



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 108, 2025, e14625107  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2l.net/ark:/31467/utopraxis/14625107>  
Deposito en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14625107>



# Fraternidad y balcanización liberal-libertaria argentina

*Argentine Fraternity and Liberal-Libertarian Balkanization*

**Fernando PROTO GUTIERREZ**

<https://orcid.org/0000-0003-1140-3502>

[gproto@unlam.edu.ar](mailto:gproto@unlam.edu.ar)

Universidad Nacional de La Matanza, Argentina

### RESUMEN

El presente estudio propone una articulación meta-teórica relacional de equivalencia homeomórfica diseñada a partir de una lectura formalizada según el método hermenéutico de Panikkar (1990) y Estermann (2021) en orden a comprender el “estar” (Scannone: 1990) y el “Ubuntu” (Ramose: 2002), desde la perspectiva del “nosotros-estamos”. Se aplican estas categorías en el horizonte de interpretación que supone la crisis de deuda y balcanización argentina, acontecida tras la peste por COVID-19 y sus consecuencias en la desestructuración del lazo fraterno, como condición para la realización de la justicia social-comunitaria.

**Palabras clave:** balcanización; estar; fraternidad; Ubuntu.

### ABSTRACT

The present study proposes a relational meta-theoretical articulation of homeomorphic equivalence designed from a formalized reading according to the hermeneutic method of Panikkar (1990) and Estermann (2021) in order to understand the “estar” (Scannone: 1990) and “Ubuntu” (Ramose: 2002), from the perspective of the “nosotros-estamos”. These categories are applied to the horizon of interpretation of the Argentinean debt crisis and balkanization, which occurred after COVID-19 and its consequences in the destructuring of the fraternal bond, as a condition for the realisation of social-community justice.

**Keywords:** balkanization; estar; fraternity; Ubuntu.

Recibido: 05-10-2024 • Aceptado: 27-11-2024



## INTRODUCCIÓN

La equivalencia funcional homeomórfica entre el “estar” latinoamericano y el “Ubu-ntu” africano es relevante para establecer posibilidades de articulación dialógica entre las tradiciones filosóficas de ambas orillas del Atlántico. En cuanto al enfoque epistémico-metodológico, para interpretar la relación filosófica entre “estar” y “Ubuntu” estudiada por Juan Carlos Scannone (1990) y Mogobe Ramose (2002), respectivamente, el marco teórico de Panikkar (1990) debe ser señalado como el más apropiado, ya que se basa en el presupuesto de un pluralismo de la verdad susceptible de ser abordado a partir de una hermenéutica no sólo contextual/textual temporalmente, sino también, diatópica. Además, la misma ha sido aplicada por Josef Estermann (2021) para el trazado de su *Filosofía Andina*.

Mientras que la hermenéutica se entiende como el arte y la ciencia de la interpretación, cuya tarea no es sólo generar significado sino también dejar que surjan nuevos símbolos (Panikkar: 1990), es posible definir tres dimensiones de la hermenéutica; en tanto: a) Morfológica, cuya tarea es la iniciación en el significado de los símbolos de una determinada tradición, sacando a la luz lo que está implícito en los textos mediante el análisis, la comparación y la argumentación, b) Diacrónica, que se orienta a la comprensión de obras generadas en un contexto lejano en el tiempo, c) Diatópica, cuyo supuesto de partida es que el *otro*, el que debe ser comprendido, no comparte un idéntico horizonte de inteligibilidad. Así pues, una hermenéutica diatópica señala la posibilidad de un diálogo intercultural, a través del descubrimiento de relaciones de equivalencia homeomórficas.

Panikkar (1990) ha explicado que el homeomorfismo entre dos términos se distingue respecto de la simple equivalencia conceptual, ya que la hermenéutica diatópica no es, en sí, un simple ejercicio de traducción. De hecho, para Panikkar, cualquier intento de traducir términos requiere trasplantar con ellos el contexto que les da sentido y que les otorga el horizonte en el que pueden ser comprendidos. Además, una relación de homeomorfismo consiste en vincular términos intraducibles en dos o más cosmovisiones, indicando que desempeñan papeles o funciones homólogas en sus respectivos sistemas. Por lo tanto, la comprensión intercultural y filosófica no debe reducirse a un trabajo comparativo, pues, la traducción y comprensión de las categorías es significada por Panikkar con el principio de “Comprensión como Convicción” o traducción como *conversión*.

