recordemos que –vazferreirianamente- nos hemos propuesto aclarar inicialmente las cuestiones de palabras para allanar nuestro discurrir hacia las cuestiones de hechos.

Hemos efectuado en ese sentido un recorrido preliminar de carácter propedéutico en el cual hemos presentado y asumido como base para nuestra reflexión los significados de los términos y expresiones contenidas

en nuestro título, establecidos en obras de referencia como lo son, diccionarios de la lengua española y vocabularios filosóficos.

Comenzaremos por la expresión final de nuestro título y por lo tanto de nuestro asunto y la argumentación que desarrollaremos nos llevará de un modo necesario a la cuestión de la “condición humana” como su “raíz” y ello justificará, dada la constitutiva radicalidad del pensamiento crítico, el discernimiento actual de la condición humana desde América Latina con la consecuente superación crítica de las negaciones de la condición humana, llevadas eventualmente a cabo en nombre de su afirmación.

El pensamiento crítico en sentido estricto

Es de sentido común entender, como lo hemos recogido, que “pensamiento” es tanto la “acción” como el “efecto” de la misma, “pensar”, es la actividad ésta que consiste en “formar y relacionar ideas”, actividad que identifica al “oficio del filósofo”.

Complementariamente, está también instalado en la tradición de este oficio así como en la percepción más o menos ilustrada que del mismo se tiene, que quien lo ejerce adecuadamente lo hace invariablemente desde el *esprit critique* que Sócrates ejemplificó paradigmáticamente. Cuando el filósofo ejerce su oficio de un modo cabal, tanto la “acción” –el filosofar– como el “efecto” o producto de la misma, tendrán inevitablemente un carácter “crítico”, porque este hace a la identidad tanto del pensar filosófico como del pensamiento filosófico propiamente tal. Si esta nota esencial de criticidad no está presente, entonces bajo el rótulo de filosofía estaremos consumiendo o produciendo otra cosa.

No obstante la filosofía es esencialmente crítica -y si no lo es, no es filosofía- en la tradición occidental, la condición crítica es asumida explícitamente en la modernidad y fundamentada por Kant en su criticismo o filosofía crítica. Justamente en lo atinente a la humana razón y sus capacidades de conocimiento, la filosofía crítica viene a marcar críticamente distancias tanto con el dogmatismo racionalista como con el escepticismo empirista, ofreciendo una fundamentación coherente acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano así como de sus límites, es decir un conocimiento de validez universal en las ciencias, así como

fundamentos de análoga significación para el universalismo ético, que más allá del conocimiento nos instala en el plano de la acción.

Superar el escepticismo y el dogmatismo, fundar el universalismo teórico y práctico, son líneas maestras del programa kantiano, una filosofía que asume la crítica como su señal de identidad y que la ejerce con toda la radicalidad posible sobre la tradición filosófica en su conjunto y más específicamente sobre la de la modernidad que llega hasta ella.

Pero su radicalidad remite a su raíz que es entonces el “origen” o “causa” de esta “cosa no material” que es la construcción filosófica, raíz que siendo inevitablemente la “condición humana”, resulta sustituida por la trascendentalización y totalización de aquél aspecto que el pensamiento crítico ha construido como “efecto” o producto de su propio ejercicio, el “sujeto trascendental”, que no obstante aportar importantes discernimientos sobre la “condición humana”, tal vez termina desplazándola y ocupando su lugar. El efecto de tales trascendentalización, desplazamiento y ocupación parece consistir en que la afirmación de lo universal humano en cada individuo humano en la figura de la razón pura, bajo la intención de fundamentar universalismo incluyente, parece implicar no intencionalmente un universalismo abstracto y excluyente.

