

## TÓPICOS UTÓPICOS E IMPERATIVOS LIBERADORES DESDE NUESTRA AMÉRICA

*Utopian topics and liberating imperatives from our America*

pp:29-40

### 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.4395201>

### Resumen

En la primera parte de la exposición se abordan tres tópicos utópicos liberadores: Sujeto, Transmodernidad e Interculturalidad. En la segunda, se consideran tres imperativos categóricos liberadores. Dos de la modernidad europea, el de Kant de 1785 en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres y el de Marx de 1844 en su Introducción a la «Crítica de la Filosofía del Derecho» de Hegel. Un tercero por cuya mediación los anteriores pueden ser resignificados desde la transmodernidad nuestroamericana, el de Martí de 1891 en Nuestra América. Se concluye en la hipótesis del potencial liberador que de la articulación de estos tópicos e imperativos, puede esperarse desde y para nuestra América y para el mundo.

**Palabras clave:** Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad, Imperativos categóricos, Kant, Marx, Martí, Modernidad, Liberación.

### Abstract

In the first part of the exposition, three liberating utopian topics are addressed: Subject, Transmodernity and Interculturality. In the second, three categorical liberating imperatives are considered. Two of the European modernity, that of Kant of 1785 in the Foundations of metaphysics of customs, and that of Marx of 1844 in his Introduction to the «Critique of the philosophy of Law» by Hegel. A third party through whose mediation the above can be redefined from our American transmodernity, that of Martí in 1891 in Our America. It is concluded in the hypothesis of the liberating potential that from the articulation of these topics and imperatives, can be expected from and for our America and for the world.

**Key words:** Subject, Transmodernity, Interculturality, Categorical imperatives, Kant, Marx, Martí, Modernity, Liberation.

## INTRODUCCIÓN

La exposición se estructurará en dos partes.

La primera dedicada a tres tópicos utópicos liberadores. A saber: Sujeto, Transmodernidad e Interculturalidad.

La segunda a tres imperativos categóricos liberadores, dos desde la modernidad europea – de Kant y Marx- y uno desde la transmodernidad nuestroamericana, de Martí.

Se cerrará con una breve conclusión.

## TÓPICOS UTÓPICOS LIBERADORES

*Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad* son tres ausencias presentes –que se hacen presentes como ausencias– en el orden imperante del totalitarismo del mercado que a nivel global se ha venido construyendo, desde la crisis de acumulación capitalista de los años setenta del siglo XX.

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

*Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad* son ausencias presentes, como efecto de la negación que sobre ellas operan en las sinergias de su afirmación el Mercado Total, la Modernidad / Posmodernidad y la Monoculturalidad/ Multiculturalidad que a ellas corresponden.

El Mercado Total desplaza al ser humano –a la humanidad- como *Sujeto* y decide de un modo supuestamente automático e incontrolable sobre su vida y su muerte.

La Modernidad desde su dualismo sujeto – objeto en nombre de un sujeto abstracto mistificado – que del *alma* en el racionalismo cartesiano, deviene en el Mercado del neoliberalismo hayekiano - niega al sujeto concreto –que es corporal y por lo tanto también natural– y a la naturaleza, reduciendo a uno y a otro a la condición de objeto en el carácter de mercancía.

El *Sujeto concreto* –ser humano / naturaleza–, se ve así reducido por el sujeto abstracto a objeto de conocimiento en términos de racionalidad teórica, pero también de transformación en términos de racionalidad técnica, de dominación en términos de racionalidad política y de explotación (como “recurso”), en términos de racionalidad económica.

La Modernidad, desde la escisión sujeto – objeto, concibe esa relación ser humano – naturaleza como emancipación del primero respecto de la segunda –que eventualmente incluye a los indígenas en cuanto portadores de “una cultura natural, que habría de perecer tan pronto el espíritu se acercara a ella” (HEGEL, 1980: 171),

según dictaminada Hegel en sus *Lec- ciones sobre la filosofía de la historia universal*, dando lugar por lo tanto a un proyecto de conocimiento, transformación, dominación y explotación y aún de exterminio, que pretende legitimarse como proyecto y proceso de emancipación en cuanto el espíritu que viene de Europa desplegará la libertad sobre la mera naturaleza del Nuevo Mundo, vacía de espíritu hasta la llegada del conquistador.