Ahora bien, como el objetivo específico de este apartado consiste en entender la relación filosófica entre las categorías de “estar” y “Ubuntu” estudiadas por Juan Carlos Scannone (1990) y Mogobe Ramose (2002), respectivamente, es preciso establecer una relación de equivalencia funcional homeomórfica. Así, desde el punto de vista del “estar”, Scannone toma en cuenta los trabajos de Rodolfo Kusch, pues “En quechua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos españoles *ser* y *estar*, pero con un marcado significado de *estar*” (Kusch: 1999, p.89). En este sentido, Mario Mejía Huamán (2004) traduce “*kay*”, como “el ser de lo que es”, relacionándolo con el griego *einai* y el latín *esse*: “No sería incorrecto afirmar que en el mundo andino lo que es necesariamente tiene que ser, que el ser es algo (*kaqqa kanmi*) y que la nada no existe (*mana kaqqa manan kanchu*)” (Mejía Huamán: 2004, p.5). De esta manera, Scannone considera la articulación entre “ser” -por herencia griega-, *Ereignis* -por tradición judeocristiana- y “estar”, propio de América Latina, para conformar la fórmula: “estar-siendo-asi”: “El concepto de ‘estar’ está íntimamente relacionado con los de la tierra (que no sólo es una realidad en sí misma, sino también un lugar donde se está arraigado, y un ámbito de profundo simbolismo), que por su adhesión a la tierra nunca pasa totalmente al lenguaje” (Scannone: 1990, p.46).

Además, Scannone se remite a Werner Marx (1980) en *Heidegger y la tradición*, para describir cuatro notas de la tradición griega del “ser”, en rigor: *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad*. En concordancia con la obra de Müller, Scannone opone las notas propias de la tradición judeocristiana centrada en el “Ereignis”: *alteridad*, *gratuidad*, *misterio* y *novedad histórica*; y deduce, a partir de las aportaciones de Rodolfo Kusch, las notas características del “estar”: *ambigüedad*, que se distingue tanto de la identidad como de la diferencia y señala la plurisignificatividad de lo simbólico; *destinabilidad*, pues no se refiere ni a la necesidad lógica griega ni a la gratuidad del *Ereignis*, sino a la necesidad fáctica (aún ininteligible) y a la

gratuidad de un destino que se juega en el *nosotros*; abisalidad, que responde al carácter *alêthêico* del estar, y por ello, lo abre a una dimensión misteriosa; *arqueicidad*, pues en el *estar* ha de privilegiarse lo sin origen que se sustrae al presente y no se compromete desde el futuro, tal como sucede con el *acontecer*, a partir de la nota de “novedad histórica”.

Por último, Scannone también considera que Heidegger significa un carácter proto-ontológico al “estar” pre-ontológico, ya que se interesó principalmente por el “ser” sin profundizar en el puro ‘da’ anterior (Scannone: 1990, p.49). Es entonces que el “estar” sería ese “Da” del “Sein”:

El “estar”, aunque es experimentado y nombrado por el lenguaje, sin embargo, se sustrae. Por ello, la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre-” o de siempre-previo al ser de los entes, a su verdad y a su bondad. Según ya lo dijimos, para Kusch, Heidegger tiene en cuenta esa dimensión “pre-ontológica” y ante-predicativa del “das” anterior al logos de la predicación. Aún más, Kusch llega a decir que quizás Heidegger, si hubiera pensado en castellano, habría usado la diferencia entre “estar” y “ser”. Sin embargo, dado que Heidegger interpreta ontológicamente al Dasein (es decir, al hombre) como el “ser que está” (a saber, el “ahí del ser”), y no como el “estar siendo”, Heidegger daría –según Kusch– un carácter proto-ontológico al “estar” pre-ontológico, interesándose por el “ser”, sin ahondar ulteriormente en el previo puro “da” (ahí). Según esa interpretación, Heidegger (al menos el primer Heidegger) habría hablado del “estar” desde la perspectiva de la irrupción del “ser” en el ámbito del “estar”, y no del mero “estar no más” (Scannone: 1990, p.48).