Superar el escepticismo y el dogmatismo tanto en el plano del conocimiento como en el plano moral, no obstante las limitaciones o deformaciones no intencionales de la pretensión, sin dejar de tener a la vista los insoslayables aportes de la misma, dicen acerca de la efectiva identidad de la filosofía de Kant como pensamiento crítico cuyo sentido más propio a nuestro juicio, es el que en el contexto latinoamericano de hoy registra Franz Hinkelammert, cuando escribe:

“Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico, La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual la crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (HINKELAMMERT, 2007: 278).

Es este sentido de “pensamiento crítico” que queremos desarrollar, argumentando en relación a nuestro auténtico problema filosófico de la condición humana como raíz del mismo que hace a la radicalidad de su crítica

y discernimiento crítico-constructivo de las negaciones de la condición humana en curso, sea en nombre del humanismo como del anti-humanismo, para poner en escena las expresiones afirmativas de la condición humana, que porque implican humanización, implican emancipación y por lo tanto, alternativas.

La crítica desde la condición humana y la condición humana desde la crítica

En la tradición del pensamiento latinoamericano, tal vez ninguna fórmula exprese la condición humana propiamente tal, trascendiendo todas las construcciones reductivas, parciales, negadoras, invisibilizantes o excluyentes que de la misma se han dado en la historia de la humanidad, con capacidad de interpelarlas críticamente, así como a las institucionalidades³ funcionales a las señaladas reducción, parcialización, negación, invisibilización y exclusión, como la enunciada por José Martí en su célebre texto *Nuestra América* de 1891, cuando dice: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país”(MARTÍ, 1992: 483)⁴.

La “condición humana”, -esa cuya forma cada ser humano lleva en sí según la entendió Montaigne-, es la condición natural del ser humano constitutiva de todos los seres humanos sin excepción, que atraviesa todas las condiciones histórico-socio-culturales, incluidas las correspondientes institucionalidades en que el ser humano pueda encontrarse como condición de posibilidad de las mismas, que Martí identifica con la categoría “hombre natural”.

Por supuesto que esa condición categorial y real del “hombre natural” en Martí, afirma la humanidad y por lo tanto la corporalidad y espirituali-

3 Con Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, entenderemos que “toda institucionalidad es administración de la relación vida/muerte”, que las “institucionalidades” son las que “engloban al conjunto de las instituciones parciales” y “contienen los criterios de ordenamiento de las mismas” (HINKELAMMERT y MORA JIMÉNEZ, 2009: 604).

4 Arturo Andrés Roig ha efectuado en “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (ROIG, 2001: 69-88) una valiosísima reflexión sobre este punto a la que seguramente le debemos mucho en esta aproximación.

dad humanas de aquellos a quienes el discurso colonialista del Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (HEGEL, 1980) había puesto en entredicho al estigmatizarlos como los “naturales” del Nuevo Mundo que, reducido a geografía sin espiritualidad (HEGEL, 1980: 169-177), era concebido como un espacio vacío destinado a ser receptor del espíritu europeo, con lo que aquellos “naturales” si no “fallecían” frente al “soplo” de aquella espiritualidad, se beneficiarían de ella, ingresando al círculo de la humanidad y por lo tanto al de la historia universal que no consistía sino en la universalización de un modo de producir socialmente la vida que por sus características no podía quedar contenido dentro de las fronteras europeas.

La condición “natural” que el discurso colonialista de Hegel había puesto al servicio de la legitimación del proyecto colonial, es resignificada por el discurso emancipador de Martí y puesta al servicio del proceso del proyecto de emancipación.

Pero no obstante su especificidad histórica para la emancipación en nuestra América en aquél contexto, la condición categorial y real del “hombre natural en cuanto condensa lo universal de la condición humana que atraviesa toda relatividad histórico-socio-cultural, aporta a la emancipación humana universal, esto es, para todo tiempo y lugar.

