

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA ESCUELA DE POSGRADO

# **LAS CRITICAS A LA MODERNIDAD EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA**

Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Filosofía Mención: Filosofía Política

Alumna:

**Lic. Maria Cristina Liendo**

Profesor Guía: Dr. Carlos Ruiz Schneider

**Santiago, 2003**



<b>AGRADECIMIENTOS .</b>	<b>1</b>
<b>RESUMEN .</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCION .</b>	<b>5</b>
<b>PRIMERA PARTE .</b>	<b>11</b>
CAPITULO I. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA . .	11
<b>1. El estado de la cuestión: problemas y tendencias . .</b>	<b>11</b>
CAPITULO II. <i>LA POSCOLONIALIDAD</i> .	37
<b>1. Génesis y difusión . .</b>	<b>38</b>
<b>2. El “sistema-mundo” moderno occidental: universalidad e imposición . .</b>	<b>43</b>
<b>3. Saber y Poder: la colonización epistémica . .</b>	<b>53</b>
<b>4. La política y las sensibilidades de ubicación geocultural . .</b>	<b>61</b>
CAPITULO III. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN .	68
<b>1. Espacio geocultural y espacio epistémico .</b>	<b>68</b>
<b>2. Los antecedentes .</b>	<b>71</b>
<b>3- Las críticas a la filosofía de la liberación .</b>	<b>91</b>
<b>SEGUNDA PARTE .</b>	<b>95</b>
<b>CAPÍTULO IV. EL PROYECTO Y METODO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN . .</b>	<b>95</b>
<b>1.- De la conciencia de la dependencia hacia la liberación . .</b>	<b>95</b>
<b>2- El nuevo lugar de enunciación: el método para una filosofía de la liberación .</b>	<b>100</b>
<b>3. El nuevo lugar de enunciación: desplazamiento y rearticulación .</b>	<b>116</b>
<b>4. La analéctica: niveles de concreción .</b>	<b>123</b>
CAPITULO V. EL PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA AMERICANA .	128
<b>1. Antropología filosófica america . .</b>	<b>128</b>
<b>2. Las categorías antropológicas . .</b>	<b>135</b>
<b>3. Acerca de los “decires fuera de lugar” .</b>	<b>147</b>
CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFIA DE LA HISTORIA .	149

1.- De la conciencia de la dependencia hacia la liberación . .	149
2. El nuevo lugar de enunciación: la conciencia de la dependencia .	153
3. El nuevo lugar de enunciación: la otra Historia .	167
CONCLUSIONES . .	173
BIBLIOGRAFÍA .	179

## AGRADECIMIENTOS

Deseo hacer pública mi gratitud hacia algunas instituciones y personas que de maneras muy diversas han contribuido a la realización de este trabajo.

En el ámbito institucional quiero agradecer especialmente el reconocimiento y la confianza con que la Universidad de Chile me distinguiera al otorgarme la beca del Proyecto Mecesup UCH 9905 para la finalización de la tesis. La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, que es mi lugar de trabajo, aportaron la estructura funcional y los espacios académicos favorables. También quiero destacar el aporte de mis alumnos, el de mis profesores y compañeros, en especial Eduardo y Paola, con quienes fui conversando las principales ideas de este trabajo, además de la generosidad intelectual de mi director de tesis, Dr. Carlos Ruiz Schneider.

En lo personal, quedo en deuda con la paciente alegría de mis amigos y la de toda mi familia, especialmente con Blanca que se ocupó de algunas traducciones, y finalmente, con el incondicional y cotidiano respaldo de Vitito, mi compañero de siempre.



## RESUMEN

La tesis *Las críticas a la modernidad en la Filosofía Latinoamericana* privilegia el análisis del momento de la irrupción de la Filosofía de la Liberación y se ocupa de demostrar que, algunos aportes que ésta ha realizado al campo disciplinar, pueden quedar caracterizados como teoría poscolonial / posoccidental, esto es, como discursos elaborados desde la diferencia colonial crítica de la modernidad occidental.

