

Alejandro De Oto – Adriana María Arpini  
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

## Introducción – Humanismos Críticos

### Introduction – Critical Humanisms

**E**l presente dossier pacta con un objeto complejo, que contiene numerosas ramificaciones que han constituido una trama compacta, la cual se desliza en diferentes genealogías de la modernidad y de la colonialidad, a saber, el humanismo. No obstante, la pregunta que organiza esta sección es simple: ¿se puede hablar de humanismos críticos en el presente de la filosofía y de la teoría crítica y distinguir rasgos valiosos en la discusión conceptual, analítica y política? La respuesta provisional a esa pregunta es afirmativa, diversa y múltiple.

Como se sabe, el término Humanismo fue la llave para comprender los movimientos intelectuales que caracterizaban el pensamiento en el período del Renacimiento. Desde el siglo XIV la expresión *studia humanitatis* se utilizaba para dar cuenta de un conjunto de disciplinas que intentaban convertirse en la herramienta fundamental para definir una idea de hombre elevada. Así, la gramática, la retórica, la poesía, la historia, la filosofía moral, entre otras, se convirtieron en los medios para una formación espiritual sólida. La sabiduría clásica era la fuente y se aspiraba a entenderla en su forma auténtica.

En este sentido el cultivo de las letras clásicas está íntimamente ligado al humanismo como formación del hombre en la dimensión subjetiva. Al mismo tiempo se abrió paso un amplio programa de renovación cultural que le dio contenido objetivo al humanismo, cuyos rasgos distintivos fueron: antropocentrismo, irenismo, optimismo, estilización de la realidad, retorno a las fuentes clásicas del saber, debate intelectual y comunicación de ideas, búsqueda de una espiritualidad libre, etc.

Si bien en su acepción más restringida el humanismo clasicista consistía en la exaltación de la dignidad humana y en la estimación del carácter ejemplar de las letras clásicas para su

cultivo, ambos caracteres no son inescindibles. Tras la controversia de los “antiguos” y los “modernos” se hizo manifiesto que era posible la exaltación de la dignidad humana prescindiendo del patrón clásico del humanismo.

Así, junto a un humanismo de rasgos conservadores, se abrió paso un humanismo progresista que entendía la historia como crecimiento y la realización de lo humano como tarea ilimitada orientada al porvenir. A partir de entonces surgió una variada gama de adjetivaciones para el humanismo: ilustrado, progresista, marxista, socialista; la mayoría de las veces vinculado a una orientación ideológica que se autodefinía como humanista.

Es claro también que estas conexiones se realizaban sobre tramas epistémicas y políticas que excluían, al tiempo que fundamentaban, procesos cruciales de la larga relación entre humanismo, modernidad y colonialidad, tales como el de las mujeres, como grupo social subalterno, y el de las historias de las sociedades no europeas afectadas por el colonialismo. En ese sentido, los términos hombre, humanismo, dignidad y muchos otros, poco a poco se fueron articulando en campos semánticos y discursivos generados en prácticas heteropatriarcales, coloniales, raciales y culturalmente descentradas.

Tales dimensiones permiten volver sobre los relatos más estabilizados de la tradición humanista y cuestionarlos por todo aquello que excluyen, no por un afán anacrónico sino precisamente histórico, en el sentido de poder entender el modo preciso en que los discursos que se muestran en la superficie son el resultado de fuertes procesos de exclusión, de subordinación y dominio. Este tipo de comprensión del problema del humanismo debe mucho a los procesos históricos y sociales del siglo XX, en especial a las luchas contra los colonialismos y contra la exclusión de minorías en el mundo occidental.

La expresión humanismos críticos involucra un modo de ejercicio de la crítica entendida en sentido amplio como una función de vida, como hecho social que se expresa a través de diferentes mediaciones, las cuales muestran las contradicciones y tensiones que son propias de la conflictividad social. Allí, el ejercicio de la crítica emerge como necesidad de comprender y dar respuesta a una determinada realidad, es decir, de transformar una forma de racionalidad vigente, que muchas veces suele ser considerada como “la realidad” sin más. En otras palabras, el pensamiento crítico se empeña en discernir las contradicciones de la vida cotidiana para señalar sus insuficiencias, inconsistencia e injusticias y asumir frente a ellas el reto que el propio tiempo histórico requiere. En este sentido, las intervenciones que emergieron en América Latina y el Caribe, como parte de la relación crítica con la colonialidad/modernidad, fueron decisivas para re-mapear la historia, no ya del humanismo, sino de los humanismos.