En esa síntesis magistral de Martí, la condición del “hombre natural” que negado en su “dignidad” se siente “indignado”, pone en escena la condición humana propiamente tal, que es *a priori* respecto de toda construcción intelectual, contractual o institucional de la misma, y que al ser afectada en esa, su inherente y constitutiva “dignidad” “natural”, reacciona y actúa en defensa de la misma, para lo cual, lejos de ampararse en las instituciones o en la administración de las mismas que ejemplificadas en la “justicia” responden a otras necesidades que no son las “del país” y que en definitiva son las que lo desconocen en su “dignidad” “natural”, las “terribles”.

La del “hombre natural” como categoría antropológica, recoge lo más inexcusablemente constitutivo de la condición humana, frente a todas las reducciones e ilegítimas trascendentalizaciones de esta condición humana, como la operada por la tesis de Aristóteles al enunciar que el hombre es un

animal político, y que si no lo fuera sería menos que un hombre, un bruto o más que un hombre, un dios”⁵, que bajo la apariencia de definir la condición humana universal, universaliza en los términos de la lógica fundante de occidente la condición humana privativa de los varones, griegos, adultos y libres, excluyendo de la condición humana al resto cualitativamente diferente y cuantitativamente mayoritario de las humanidades.

La transformación operada por la cristiandad sobre la visión de la condición humana del cristianismo originario que había desplazado el lugar de dicha condición humana de la polis en tanto microcosmos en el macrocosmos natural eterno, a la comunidad articulada por el amor-*ágape*⁶ que ha configurado una revolución antropológico-teológica que se ha expresado como emergentes rebeliones hasta el presente, a través de la helenización del cristianismo que puso a la ley por encima del ser humano como sujeto, tuvo su continuidad pero en términos secularizados que la presentaron como ruptura, en el *ego cógito* cartesiano cuya libertad implicó el sometimiento a las leyes universales de la razón, sometimiento que fundamentó filosóficamente a la modernidad y hipersecularizándose en la posmodernidad con la transformación del sujeto pensante en un individuo calculante, para quien, así como para aquél Dios era la garantía de la verdad de sus intuiciones claras y distintas y de la virtud de las buenas acciones, el mercado lo es de la racionalidad de sus decisiones, por lo que se somete a sus leyes: de “el buen cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” a “el buen competidor en el mercado obra bien y deja el resultado en manos del mercado”.

El “hombre natural” es lo absolutamente otro respecto del “yo pensante” o del “individuo calculante”, que son lo absolutamente otro respecto de la efectiva condición humana universal en los términos del universalismo concreto del género humano sobre la referencia de los individuos concretos que lo constituyen.

La condición humana natural- corporal, sin dejar por ello de ser también espiritual, implica para toda afirmación que no sea una negación, la disponibilidad de valores de uso, en tanto son condición de su reproducción “...un hombre que es incapaz de pasar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios” (ARISTÓTELES, 1967: 1413).

⁶ *Agape*: “comunidad”.

ción como humanidad, como sociedades, como comunidades y como individualidades, y, por lo tanto integración de todos/as y cada uno/a, en el circuito de producción y consumo, lo cual supone relaciones de producción que sean compatibles con la racionalidad reproductiva en que la naturaleza corporal humana y la naturaleza corporal no humana están involucradas, por lo que no hay afirmación sostenible de la condición humana que pudiera comprometer la racionalidad reproductiva humanidad-naturaleza.

El criterio para la justicia y su administración, según surge del texto de Martí, debe ser el de “las necesidades patentes del país”. La tesis pone en escena que la condición humana expresada en la del “hombre natural” con su dignidad constitutiva, supone para su efectivo reconocimiento el de su condición de sujeto de “necesidades”, las que son las del “país”, esto es del espacio histórico-geográfico y jurídico-político en que las “necesidades” de todos y cada uno deben satisfacerse, tesis en la que el desliz hacia el relativismo cultural o el relativismo individual puede neutralizarse sobre la explicitación subyacente del ser humano como “necesitado”, condición del “hombre natural” que es condición antropológica universal.