Desde el punto de vista del “Ubuntu”, Alexis Kagame sistematiza la taxonomía ontológica bantú a través de la lógica formal, de modo que las once clases de seres pueden reducirse a cuatro categorías: a) *Umuntu-abantu*: hombres o seres dotados de inteligencia, b) *Ikintu-ibintu*: entidades que no poseen inteligencia, c) *Ahantu*: espacio o localidad, y d) *Ukuntu*: la modalidad de los seres. Cada una de las clases y sus respectivas categorías están comunicadas por *Ntu*, es decir, la fuerza actuante que confiere la existencia a los seres y que, sin embargo, carece de los atributos de eternidad, creación y conservación propios de un Dios, por lo que se comporta como una fuerza accidental, y debe ser llamada también *Immana*, *Iya-kare* o *Nyamurunga*. Por ello, Kagame articula una jerarquía de fuerzas (insustanciales y no hipostasiadas), a través de las cuatro categorías: *Mu*, *Ki*, *Ha* y *Ku*, comunicadas por *Ntu*, como último principio cósmico que las impregna: *Ntu* no existe por sí mismo, sino que se manifiesta actualizándose continuamente, en este caso, en el *Ubu*. Así como el término “bantú” puede entenderse a través del proto-bantu: \*ba-, prefijo humano pl. + \*-ntu, fuerza, Mogabe Ramose (2002) desarrolla la noción de ser, a través de “Ubuntu”, trascendental en la filosofía africana:

Ubuntu es en realidad dos palabras en una. Se compone del prefijo ubu y de la raíz ntu. Ubu evoca la idea de ser en general. Es el ser envuelto antes de manifestarse en la forma concreta o modo de existencia de una entidad particular. Ubu, como ser envuelto, es siempre despliegue, es decir, incesante manifestación concreta a través de formas y modelos particulares de ser. En este sentido el ubu está siempre orientado hacia el ntu. En el nivel ontológico, no hay una separación y división literal entre ubu y ntu. Ubu- y -ntu no son dos realidades radicalmente separadas e irreconciliables (Ramos: 2002, p. 41).

Así, el *umu-ntu* es entendido por Ramos como la sede de la (pre)comprensión del “ntu”, teniendo en cuenta una perspectiva heideggeriana, en la medida en que el *umuntu* es la única entidad en la que la verdad del ser se hace evidente, a saber, en el humano que se interroga acerca de su propio ser, pues: “Sin el discurso del *umuntu*, el *ubu*, está condenado a un silencio ininterrumpido, el discurso del *umutu* está, pues, anclado en, gira en torno a y está ineludiblemente orientado hacia el ubu-. El lenguaje del *umuntu* ‘releva’, es decir, dirige y enfoca todo el dominio epistemológico hacia la ontología del ubu” (Ramos: 2002, p. 42). El vínculo esencial del *umuntu* con el “ubu” indica la primacía de la relacionalidad del ser con lo humano, o lo que es lo mismo, del “ubu” en su orientación metafísica al *Da* del *Sein*.

En perspectiva, la hermenéutica diatópica de Panikkar puede ser útil para estudiar no sólo la estructura de las categorías, sino también una relación no comparativa capaz de involucrar las dimensiones crono-tópica y textual-contextual, para comprender por conversión el sentido del "estar" y del "Ubuntu" como equivalentes homeomórficos. Al respecto, es posible apresurarse a afirmar que, si Heidegger privilegia el ser (*Sein*), sin interesarse en el *Da*, Scannone radicaliza la relevancia del *Da* en tanto *estar-siendo*, mientras que Ramose subraya la modalidad dinámica de concretización del *Ntu en el Ubu*. De esta suerte, el "estar" andino es autoseñalativo en su *arqueicidad* que supone el nudo simbólico que lo remite a la raigalidad de la tierra como espacio simbólico en el que habita el *nosotros*, mientras que el *ntu* se muestra como la fuerza relacional en la que el *ubu* se manifiesta: ambos términos, en definitiva, funcionan como homólogos, en la primacía dada a la pertenencia y auto-pertenencia del *estar-ntu* a un orden común y plural de relacionamiento que, en tanto se comprende en términos humanos, supone la precedencia de la ética en toda forma de comunicación intersubjetiva.

## DESARROLLO

En los debates a propósito de la institución generalizada de confinamientos debido a la pandemia por COVID-19 (2020-21), emergió (no sin la intencional introyección de intereses económicos) en la *semiosis social* (Verón: 1977) una forma discursiva compulsa por la *neorreacción conservadora* (Hui: 2020), que suponía la antinomia entre "economía vs. salud". La mayor parte de las discusiones al respecto privilegió uno de los polos de la dicotomía, suponiendo que "si no se controla la curva de contagio de la peste, no será posible reactivar la economía de los países" (Femeba: 2020). Sea del modo que fuere, el debate público se redujo a una dimensión técnica, con mayor o menor deferencia a distintas autoridades epistémicas comprendidas por su experticia disciplinar.