En la lectura más complaciente del proyecto y su realización, podría acordarse que es de emancipación humana, pero en los términos de un universalismo abstracto –limitado y excluyente–, en que la emancipación de unos –quienes como sujeto generan el proyecto e impulsan el proceso de su implementación–, implica la dominación y la explotación –aún de exterminio, recalcamos- de otros, los *naturales* de Hegel que no son sino extensión de la naturaleza a quienes el sujeto ha colocado en el lugar del objeto conjuntamente con la naturaleza que es el lugar de toda alteridad.

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

En el marco de esa crisis de acumulación capitalista de los '70 del siglo XX, que los poderes fácticos desencadenados resuelven en favor de los intereses del capital desterritorializado

y en contra de los de la reproducción de la vida –de la vida humana y de la naturaleza– territorializada, instalando al Mercado y desplazando a la humanidad del lugar del Sujeto; el relato de emancipación de la Modernidad y su universalismo abstracto, limitado y excluyente, entran en una crisis, la que fáctica, simbólica y discursivamente se resuelve en la emergencia de la *Posmodernidad*.

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

*Posmodernidad* no es entonces alternativa a la *Modernidad*, sino continuación de la misma por profundización de los ejes nihilista y anti-universalista, que en ella están invisibilizados por su promesa de emancipación humana universal, al renunciar a esta y hacer evidente el carácter abstracto, limitado y excluyente del universalis-

mo, prohiendo emancipaciones particulares y fragmentarias aquí y ahora que -eventualmente de un modo no intencional-, resultan funcionales a las lógicas de objetivación, dominación y explotación que tienen su referencia en el *Mercado total*.

*Transmodernidad* refiere a lo que la *Modernidad / Posmodernidad* ha (des) calificado como «premodernidad», que por lo tanto las antecede en el tiempo, pero las acompaña espacio-temporalmente desde 1492 hasta el presente, como su condición de posibilidad y que en cuanto trascendentalidad inmanente a ese largo proceso, refiere a una dimensión cultural que, hacia el futuro –no ya como extensión del presente, sino como un futuro otro- desde el pasado-presente, al aportar las condiciones que hicieron posibles a la *Modernidad / Posmodernidad*, reúne las condiciones para superarlas y trascenderlas (DUSSEL, 1992: 245-250)

No obstante *Modernidad* y *Posmodernidad* la han negado para afirmarse constituyéndola como ausencia presente, sin embargo no la han suprimido aunque la hayan reprimido.

De esta manera, la *Transmodernidad* es no solamente un *locus enuntiationis* – es decir un lugar de enunciación que da los fundamentos para desmontar críticamente a la *Modernidad / Posmodernidad*–, sino un *locus liberationis*, es decir, el lugar – ontológico, epistemológico, cultural, filosófico, político–, desde el que la *Modernidad/Posmodernidad* –y por lo tanto la *Occidentalidad*– puede ser transformada en el sentido de la

superación de su universalismo excluyente o su anti-universalismo, y por lo tanto trascendida en la realización de “otro mundo que es posible”.

La *Modernidad* se ha caracterizado culturalmente por la “*Monoculturalidad*”: la cultura moderno-occidental es “la” cultura o al menos la forma superior que la misma ha realizado en el devenir de la humanidad por lo que, aun cuando hace el esfuerzo de fundamentar y desarrollar una racionalidad comunicativa como ha sido el caso de la ética del discurso en Apel y Habermas, se trata de una racionalidad comunicativa que se mantiene en el plano monocultural europeo moderno-occidental (FORNET-BETANCOURT, 1994: 12).

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

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

La *Interculturalidad* es la respuesta tanto a la Monoculturalidad y el Monoculturalismo de la Modernidad, como a la Multiculturalidad y el Multiculturalismo de la Posmodernidad.

Ni consagración de un universalismo abstracto y excluyente como en el Monoculturalismo de la Modernidad, ni celebración de una coexistencia tolerante de particularismos con explícita renuncia a la emancipación humana universal como en el Multiculturalismo de la Posmodernidad.