Claramente, la justicia del mercado, que es la de un sistema desterritorializado, es administrada de acuerdo a sus propias necesidades relativas a la acumulación de capital que afirmadas como la única racionalidad que no admite alternativas cuando se totaliza como acontece en el curso de la globalización en curso, arrasa con “las necesidades patentes del país”, cometiendo injusticia sobre los seres humanos territorializados en nombre de una justicia superior e inapelable: *fiat iustitia, pereat mundus*⁷.

Es al interior de ella que se desarrollan prácticas de justicia distributiva que encuentran en sus respectivas teorías de “la justicia acumulada en los libros” sus discursos de legitimación, así como aquellos que abandonando la referencia de las “necesidades” que hacen a lo esencial de la condición humana universal concreta por la referencia al sujeto humano como “necesitado”, superponen a aquellas las “capacidades” y las “habilidades” a las que potencian como “capabilidades”, que al resignificar aparentemente a la condición humana al interior de las teorías del “capital humano” – y sus derivadas “capital social” y “capital cultural”–, podrían terminar legitimando la vida del capital como criterio, sentido y límite para una

⁷ “Hágase justicia aunque perezca el mundo”.

tendencialmente imposible afirmación y expansión de la vida humana, si acreditamos la creciente vigencia de una de las tesis que Marx formuló en *El Capital*: "...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación social del proceso de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre" (Marx, 1972: 424).

Martín Heidegger, considerado el último gran metafísico de la filosofía europea continental del siglo XX, afirmó que la realidad humana, tal como una reflexión filosófica lúcida nos la revela, es la de un "ser para la muerte". Condensaba en esa fórmula sobre la condición humana, la fundamentación de una cultura que hace de la muerte la última instancia de la vida, que como no se puede vencer invita a la resignación frente a su inevitabilidad, legitimada como sentido de la vida humana por una reflexión legitimante, dada la pretendida lucidez filosófica de la misma.

Desde América Latina, en sinergia con la tesis martiana sobre la condición humana del "hombre natural" en cuyas implicaciones para nuestro contexto actual hemos examinado, Franz Hinkelammert, -a quien considero uno de los más importantes pensadores críticos de la actualidad-, ha desarrollado desde la década de los '70 del siglo XX una considerable obra que se despliega y profundiza hasta el presente, en la que su lúcida reflexión transdisciplinaria teológico-económico-filosófica revela, en visible antagonismo con Heidegger, que la realidad del ser humano en tanto ser viviente es la de un *ser para la vida*, fundamentando una contracultura que hace de la vida la última instancia de la vida que invita a expulsar la muerte, no obstante ella sea inevitable y justamente por tener conciencia de esa inevitabilidad.

Escribe Hinkelammert:

"Si la muerte es la última instancia de toda ley o institucionalidad, no se sigue que sea la última instancia de la vida humana. La última instancia de la vida humana es esta vida misma. Pero no se puede vivir fuera de la caverna de las instituciones, cuya última instancia es la muerte. En este sentido son administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en la lógica de la cual no se puede vivir tampoco". "Preguntamos por lo tanto, ¿qué otro mundo puede ser posible? Sintetizando, yo diría: Expulsar la muerte, cuya presencia es inevitable. Expulsarla aunque su presencia sea inevitable" (HINKELAMMERT, 2007: 257).

"Expulsar la muerte que es inevitable. No es un proyecto, sino la idea regulativa

del cambio. Sintetiza a su manera algo como el: otro mundo es posible. Otro mundo es posible, y otro mundo consiste en muchos mundos en el mundo. Así pues, se trata de un mundo que contiene muchos mundos. Otro mundo es el mundo, en el cual caben todos los seres humanos, por lo tanto, la naturaleza también. Porque el ser humano es un ser natural” (HINKELAMMERT, 2007: 258)

Esa tesis de que “otro mundo es posible” en torno a la que movimientos sociales e intelectuales se han activado localmente y autoconvocado y proyectado globalmente en los Foros Sociales Mundiales desde su primera edición en Porto Alegre, que haciendo suyo el *dictum* zapatista lo han concebido como “un mundo en que caben muchos mundos”, objetiva la radicalidad de la crítica desde la condición humana propiamente tal, que es al mismo tiempo la referencia para la imaginación, pensamiento y construcción de las alternativas.