La totalidad del trabajo tiene el objetivo central de mostrar que la Filosofía Latinoamericana es un ámbito de producción teórica con una fuerte especificidad al interior del discurso filosófico en general, la cual queda radicada en el establecimiento de las condiciones de posibilidad de un espacio de producción diferenciada para el ejercicio de la filosofía.

En el interior de dicho espacio, la crítica contramoderna poscolonial / posoccidental es presentada como una clave de lectura operativamente fértil para resituar las contribuciones filosóficas que realizó la Filosofía de la Liberación, haciendo visible el aspecto de la colonialidad que el proceso de la modernidad occidental impuso también en el ámbito del conocimiento.

En esta investigación se trabaja con un análisis del discurso que toma como punto de partida la generación de significados relacionales, capaces de estructurar diversos aspectos de la vida social, donde texto y contexto quedan imbricados. En consecuencia, ella queda centrada en una producción histórica y geoculturalmente determinada, entra en la consideración de políticas discursivas e implica, además, una significación amplia de lo que se entiende por discurso político.





# INTRODUCCION

Dentro del corpus de la filosofía contemporánea es posible reconocer un ámbito de producción teórica que a lo largo de su historia ha recibido el nombre de *filosofía latinoamericana* o también filosofía de lo americano. Este ámbito de trabajo ha quedado recortado con una cierta diferenciación al interior del discurso filosófico en general, a partir de la decisión de tomar como punto de partida de la reflexión su propia experiencia histórico-cultural, decisión que, a su vez, marca las relaciones que este espacio teórico va estableciendo con el corpus tradicional de la filosofía occidental.

En la presente investigación procuro mantener la reflexión en el interior de dicho espacio con el objeto de seleccionar algunas de sus producciones más significativas e inscribirlas en el campo de la teorización posoccidental, siendo éste último sesgo lo que delimita la especificidad del enfoque temático. Entre las razones que me llevan a enfrentar esta tarea, destaco la consideración acerca de que la filosofía latinoamericana puede contribuir de una manera muy fértil a la comprensión de la problemática regional. Sin embargo, si bien se ha convertido en una disciplina presente en la currícula académica de muchas universidades de nuestro subcontinente, ella permanece aún insuficientemente difundida, y sigue siendo, en algunos casos, también mal comprendida. En consecuencia, aparece igualmente como una razón, hacer algunos aportes que puedan contribuir tanto a la difusión como a la comprensión de la misma.

La totalidad del trabajo gira alrededor de una hipótesis central, la cual sostiene que, dentro del programa particular de la filosofía latinoamericana, especialmente desde la perspectiva de la filosofía de la liberación, se han producido contribuciones significativas

para el ámbito de la filosofía en general. Dichas contribuciones pueden ser estimadas como aportes importantes a la teorización llamada poscolonial o posoccidental, al ser consideradas como discursos elaborados desde la diferencia colonial crítica de la modernidad occidental. A partir de esta hipótesis, los objetivos generales que guían la investigación son:

- Demostrar que la filosofía latinoamericana puede ser considerada como un ámbito de producción teórica con una fuerte especificidad al interior del discurso de la filosofía en general, la cual radica en la intención de establecer las condiciones de posibilidad de un espacio propio para el ejercicio del pensamiento crítico.
- Dentro del corpus total de la filosofía latinoamericana, situar a la filosofía de la liberación en una intersección con el espacio de la teorización posoccidental, con el objeto de hacer visible el aspecto de la colonialidad que el proceso de la modernidad occidental impuso en el ámbito de los saberes.

En relación al aspecto metodológico, esta investigación se sitúa dentro de un marco general de análisis de tipo crítico-ideológico, puesto que ella queda centrada en una producción textual histórica, política y geoculturalmente determinada. Como consecuencia de esta localización, entra en la consideración de posicionamientos políticos en el campo de la discursividad, implicando una concepción amplia de lo que se entiende por discurso político. En ese sentido se trabajará con un análisis del discurso que toma como punto de partida la generación de significados relacionales capaces de estructurar diversos aspectos de la vida social.