La *Interculturalidad* como lógica y el *interculturalismo* como práctica e implementación de esa lógica, es una ausencia presente en las lógicas de la Monoculturalidad y la Multiculturalidad y en sus prácticas e implementaciones respectivas del monoculturalismo y el multiculturalismo.

Esa ausencia presente, como lógica y práctica de la misma de la ausencia presente de la *Transmodernidad*, se hace presente como ausencia en el contexto de la Modernidad / Posmodernidad, evidenciando la crisis de este contexto y la superación posible de esta crisis por una orientación opuesta a la vía de salida a la crisis de los años setenta del siglo XX que vía Mercado Total capitalista como sujeto, Modernidad / Posmodernidad como cultura y Monoculturalidad / Multiculturalidad como lógica de reproducción cultural desemboca en esta crisis del presente, en la que comienza a vislumbrarse que su superación pasa por poner a la humanidad en el lugar del *Sujeto* desplazando la usurpación de ese lugar por el Mercado totalizado (HINKELAMMERT,

2018); que la humanidad como *Sujeto* tiene su *locus enuntiationis* y *locus liberationis* en la *Transmodernidad* desde donde trascender la Modernidad / Posmodernidad –y por lo tanto la Occidentalidad– y que la lógica para esa constitución de la humanidad como sujeto desde la transmodernidad y hacia ella, es la lógica intercultural de la *Interculturalidad* en un ejercicio crítico y radical de la misma que implica desde cada uno el descentramiento en la alteridad, en el proceso de una superación de la relación sujeto-objeto, por la relación sujeto-sujeto.

En el campo de la filosofía, el ejercicio de una *filosofía intercultural latinoamericana* (“nuestroamericana”) *liberadora* como nuestro *locus enuntiationis* (BONILLA, 2017: 81- 82), fundamenta nuestro esfuerzo disciplinar, que implica indisciplinar para interdisciplinar y transdisciplinar, configurando nuestra forma específica de mediación –en cuanto sujetos especializados en el filosofar- en procura de esa superación de la relación sujeto-objeto por la relación sujeto-sujeto.

### IMPERATIVOS CATEGÓRICOS LIBERADORES

Proponemos ahora recuperar y proponer en su complementariedad, dos imperativos categóricos formulados en la modernidad, cuya validez y vigencia se fortalecen al resignificarlos como imperativos categóricos de la transmodernidad: el formulado por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 y el planteado por Marx en su *Introducción a la crítica de la «Filosofía del derecho»* de Hegel de 1844.

Mientras los imperativos hipotéticos implican condiciones en términos de la fórmula “si entonces” y los imperativos disyuntivos abren un abanico de al menos dos alternativas; los imperativos categóricos implican una validez que no está sujeta a ninguna condición y no ofrecen alternativas: se debe hacer lo que se prescribe de un modo incondicionado y sin alternativa.

A partir de esta caracterización formal del imperativo categórico, un mandato incondicional que no ofrece alternativas, se hace difícil pensar que imperativos categóricos puedan ser liberadores.

No obstante, más allá de la aparente imposibilidad en el plano formal, los dos que hemos anunciado son a nuestro juicio inequívocamente de emancipación en su registro moderno de origen y, resignificados como imperativos categóricos de la transmodernidad, son de liberación.

La emancipación es la orientación alternativa a la dominación que propicia la humanización –que es emancipación–, dentro de los límites de la modernidad. La liberación es la orientación alternativa a la dominación en que la humanización trasciende los límites de la modernidad.

Entre emancipación y liberación hay una continuidad que no es lineal, como no lo es la que hay entre modernidad y transmodernidad.

Vayamos al imperativo categórico de Kant. Este enuncia en su segunda fórmula: “obra de manera tal que uses la humanidad tanto en tu perso-

na como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (KANT, 1967:84).

Se trata, en la línea kantiana de la ética de la intención, de un imperativo cuyo sentido es regir la conducta en el ámbito de la subjetividad. En su fórmula, se descuenta que la relación instrumental con “la humanidad” –sea en la propia persona, sea en “la persona de cualquier otro”– esto es, que sea tomada “como un medio”, es un uso que se da de hecho y tal vez sin excepciones.