Así, de manera similar, el debate público acerca de las políticas liberales-libertarias de balcanización, extractivismo y expropiación social (al menos, en Argentina), suele estar centrado en la discusión respecto de las metodologías (procedimientos y técnicas) de macro o microeconomía necesarias y suficientes en orden a superar la crisis de deuda iniciada en el período 2015-2019. Sin embargo, frente a la peste por COVID-19 –y su desplazamiento metonímico en la propagación correlativa de ideales fundamentados en la libertad individual y ya no en la liberación colectiva–, vale rememorar que el "estar-Ubuntu" es señalativo de un orden pre-conceptual previo a toda interpretación tematizadora tecnológico-científica, esto es, incluso, que se retrae (*Léthē*) a la razón. De acuerdo con ello, es posible reflexionar sobre la experiencia intersubjetiva de la comunidad de comunicación, en la que se pone en juego pragmáticamente una sabiduría con arraigo histórico-cultural: "Se trata de la sabiduría primera de los hombres y las comunidades de hombres (pueblos) como 'hechos de razón', saber fundamental y radical, analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo sujeto son los nosotros ético-históricos –es decir, los pueblos (...) en la *sympólesis* universal situada de la intercomunicación de sus cultura!" (Scannone: 1990, p.131).

En este punto, la intercomunicación trans-ontológica que supone la equivalencia homológico-funcional entre "estar-Ubuntu", retrotrae la interpretación técnica sobre la peste de las políticas liberal-fascistas a la comprensión primaria de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico, co-dicho en el "estar-Ubuntu" como condición liberacionista sostenida en uno de los problemas planteados por Puebla: "¿Cómo pueden surgir estructuras de pensamiento científico, de producción económica y de convivencia social y política que correspondan al núcleo ético-religioso de la cultura latinoamericana y que no sean estructuras de opresión sino de liberación?" (Scannone: 1990, p.35). Con ello, si la peste trajo consigo la ruptura del lazo social-fraterno, la primacía precomprensiva de la dimensión existencial histórico-ética como substrato para ordenar la interpretación de la crisis del *capitalismo consumado* –cuya expresión figurada es la derecha alternativa–, supone entonces dar cuenta de dos eventos concomitantes a la relación entre el "mero estar" y el "Ubuntu", a saber:

a) La ineludibilidad autoseñalativa del “estar”, como “estar vivo/muerto” o “estar sano/enfermo”, o, en otras palabras, la prefijación de un “mal-estar” por la interrupción de las posibilidades de “ser”. Con Kusch:

El ser alguien de un sujeto está ligado indefectiblemente a los objetos que puede manipular, es decir, a la destreza certificada que posee para habérselas con la cosa de que se trata a fin de dominarla, controlar sus inclemencias y predecir sus devenires. Por esto la mayor significación que tiene el área de la adquisición científica para la definición de este modo de ser como identidad. Quien tiene el conocimiento “es alguien en la vida” porque logra sobreponerse a la dureza de la materia que trabaja con la lucidez del experto, porque puede entonces predecir sus manifestaciones, modificaciones e interrelaciones y entonces dominarla, ponerla a su servicio” (Ahumada: 2020, p.42).

Con la irrupción de la COVID-19, se dio una radical búsqueda de técnicas instrumentales que contribuyeran a restituir al ser en su propio ser, con un grado de inteligibilidad tal que posibilitara trazar vías de retorno a una re-normalización o “nueva normalidad”. En definitiva, el virus reveló la aterradora posibilidad de *estar* en el hervidero terrible, a la intemperie; de una suspensión tangible de la *necesidad* del ser humano en la tierra; de la quiebra manifiesta de la inteligibilidad de lo real en la época de la satisfacción gocifera del saber, que ante la difusa corona de un rey sin rostro intentó encubrir con gráficos y tablas la *arqueidad* atributiva de un *estar ahí nomás* vivos, como lo estaban también los muertos que la peste devoró en el silencio de las estadísticas. El confinamiento de-yectó al existente a la ingravidez de la tierra que se mueve, al siglo de un tiempo sin certezas, a la insensata ruptura de todo pro-yecto, al paradójico entredicho de la potencia técnica que domina el átomo y la vida; vale pues, que el evento de la peste reorientó el ser implosionándolo en un *mero estar*, con no más saber que el ostentado por el aroma de una magnolia.