De esta manera el contexto queda imbricado en el texto, pero no en el modo de una reproducción mecánica de lo externo social en lo interno textual, sino en el de una relación entre ambos espacios, donde el segundo delimita y organiza al primero en función de la localización de la enunciación, la cual, a su vez, va a estructurar toda la consistencia discursiva de los textos analizados. Así queda establecida la relación triádica entre el contenido del texto como lo enunciado, el sujeto enunciador y su enunciación, es decir, la localización geocultural, política y epistemológica de la voz.

El núcleo problemático de la investigación consiste en mostrar la forma de posicionamiento del discurso de la filosofía latinoamericana - al interior de la perspectiva de la filosofía de la liberación - como epistemológicamente resistente y diverso de la tradición, frente al de la modernidad-colonialidad, considerados ambos como un colectivo discursivo, es decir, sin tener en cuenta las diferencias sectoriales ni epocales en que ellos pudieran distinguirse.

Formalmente el texto se estructura en dos partes, cada una dividida, a su vez, en tres capítulos. En la Primera Parte realizo una explicitación de las matrices teóricas que luego van a ser aplicadas en la segunda. En el Primer Capítulo, inscripto en el campo epistemológico, me hago cargo de demostrar la especificidad que sostengo para la filosofía latinoamericana en tres aspectos fundamentales que la constituyen. Ellos son: las problemáticas del objeto y del sujeto, dentro de las cuales analizaré, desde el juego de los pares categoriales universalidad - particularidad y necesidad - contingencia, la cuestión de la posibilidad tanto del objeto como del sujeto, la cual aparece totalmente

ligada al problema de la originalidad de tal filosofía. El tercer aspecto es el metodológico, donde a partir de la consideración de las relaciones entre la filosofía y la cultura latinoamericanas, abordaré principalmente dos cuestiones: el papel instrumental que juega la historia de las ideas en la conformación de esta filosofía y el problema de su periodización, donde se visualiza mejor cómo el aspecto teórico queda imbricado con el metodológico. El conjunto de los tres aspectos me llevará a la consideración de la filosofía latinoamericana como un programa de trabajo, el cual toma una distancia crítica respecto de los límites de la problemática tradicionalmente considerada como filosofía, que reclama para sí el derecho de la reinterpretación del sentido y la función de la praxis filosófica, y que pone en cuestión tanto el contenido de las tradiciones heredadas, como la forma de la trasmisión. Finalmente procuro dar respuestas a las principales críticas de que ha sido objeto, como la carencia de originalidad, el provincialismo cultural y la particularización de la razón.

En el Segundo Capítulo analizo la posición teórica de la poscolonialidad para señalar cómo impactan algunos de sus elementos y aspectos más difundidos en otras áreas disciplinares como la sociología y los estudios culturales, con el objeto de mostrar los alcances de su discurso crítico. Considero que dicho discurso ha contribuido a pensar la modernidad como una actitud vital de imposición y universalización de patrones antropológicos, éticos y epistemológicos. En este sentido tomo los aportes del teórico argentino (establecido en Estados Unidos) Walter D. Mignolo, quien participa del proyecto de repensar las relaciones que América ha ido estableciendo con lo que genéricamente se menciona como el Occidente, a partir del concepto de *posoccidentalidad*. Su propuesta consiste en lo esencial en hacer visible y enunciable la *diferencia colonial* entendida como una mediación discursiva que manifiesta la conciencia de subalternación del enunciador. Sostengo que dicha propuesta es radicalmente productiva para el campo de la filosofía latinoamericana, puesto que el concepto de diferencia colonial colabora fértilmente con el objetivo de emprender una tarea de descolonización intelectual que involucra todos los ámbitos, incluido el de la filosofía. Dentro de esta tarea aparece la necesidad de poner en cuestión la totalidad de las herencias coloniales en vistas a una reorganización de los saberes, que favorezca tanto el establecimiento de nuevas formas de legitimación de los mismos, como la elaboración de una también nueva *“política de enunciación”* teórica. Considero que esta línea de trabajo aparece como un encuadre adecuado para los aportes que en ese sentido ya se han hecho desde la filosofía latinoamericana, y que son los analizados en la segunda parte de la presente investigación.