En conjunto, las reflexiones emergentes sobre los viejos temas de la emancipación, la liberación, la desalienación, la noción de comunidad y sus modos de articulación más allá de los esquemas reductivos modernos, hicieron de los humanismos lugares de conflicto donde se revisaron los modos en el que los colonialismos, la racialización de las relaciones sociales, las estructuras heteropatriarcales, las formas de imaginación comunitaria y las epistemologías/filosofías tramaron la experiencia de lo humano, su representación y, en último análisis, de la vida.

El presente dossier es una muestra de algunas de esas derivas. Al respecto, Adriana María Arpini pone los ojos en la escritura de Salazar Bondy, el filósofo peruano, y establece las relaciones entre las tesis de Salazar acerca de la cultura peruana y latinoamericana como “cultura de la dominación” y los textos posteriores del autor, en especial el famoso que da lugar a la polémica con Leopoldo Zea, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). La tesis de la autora es que estos escritos despejan la pregunta por la función social de la filosofía y al mismo tiempo dan las claves de lo que podría ser considerado cabalmente un humanismo emergente.

Por su parte, Mariana Alvarado trae el debate los registros del presente, en el tono de

reflexiones surgidas en una práctica académica muy precisa, la presentación en un congreso, inquiriere sobre las zonas donde la palabra enunciada y los cuerpos de las mujeres desafían el canon y las formas heteropatriarcales de la académica, en especial, cuando el objeto de fondo sigue siendo el humanismo. El texto de Alvarado se pregunta en clave de la herida colonial por la matriz moderna, colonial, capitalista y patriarcal que inscribe la doble subalternidad de las mujeres latinoamericanas, en consonancia con posiciones similares sostenidas años atrás por Gayatri Spivak. A partir de allí Mariana piensa el desencuentro con el humanismo académico y el reencuentro a partir de las posicionalidades que se producen en una experiencia común. En esa encrucijada, se gestan también epistemologías críticas.

Alejandro De Oto por su parte visita la literatura de Aimé Césaire en clave filosófica e intenta establecer un sendero de lectura para ver el modo en que se acuña un humanismo crítico en el corazón de lo que se denomina diferencia colonial. La escritura de Césaire es apartada de las visiones comunes sobre la negritud y se la vincula a una crítica de los modelos de representación modernos y a una reflexión a partir de los registros de la colonialidad y de las posibilidades poscoloniales para la política, la imaginación cultural, etc. De Oto ve en ese sendero la construcción de un humanismo crítico que no adscribe a ningún rasgo del clásico y que pacta, en el marco de un abordaje del legado colonial, con las condiciones históricas de emergencia de las subjetividades y de la heterogeneidad de la vida en común poscolonial.

En ese punto llega el cuarto trabajo del dossier, el de Leticia Katzer que indaga, en el cruce del registro etnográfico y la reflexión filosófica sobre las formas de caracterizar el universo que se configura en las reivindicaciones étnicas y sus expresiones en las comunalizaciones jurídicas en el espacio latinoamericano. El carácter de lo político es examinado en el trabajo a partir de pensar que las nociones que refieren a la vida colectiva y a las identidades son interpretadas como formas institucionalizadas de acción colectiva fundadas en un concepto de “vida política”. A partir de allí Katzer, interroga los márgenes categoriales sobre los que se funda la teoría etnopolítica contemporánea, trayendo a un primer

plano una discusión acerca de los alcances y significados de lo “común” y las tensiones entre universalismo y particularismo que emergen en el proceso.

Por último, Paula Ripamonti se propone analizar el alcance de las nociones de “teoría y crítica” tal como surgen de escritos de Arturo Andrés Roig. Las considera como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano desde una lectura alternativa de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981). Indaga acerca de la forma estas

categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia. Muestra la ruptura que opera el filósofo mendocino, en el marco de lo que denomina una ampliación metodológica en el campo del quehacer filosófico. El trabajo muestra las herramientas que ofrece Roig para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador, así como los términos de los humanismos que supone o interpela.