En esta re-orientación hacia la *asidad* (*Tathātā*) o talidad del “estar”, aconteció la posibilidad de sostener una comprensión del fenómeno sin mediación técnica, sino más bien en un *topos* comunicativo-comunitario en el que la muerte, que abría fosas comunes, sustantivaba el núcleo ético-circunstancial del *estar*. Si los últimos cursos de Lévinas como profesor regular en la Universidad de la Sorbona (1975-1976) “consisten esencialmente, en una confrontación con Heidegger y su famoso tema: ‘el ser para la muerte’ Heidegger ha querido, afirma Lévinas, pensar el tiempo a partir de la muerte, y la muerte a partir de la angustia de la nada, fin del ser finito. Lévinas propone una inversión: pensar la muerte a partir del tiempo. El precio que debe pagar es grande: renunciar a la idea de ser y –por implicación– a aquella de la nada” (Losada Sierra: 2009).

La muerte de alguien no es, a pesar de todo lo que parecía a primera vista, una facticidad empírica (muerte como hecho empírico, cuya universalidad únicamente la inducción podría sugerir); no se agota en ese aparecer. Alguien que se expresa en la desnudez -el rostro- es uno hasta el punto de recurrir a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad: de ahí en adelante he de responder de él. Todos los gestos del otro eran signos dirigidos a mí. El otro que se expresa me es confiado (y no hay duda respecto al otro -pues lo debido es impagable: jamás queda uno exento). El otro me individúa en la responsabilidad que tengo de él. La muerte del otro que muere me afecta en mi identidad misma de yo responsable... hecha de indecible responsabilidad. Es ésta mi afición por la muerte del otro, mi relación con su muerte, Esta es, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpabilidad ya - una culpabilidad de superviviente (Lévinas: 1994, pp. 23-24).

Aún más “La muerte abre el rostro del Otro, que es expresión del mandamiento ‘no matarás’. Intentar partir del asesinato como sugestión del sentido completo de la muerte” (Lévinas: 1994, p.127). Así, la muerte se mostraba como una interpelación a la responsabilidad ética ínsita a la decisión sobre el “estar vivo/muerto” del otro: pensar la muerte a partir del “estar” abría también la posibilidad de evitar una transacción metafísica con el orden ontológico anclado en la dicotomía *ser/nada*, para revelar que *la muerte se dice en plural*, de acuerdo con los diversos modos de estar-en-el-mundo: en cada caso, el rostro de vivos y de muertos se manifestaba como una solicitud de responsabilidad orientada por un sentido de justicia no restringida al orden subjetivo, pues, la muerte constituía un llamamiento por justicia, sólo realizable en términos comunitarios.

La peste por COVID-19 sustantivó el orden ético en el que la estructuración del lazo comunitario se vio interpelada debido a la posibilidad de ser responsable por la muerte del otro (de *hacer morir*) o de dejarle morir solo; en ambos casos, era operativa también la formalización circunscrita a elucidar que el *mero estar* se hallaba atravesado por la responsabilidad ética de no matar, pues: “en el rostro del otro está siempre la muerte del otro y también en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo -esto es lo paradójico- el rostro es también el No matarás” (Lévinas: 1993, p.130). Leer la institución de confinamientos invita a pensar en la eticidad de la decisión comunitaria que optó por simplemente “estar” y “dejarse estar”, evitando el “circular” ser, en un ejercicio de responsabilidad que primaba *tomar en serio* el rostro de las víctimas, frente a deliberaciones técnicas que determinaban el grado de interacción social posible, a partir de criterios técnicos de disputa entre “economía vs. salud”.

En este orden de cosas, y parafraseando el capítulo inicial de *El mito de Sísifo*, “Lo absurdo y el suicidio” de Albert Camus (1942), juzgar en el contexto de la peste si nuestras acciones eran justas, antecedió a las argumentaciones técnicas sobre rentabilidad o contagiosidad: ello intercedía, también, en los modos en que toda realización de la propia identidad del ser a partir del trabajo fue interrumpida por la posibilidad conexas de dar muerte al otro. Sin embargo, la quiebra del trabajo supuso, tanto como el virus, poner condiciones a las posibilidades del “estar” mismo ¿De qué manera trabajar, sin la amenaza de dar muerte al otro? Siguiendo la *Doctrina Social de la Iglesia*, Scannone (2012) hace operativa la distinción entre capital y trabajo, en tanto éste último es comprendido como *trabajo subjetivo* valorado éticamente, pues “está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo”, de modo que adquiere valor por su inalienable dignidad; de esta suerte, establece que la injusticia social estructural está dada por la “*la subversión del justo orden de los valores*, cuando se subordina la dimensión subjetiva del trabajo a la objetiva, el trabajo subjetivo al capital, y las personas a las cosas, y no viceversa” (Scannone: 2012, p.12).