No obstante la facticidad y presunta inevitabilidad del uso instrumental de “la humanidad” como “un medio”, lo que debe hacerse además, en toda circunstancia, es obrar usando “la humanidad” “siempre como un fin al mismo tiempo”.

Obrar usando la humanidad –en mí o en otra persona– además de “como un medio”, “siempre como un fin al mismo tiempo”, nos lleva a trascender la racionalidad instrumental de medios en la racionalidad práctica de fines, para la que la humanidad en la persona es, ante todo, un fin en sí mismo: vale incondicionadamente y no debe ser sustituido por ningún otro fin.

En cuanto a la fórmula del imperativo categórico de Marx, está contenida en el siguiente pasaje de sus escritos de juventud: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por lo tanto en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hom-

bre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (MARX, 1964: 230).

Marx no es ateo, sino que la crítica de la religión lo lleva a señalar críticamente aquellas religiones en que el ser humano no se el ser supremo para el hombre. En cambio, hay sintonía con cualquier religión que se encuentre en línea con la “doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre”.

El criterio de la crítica que vale para las religiones, vale para todos los sistemas de creencias y sus correspondientes prácticas en el orden secularizado de la modernidad. Ese criterio es “la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre”. Todo otro “ser supremo” que “el hombre” pueda colocar en el lugar del “hombre”, no será un dios, sino un ídolo, la relación con el cual y de todos los seres humanos que se coloquen en la misma posición, implicará el ejercicio de una idolatría en la dinámica de la cual el ser humano pierde la dignidad que transfiere al falso dios, propiciando relaciones que hacen de él –del hombre– “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

La doctrina de que “el hombre es el ser supremo para el hombre” equivale al “usar la humanidad siempre como un fin al mismo tiempo”; en cualquiera de las dos fórmulas, la humanidad del ser humano es puesta en el centro y elevada a dignidad superior.

Complementariamente a Kant –esta es nuestra interpretación– y por lo tanto a la dimensión de la subjetividad en la que el filósofo de Königsberg pone el acento;

el renano de Tréveris lo hace con la dimensión de la objetividad: frente a “relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”; se trata de “echar por tierra” esas relaciones objetivamente por cuanto son deshumanizantes, más allá de la orientación del obrar en el sentido de usar “la humanidad” “siempre y al mismo tiempo como un fin”, que si bien es valioso y necesario, no es suficiente si no trasciende el ámbito de la intención.

Si las “relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” son echadas “por tierra”, se despeja el terreno para que puedan propiciarse y fructificar relaciones en las que el hombre sea un ser enaltecido, liberado, apartado y venerable.

El imperativo categórico de Kant es expresión de su humanismo crítico. El de Marx, de su humanismo de la praxis. El humanismo de la praxis es una figura específica del humanismo crítico. En él, la crítica ha ascendido definitivamente del nivel de la teoría en cuanto contemplación –*theorein*: visión, contemplación– al de la praxis en cuanto transformación. Transformación no solamente de la realidad circundante, sino y fundamentalmente del sujeto de esa transformación que en ella se inscribe, por lo que al transformar, transforma sus relaciones con su mundo e irremisiblemente se transforma a sí mismo.

Eventuales excesos o defectos del primer humanismo de la modernidad, el del Renacimiento europeo, encuentran en el humanismo crítico de Kant –en su especificidad de “filosofía crítica” o “criticismo”–, y en el “humanismo de la praxis” de Marx, mediaciones para su superación, que aparentemente no logran superar

una compartida perspectiva eurocéntrica. El eurocentrismo de este humanismo, no obstante las mediaciones críticas de Kant y Marx, pareciera ser su mayor defecto.

Nos ubicamos en nuestra reflexión en la línea del humanismo que resulta de las mediaciones sucesivas de la filosofía crítica de Kant y la filosofía de la praxis de Marx. Pero no en la continuidad eurocéntrica que a ellas las atraviesa, sino desde un lugar otro de enunciación y propuesta, que las interpela y resignifica en una orientación de sentido no eurocéntrica: *el humanismo nuestroamericano de la transmodernidad*.