Siendo la “condición humana” raíz de la crítica, como se hace manifiesto en esta contracultura emergente desde América Latina que le disputa desde las territorialidades la hegemonía a la cultura dominante de la racionalidad mercantil desterritorializada y totalizada, es también la raíz de las alternativas que hace que estas sean posibles. Así lo argumenta Hinkelammert :

“Entiendo aquí *conditio* humana de una manera específica, que no coincide necesariamente con otras maneras de definirla. Me refiero a la *conditio* humana en el sentido de la contingencia del mundo que expresa a la vez la mortalidad de todo ser viviente. Si imaginamos mundos sin muerte, estamos imaginando mundos también sin contingencia. Tales mundos son mundos más allá de la *conditio* humana. En todo pensamiento mítico abundan imaginaciones de tales mundos sin la muerte. (...) Todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio* humana, construye mundos más allá de la *conditio* humana y vuelve a la realidad desde estos mundos contruidos. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano está atravesado por este tipo de reflexión trascendental. Trascendental en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la *conditio* humana, es decir, más allá de la muerte” (HINKELAMMERT, 2007: 95).

Mundos sin muerte no son humanamente factibles. No obstante es condición humana la imaginación y el pensamiento de los mismos, que es imaginación y pensamiento de carácter trascendental

Querer realizarlos, implicaría incurrir en la ilusión trascendental de pretender hacer posible lo humanamente imposible.

No obstante, imaginarlos y pensarlos, es la condición trascendental

para luchar contra la muerte en el mundo efectivamente existente y en particular contra la cultura de la muerte y sus discursos legitimatorios, a través de la construcción de otro mundo posible.

En este sentido, el otro mundo que es posible, el otro mundo que consiste en un mundo en el que caben muchos mundos, el otro mundo que es la alternativa a un mundo que se afirma sin alternativas y se revela como tendencialmente imposible; a la luz de la imaginación trascendental de un mundo sin muerte, será un mundo en el que todos puedan vivir en el sentido que, aunque el crimen o el asesinato sigan siendo posibles, en cambio, no estarán en él legitimados.

Bibliografía

- ARDAO, Arturo (1956) *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE.
- ARDAO, Arturo (1961) *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- ARDAO, Arturo (1963) *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.
- ARISTÓTELES (1967) *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich (1980) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad.
- HINKELAMMERT, Franz (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Costa Rica, Editorial Arlekin,
- HINKELAMMERT, Franz y MORA JIMÉNEZ, Henry (2009) *Hacia una economía para la vida. Preludio para una reconstrucción de la economía* Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, Casa de la Amistad Colombo-Venezolana.
- LALANDE, André (Dir.) (1966) *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo.
- MARTÍ, José (1992) *Nuestra América*. En *Obras Escogidas*, Tomo II, La Habana, Editora de Ciencias Sociales.
- MARX, Carlos (1972) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, México; quinta reimpresión, FCE.

MOLINER, María (2007), *Diccionario de uso del español*, Buenos Aires, Gredos, Del Nuevo Extremo.

NOIRAY, André (Dir.) (1974), *La filosofía*, Bilbao, Ediciones Mensajero.

ROIG, Arturo Andrés (2001) *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, La Universidad del Zulia.

SAMBARINO, Mario (1959) *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República.

SAMBARINO, Mario (1976) “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, en *id. et. al. La filosofía actual en América Latina*, México Grijalbo, 165-181.

VAZ FERREIRA, Carlos (1963) *Lógica viva*, Montevideo, Homenaje de la cámara de Representantes del Uruguay, IV, 1963.