La peste y el confinamiento trajeron consigo la ruptura del lazo social (un *distanciamiento* social) y la radicalización de un espíritu de salvación individualista/solipsista (pues, el *mero estar* del otro puede matarme), expresado en la derecha alternativa (trumpismo, bolsionarismo, por ejemplo), por el que toda forma de realización de la justicia social había de comprenderse *aberrante*, a costa de enfatizar la necesidad del trabajo autogestivo como forma de realización personal esto es, una autorrealización auto-opresiva y alienante, sin alteridad posible; en esta lógica, sin embargo, la balcanización de las políticas liberal-libertarias, incorporaron un fenómeno novedoso en términos generacionales: el temor a perder el empleo o el desempleo en sí mismo, como analogía a aquello que la peste había estructurado tiempo atrás, en tanto temor a perder la vida. Esto, lleva a preguntarnos ¿Cómo pensar la ciencia o la producción económica desde el *mero estar* de la devastación de la peste, la deuda y el desempleo, sin *justicia social*? En otras palabras ¿Cómo pensar la libertad individual sin la realización efectiva de una liberación colectiva que asuma la comprensión fraternal del otro?

b) La mayor parte de los estudios sobre COVID-19 se subsumieron a la lógica de la productividad científica, estatuida por el goce del discurso amo-universitario que obedece a los criterios del significativo “capitalismo”. Asimismo, “las respuestas al COVID-19 tienden a promover soluciones ‘tecnológicas’ y ‘científicas’ hasta el punto de eclipsar otros enfoques, incluido el social” (Gupte & Mitlin: 2020). La equivalencia homeomórfica entre “estar-Ubuntu” revela que “La ética occidental se basa en el individuo -el individuo autónomo y responsable que toma decisiones-, pero la moral africana se basa en la comunidad. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya un punto de vista individual en África, o que la comunidad decida en nombre del sujeto: es, más bien, una posición que considera que el individuo no es nada sin la comunidad, y que la comunidad no es nada sin el individuo” (Kudakwashe Chigangaidze: 2021, p.4). En *Ubu-ntu y Ma’at en el “Donsolu Kalikan”*, y en consideración de la inferencia realizada por Scannone de las notas características del “estar”, deduje aquellas que habían de describir tentativamente al “Ubu-ntu”, a saber: *Relacionalidad (Ubu-ntu)*, *Justicia/Correspondencia (Ma’at)*, *pluriformidad* y *conmemoratividad*. La

equivalencia funcional entre Scannone-Ramose habría de revelar, por tanto, que el ser que se concretiza en la fuerza (Ubu-ntu) es homólogo al estar-siendo, aunque es posible especificar que, en la tradición africana:

La palabra umu- comparte una característica ontológica idéntica con la palabra ubu-. Mientras que el rango de ubu es el más amplio, umu- tiende a lo más específico. Si se une junto con ntu, umu- se convierte en umuntu. Umuntu significa la aparición de un *homo-lonquens* que es simultáneamente un homo sapiens. En el lenguaje común, significa el ser humano: el hacedor de la política, la religión y Umuntu es, pues, la manifestación concreta y específica de umu-: es un movimiento entre lo generalizado y lo concreto. Umuntu es la entidad específica que continua para llevar a cabo una investigación sobre el ser, la experiencia el conocimiento y la verdad (Ramose: 2002, p.41).

Si el *ubuntu* designa un orden relacional ontológico, el *umuntu* (*en-el-ubuntu*) africano consiste en el nosotros-estamos latinoamericano, que se interroga como sujeto ético-histórico acerca de la justicia ya no como hipóstasis o entequeia, sino como realización que supone la posibilidad de restauración del lazo fraterno; en otras palabras, *sin fraternidad no hay justicia posible*, pues *motho ke motho ka batho babang o umuntu ngumuntu ngabantu* (una persona, lo es, por los otros). Así, "este axioma ilustra la necesidad de salvaguardar a los demás del contagio. Si resulta que uno ha dado positivo en la prueba del COVID-19, debe asumir la responsabilidad social de salvaguardar a los demás mediante el autoaislamiento. El énfasis de Ubuntu en la humanidad sugiere que todo lo que es bueno para la humanidad es bueno para Ubuntu, y lo que daña a la humanidad daña a Ubuntu. La filosofía de Ubuntu enfatiza el cuidado fraternal y la preocupación por los demás" (Kudakwashe Chigangaidze: 2021, p.6).