El “humanismo nuestroamericano” resignifica al humanismo crítico de Kant y al humanismo de la praxis de Marx, que a su vez han resignificado al humanismo clásico del Renacimiento europeo. Esa resignificación que implica la superación del eurocentrismo y el colonialismo que le es anexo, se opera desde y sobre la referencia tópico-utópica paradigmáticamente formulada por José Martí en 1891 como *Nuestra América*, que hace a un lugar de enunciación alternativo a la modernidad europea, con condiciones de posibilidad para el ejercicio de la crítica sobre esa modernidad y su eurocentrismo.

No pretendemos que José Martí haya considerado explícitamente los imperativos categóricos de Kant y de Marx sobre los que hemos reflexionado. No nos consta que tuviera conocimiento de estas formulaciones, tampoco que las ignorara. No obstante, en cuanto tanto Kant como Marx expresan filosóficamente a la

modernidad ya en su fase de madurez ilustrada, además de trasuntar ambos eurocentrismo; si acordamos en principio con Pedro Pablo Rodríguez, que Martí en *Nuestra América* es un “contramoderno” (RODRÍGUEZ, 2011: 1) o, más aún, si proponemos –como es nuestro caso–, tomando el concepto de “transmodernidad” de Dussel, que es un transmoderno; en la perspectiva contramoderna o transmoderna de la modernidad de Martí, queda contenida la interpelación de los imperativos categóricos con que se expresan desde Europa la modernidad burguesa o la modernidad anti-burguesa, ambas eurocéntricas y coloniales.

El título martiano –*Nuestra América*–, se sostiene sobre un implícito “nosotros”: el “nosotros” los “nuestroamericanos”, que, obviamente, si sabemos trascender implícitos de época, en su sentido profundo que trasciende esas eventuales limitaciones, incluye a mujeres y hombres, indios, negros, blancos y mestizos.

Ese “nosotros” implícito, tenía una dimensión tópica que Martí registra en 1891, que con transformaciones a lo largo del tiempo sigue vigente en este 2020 y seguirá vigente a través de nuevas transformaciones en el futuro que sabemos contingente, en ese espacio territorial que incluye las islas del Caribe y el espacio subcontinental que se extiende al sur del Río Bravo y llega hasta el extremo sur del continente americano.

No obstante sus transformaciones a lo largo de ciento veintinueve años de historia, el “nosotros tópico” se ha caracterizado y, verosímelmente se seguirá caracterizando en el futuro, por su no constitución como “nosotros” en términos de plenitud.



Ese “nosotros” en términos de plenitud inalcanzable, acompaña como “nosotros utópico” al “nosotros tópico”, al que acicatea en el sentido de la superación de sus defectos y falencias, así como de sus excesos, sobre la referencia de esa plenitud inalcanzable en que consiste.

Martí en *Nuestra América* da cuenta del “nosotros tópico” a la luz del “nosotros utópico” desde el que aliena a la transformación del anterior en el sentido de su auto superación.

No aporta una mera descripción empírica a partir de una constatación de los hechos de talante positivista; ensaya una comprensión analítico-crítico-normativa de las vigencias empíricas de lo humano en nuestros territorios.

En esa comprensión, ese “nosotros tópico” defectivo puede transformarse con sentido de superación de ese su ser defectivo, por la orientación del “nosotros utópico” que ha tenido en la defectividad del “nosotros tópico” sus condiciones de posibilidad.

En nuestra América, la identidad de la población colonizadora ibérica y de sus descendientes mestizos y criollos, hacen a una identidad “barroca” o “híbrida”, que es de suyo altamente problemática en la configuración de un “nosotros”.

Se suma a esa condición problemática de la identidad de mestizos y criollos –y esto es fundamental en la no constitución del nosotros tópico-, la invisibilización, negación, o exclusión de indios y negros; pueblos originarios y afrodescendientes.

Los primeros por su sola existencia en el territorio que habitamos serían sus legítimos ocupantes.

Los segundos, esclavizados y territorializados contra su voluntad en estas tierras, sumarían al sometimiento e invisibilización de los indios, el suyo específico.