La *relacionalidad* que instituye el lazo fraterno es condición de justicia, en los términos en que promueve, además, una respuesta ética a las decisiones colectivas sobre la peste de deuda y desempleo, en las que cobra primacía la responsabilidad con arreglo a la pluriforme alteridad del rostro del *pobre*: una respuesta en ese sentido es también política, y sugiere la posibilidad de superar la racionalidad tecnológico-científica (económico, biomédico, epidemiológico, comunicacional, etc.) como discurso hegemónico resolutorio de los problemas ocasionados por la peste de balcanización liberal-libertaria, en orden a restaurar la justicia social como condición ético-política liberacionista de los pueblos que se comprenden, ellos mismos, fraternos en la identidad y en la diferencia porque *están confraternizados*.

La respuesta colectiva a la peste por COVID-19 consistió en la radicalización de proyectos colonialistas fundamentados en la asociación de individuos atomizados y desiguales, subsumidos a una lógica desterritorializada y tecnocrática que gestiona la humanidad a merced del capital, así como los criterios de valoración sobre el sentido de estar en la tierra, "orientando la ciencia a la tecnología y ésta a la acumulación de capital (privado o colectivo) y empleando -en forma encubierta o manifiesta- la mediación pragmática de la lucha de intereses y de clases" (Scannone: 1992, p.163). *Esta ruptura del lazo comunitario debe pensarse como condición para el fracaso de todo proyecto colectivo orientado por el principio de la justicia social*.

## CONCLUSIONES GENERALES

La equivalencia homeomórfica entre *ubuntu-umuntu* y *estar-siendo* contribuye a comprender la relación analógica/homológica de construcción intercultural de proyectos liberacionistas en el Sur-Global, teniendo en cuenta la semántica y sintaxis culturales, estructuradas por un acontecer histórico diferenciado. Pues, con independencia de la situacionalidad de la sintaxis histórica que determina la forma actual del proyecto cultural, el *estar fagocita al ser*, de la misma manera que lo hace el *ubuntu*:

Desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, ya que *ser* alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno. Por eso el *ser* alguien y el *estar* aquí mantienen una relación como de hijo a madre. Y evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia -o sea la del *estar*- distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia - la del *ser*. Y es que la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la

tensión, como la del ser, sea antinatural o circunstancial. El *estar* aquí es previo al *ser* alguien porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación y, por lo tanto, de privación y de *ayuno* de objetos y elementos. Implica el *ayuno* frente a las cosas del mundo, porque esas cosas pueden no darse si ocurre una mala cosecha o -en el caso del *uno anónimo* de la gran ciudad- si se pierde el suelo (Kusch: 2009, p.202).

En África, la filosofía y la lucha liberacionista han comprendido al *Ubuntu* como su punto de partida, de acuerdo con el estatuto ontológico-epistemológico primario en que consiste la comunidad plural de comunicación como sujeto ético-histórico, propugnado por la africanidad y la escuela azania en tanto expresiones políticas del *Ubuntu*: “Es precisamente por su conquista en las injustas guerras de colonización que los pueblos indígenas africanos, titulares de sus territorios desde tiempos inmemoriales, resistieron a sus conquistadores coloniales, incluidos los sucesores de la conquista. Nuestra comprensión del *Ubuntu* se basa en la historia y la filosofía de su resistencia y lucha: nuestra lucha por liberación completa y total con el debido reconocimiento del hecho de que el que el dinamismo de la liberación no puede lograrse de una vez y para siempre” (Dladla: 2019, p.159).

El “*estar-Ubuntu*” se nutre de la relacionalidad del “nosotros-plural” y aún intercultural de un pueblo como “configuración histórica concreta y que, en consecuencia, no se puede decidir a priori ni su composición definitiva, ni sus sucesivos avatares” (Casalla: p.307) a la vez que es *comunidad* que es síntesis de historia viviente “es decir, de una cierta memoria y una cierta intuición de destino común” (p.307) y es señalativo, con Kusch, de un ayuno de las cosas del mundo que la peste vino a des-ocultar. Pues, el confinamiento y el ajuste liberal-libertario reveló la posibilidad de un ayuno, de una interrupción del goce mortífero propugnado por el hiper-prosumo del capitalismo consumado/consumido: esa implosión del ser –fagocitado por el estar y *Ubuntu*–, da cuenta, en término simbólicos y simbolígenos de una castración y *corte* a la circulación de mercancías. Kusch afirma: “El mundo es hostil. En él puede darse la ira divina, o la simple tormenta, el maíz o la maleza, la riqueza o la miseria, y se puede vivir feliz o se puede perder la libertad injustificadamente. Todo es inseguro y no ofrece ningún asidero. Se impone entonces, humanamente, una solución, una respuesta para evitar la inseguridad y hostilidad del mundo” (Kusch: 2009, p.232): el silencio figurado como ayuno ante la fiesta del mundo, la abstención de mundo “a fin de que cada uno busque su fuerza dentro de sí mismo” (p.234).