Sometimiento e invisibilización impuesto a unos y a otros por el colonizador europeo primero y por el dominador criollo, después.

Así Martí registra en *Nuestra América* nuestra identidad “barroca” o “híbrida” que incluye “los calzones de Inglaterra”, “el chaleco parisense”, “el chaquetón de norteamérica” y “la montera de España” (MARTÍ, 1992: 484).

Pinta poéticamente la exclusión de indios y negros por parte de ese no constituido, excluyente e imposible “nosotros tópico” con sus tensiones entre vida campesina y vida urbana:

*“El indio mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la ... música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían ... con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza”.* (MARTÍ, 1992: 485)

Inmediatamente, Martí enuncia – siempre en prosa poética- la que proponeos identificar como la fórmula del “imperativo categórico nuestroamericano”.

Esta fórmula es válida para los contextos anteriores a 1891 en nues-

tra América a los que el autor cubano se refiere, e igualmente válida para los contextos posteriores, incluido el actual y, por lo tanto, además de válido, vigente en una perspectiva instituyente:

*“El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el ..... atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga –en desestancar al indio- en ir haciendo lado al negro ..... suficiente-, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzarón y vencieron por ella”. (MARTÍ, 1992: 485)<sup>1</sup>.*

Esta, que caracterizamos como fórmula del “imperativo categórico nuestroamericano”, expresa la clave del “nosotros nuestroamericano” en su dimensión utópica que emerge desde la dimensión tópica, aportando los criterios para su superación: *fraternidad, igualdad y libertad*, en ese orden –no casual- de enunciación por el que implícitamente se sostiene que la fraternidad es condición de posibilidad de la igualdad y ésta última lo es de la libertad. No hay igualdad si no hay fraternidad y no hay libertad si no hay igualdad; la fraternidad es la condición trascendental -condición de posibilidad-, de la igualdad y la libertad.

Este “imperativo categórico nuestroamericano”, al enunciarse desde el horizonte de la transmodernidad nuestroamericana, trasciende el horizonte de la modernidad eurocéntrica.

En la dialéctica de la modernidad europea “libertad, igualdad, fraternidad”, la libertad ocuparía el lugar de la tesis, la igualdad el de la antítesis y la fraternidad el de la síntesis superadora. La relación de oposición entre la tesis y la antítesis se revela irreductible hasta

el día de hoy en el que la libertad –de algunos- se impone negando la posible igualdad de todos, relegando a la fraternidad al no lugar de la utopía imposible.

En la transmodernidad nuestroamericana esa dialéctica cerrada de la modernidad europea que escamotea en nombre de ellas tanto a la libertad y la igualdad como a la fraternidad en términos de su pretensión de universalidad, es interpelada desde una dialéctica alternativa y abierta -que culmina en la libertad-, en la que la fraternidad es la “última instancia” o condición de posibilidad para la igualdad y la libertad.

En la dimensión tópica de nuestra América, primaban en 1891 y continúan dominando hoy entre nosotros ciento veintinueve años después, la hostilidad, la desigualdad y el sometimiento, en los que se traduce para nosotros la dialéctica cerrada eurocéntrica de “libertad, igualdad y fraternidad”.

Se trata en la dimensión utópica de “Nuestra América” de fraternidad, igualdad y libertad otras respecto de la modernidad eurocéntrica que las ha construido para sí sobre la base de su negación objetiva para las alteridades, aunque ha procurado legitimar esa objetiva negación a través de la promesa, desplazada una y otra vez al futuro, de su realización también para esas alteridades.

Esas alteridades de la modernidad burguesa eurocéntrica incluyen a las de nuestra América, aunque no se reducen a ellas. Hay alteridades que están fuera de la fraternidad, la igualdad y la libertad modernas, burguesas y eurocéntricas, también dentro

<sup>1</sup>La cursiva es nuestra.

de Europa – las clases y comunidades sometidas- y más allá de Europa en todas las naciones sometidas a la acción colonial e imperial o neo-colonial y neo-imperial que ha desplazado su centro a los EEUU, entre ellas, las naciones de nuestra América.