La peste liberal-libertaria ha revelado la posibilidad de *rememorar* que, ante la gula de goce infinito inscrita como *hambre señorial* (pues, los amos no evacúan su hambre), el ayuno –de la huelga por tiempo indeterminado o del mero no hacer ya más nada– puede inscribirse también como instrumento de resistencia seminal y de liberación popular: de la crueldad de las mesas sin pan y de las tinajas sin agua ha de brotar una sabiduría de *hambre popular* que restituya la tierra al habitar del pueblo (los que están hambrientos saben raigalmente qué hacer) y dé muerte a la urobórica serpiente que devora, sin sosiego, hasta la carne y los huesos.

## BIBLIOGRAFÍA

AHUMADA, M. (2021). *Sentipensar América*. CICCUS, Buenos Aires.

CASALLA, M. (2011). *América Latina en perspectiva*. CICCUS, Buenos Aires.

CERUTTI-GULDBERG, H. (2016). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México.

CHIGANGAIDZE, R. K., MATANGA, A. A., & KATSURO, T. R. (2021). “Ubuntu Philosophy as a Humanistic–Existential Framework for the Fight Against the COVID-19 Pandemic”. *Journal of Humanistic Psychology*, 62 (3)



- DLADLA, N. (2019). "Ramose's Conception of Ubuntu as a Philo-praxis of Liberation". En: *The Tenacity of Truthfulness: Philosophical Essays in Honour of Mogobe Bernard Ramose*. Mkuki na Nyota Publishers Limited.
- DUSSEL, E. (1976). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 1(1)
- ESTERMANN, J. (2017). Hermenéutica diatópica y filosofía andina esbozo de una metodología del filosofar intercultural. *FAIA*, 6(27).
- ESTERMANN, J. (2021). *Filosofía Andina*. Arkho Ediciones, Buenos Aires.
- HUI, Y. (2020). *Fragmentar el futuro*. Caja Negra, Buenos Aires.
- KUSCH, R. (1999). *América profunda*. Ross, Córdoba.
- KUSCH, R. (2009). *Obras completas* (Tomo II). Ross, Córdoba.
- LÉVINAS, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid.
- LÉVINAS, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia.
- LOSADA SIERRA, M. (2009). La muerte en el rostro del otro. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9(1)
- MEJÍA HUAMÁN, M. (2004). "Aporte de las categorías quechuas a la filosofía". En *XV Congreso Interamericano de Filosofía*. Perú.
- NKOGO ONDÓ, E. (2012). Correspondencia (2/2). *FAIA*, 1(1).
- OBENGA, T. (2004). *A companion to African philosophy. Egypt: Ancient History of African Philosophy*. Malden, Blackwell Publishing.
- PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. San Esteban, Salamanca.
- RAMOSE, M. (2002). *African Philosophy Through Ubuntu*. Mont Books, Indiana.
- SALA, E. (2005). *La resistencia seminal*. Biblos, Buenos Aires.
- SCANNONE, J. C. (2012). *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. EDUCC, Córdoba.
- SCANNONE, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

**BIODATA**

**Fernando PROTO GUTIERREZ:** Es doctor (c) en Epistemología e Historia de la Ciencia (Universidad Nacional de Tres de Febrero), magister en Comunicación (Universidad Internacional Iberoamericana), licenciado y profesor en Filosofía (Universidad del Salvador), licenciado en Tecnología Educativa (Universidad Tecnológica Nacional) y licenciado en Gestión Educativa (Universidad Abierta Interamericana). Dirige la línea/grupo de investigación en epistemología e historia del cuidado en la Universidad Nacional de La Matanza (Argentina), en la que se desempeña, además, como docente-investigador de filosofía y antropología. Coordina la Colección "Filosofía Intercultural de la Liberación" de la editorial ARKHO, que reúne publicaciones sobre pensamiento decolonial y liberacionista del Sur-Global.



Código: ut30pr1082025