El “nosotros utópico nuestroamericano”, con potencial crítico-regulador, desnaturalizador e historizador y anticipador de un futuro otro posible (ROIG, 1987: 3-97, FERNÁNDEZ, 1995) es el que Martí reflexiona en “Nuestra América”, portador de fraternidad, igualdad y libertad, para sí y para todas las otras alteridades que la modernidad europea eurocéntrica ha dejado fuera de ellas en nombre de su “libertad, igualdad y fraternidad” auto-referidas y excluyentes.

Fraternidad, igualdad y libertad ahora no como promesas de la modernidad, sino como imperativos de la acción, desde la transmodernidad hasta hoy negada.

Fraternidad, en primer lugar, al “hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga”. Se trataba en 1891 y se sigue tratando en 2020 de “hermanar”, es decir ejercer activamente la fraternidad hermanando las alteridades que nos constituyen en la perspectiva de un “nosotros” inclusivo. No es el logos ilustrado el que protagoniza o ha de protagonizar ese hermanamiento, sino el pathos de la “caridad del corazón” y el ethos del “atrevimiento de los fundadores”.

Igualdad, en segundo lugar, al “desestancar al indio” e “ir haciendo lado al negro suficiente”. Esto implica

propiciar condiciones objetivas para que los ancestralmente vulnerados por el orden colonial -el indio y el negro- encuentren espacio para desarrollarse en una trama de relaciones igualitarias con los criollos, herederos del orden colonial en los lugares del poder, quienes al ejercer el imperativo de la igualdad, se descolonizan, ayudando a descolonizar al indio y al negro que hacen parte del “nosotros” a construir.

Libertad, en tercer lugar, al “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”. Se trata de un criterio para la libertad conquistada por los pueblos. Ese criterio es el “cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”. La referencia al “cuerpo” implica una libertad concreta frente a las “leyes de la libertad” modernas –en Locke y en Kant- o al sucedáneo neoliberal actual de esas leyes, las “leyes del mercado”. La corporeidad como referencia, permite discernir tanto a las “leyes de la libertad” como a las “leyes del mercado”; lo fundamental es que el ser humano corporal, real y concreto pueda vivir y desarrollar su plan de vida.

Quien no puede quedar fuera de esa libertad conquistada es quien puso el cuerpo en riesgo para conquistarla. Martí advierte así contra los riesgos del “terridor” (HINKELAMMERT, 2018: 55-141) que siempre acecha a las conquistadas populares. Al otro día del triunfo, quienes pusieron su cuerpo para lograrlo, suelen quedar fuera de los beneficios de la libertad conquistada. Por lo tanto, el “cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” es el criterio: un criterio universalista de justicia y de liberación.

## CONCLUSIÓN

La articulación de los tres tópicos utópicos emergentes y de los tres imperativos categóricos convocados, que en esta exposición apenas se ha esbozado, plausiblemente puede cumplir un papel en los procesos y proyectos de liberación en nuestra América, como aporte a su propia liberación y a sus propias liberaciones, así como a la liberación y liberaciones humanas, más allá de nuestro lugar de enunciación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONILLA, Alcira (2017) “Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina”. *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain (Editores), Zürich, Lit Verlag, 81-92.

DUSSEL, Enrique (1992) 1492 *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos.

FERNÁNDEZ, Estela (1995) “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”. *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Arturo Andrés Roig (compilador), San Juan, Argentina, EFU, 27-47,

FORNET BETANCOURT, Raúl (1994) *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Costa Rica, DEI.

HINKELAMMERT, Franz (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México, Akal.

KANT, Immanuel (1967) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Colección Austral, 3ª edición, Ma-

drid, Espasa Calpe.

MARTÍ, José (1992) “Nuestra América”. *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II, La Habana, Editora de Ciencias Sociales, 480-487.

MARX, Karl (1964) “Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel”. En Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE.

RODRÍGUEZ, Pedro Pablo (2007) “Nuestra América contra la lógica de la modernidad. Apuntes para un estudio”. Inédito, La Habana, Centro de Estudios Martianos.

ROIG, Arturo Andrés (1987) “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”. *La utopía en el Ecuador* (Estudio introductorio), Quito, Banco Central del Ecuador, 13-97.