En el Tercer Capítulo me detengo en el examen de una perspectiva particular al interior de la filosofía latinoamericana la cual recibió el nombre de *filosofía de la liberación*. Por sobre su gran heterogeneidad interna privilegio trabajar sobre los dos aspectos que considero operan como unificantes. En primer lugar, el desafío fuerte al canon establecido con respecto a la función del filósofo y de la praxis filosófica, al pensarlos como un saber de compromiso con la situación real de los países latinoamericanos. En segundo lugar, la propuesta de desmontaje y la denuncia de las justificaciones filosóficas elaboradas solamente desde la tradición occidental de la modernidad.

Ambas apreciaciones me permiten posicionar a la filosofía de la liberación como las

primeras elaboraciones de un discurso situado en la diferencia colonial, y en ese sentido analizo la disputa que mantienen a fines de la década del sesenta, el filósofo mejicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy respecto de las condiciones de posibilidad y los límites de una filosofía latinoamericana. Mas allá de las posiciones encontradas, ambos filósofos se ubican en el mismo espacio discursivo, poniendo en el centro de la cuestión la existencia de un sujeto americano y la relación de su praxis filosófica con el legado de la filosofía occidental. La importancia de la disputa radica en esta localización, pues ella hace visible a la filosofía latinoamericana como un deslizamiento crítico de aquella tradición.

La Segunda Parte de este trabajo consiste en su totalidad en mostrar cómo se produce aquella operación de intersección de matrices teóricas mencionadas en la Primera Parte, con el propósito de demostrar la localización epistémica concreta de determinados textos producidos dentro del marco conceptual de la Filosofía de la Liberación, en la primera mitad de la década del setenta del siglo veinte. La tesis fuerte que pretendo demostrar es que el espacio teórico elaborado por el discurso posoccidental-poscolonial, abierto desde y por una racionalidad de la misma índole, permite alojar aquéllos textos en este espacio, usando una nueva clave de lectura de los mismos que posibilite, a su vez, una resignificación del período filosófico estudiado.

Mi consideración respecto de dichos textos parte de dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, en ellos se puede encontrar una re-flexión sobre el propio discurso - en este caso el de la filosofía latinoamericana en general - que lleva la intención de desplazarse desde el discurso descriptivo de denuncia anticolonial hacia una elaboración teórica que asuma el riesgo de la creación, asentándose en un discurso de futuro y sin negar la dimensión de una prospectiva utópica. En segundo lugar, dicha teorización está fundamentalmente centrada en una crítica al carácter de imposición que ostenta la modernidad de cuño europeo-occidental.

Dentro de este marco general, en el Cuarto Capítulo ubico la propuesta del texto *Método para una filosofía de la liberación* escrito en 1974 por el filósofo argentino Enrique Dussel, entendido como una superación de la dialéctica filosófica en general y hegeliana en particular. El proyecto de ampliación de la racionalidad impuesta para la filosofía mediante la apelación a otra tradición, en este caso la hebrea, le posibilita un avance desde la modernidad occidental hacia lo que llama una *transmodernidad*, en idéntico sentido de posoccidentalidad, y como apertura para una liberación de las diversas formas de opresión que implicó aquella. También en este capítulo sintetizaré los elementos con los que el sujeto del discurso construye un nuevo lugar de enunciación (que fueron analizados en el Segundo Capítulo), de manera de señalar su presencia en el texto analizado. De idéntica forma procederé con los textos de los próximos dos capítulos.

En el Quinto Capítulo considero *El pensamiento indígena y popular en América Latina* editado en Méjico en el año 1970, con dos ediciones posteriores en 1973 y 1977, como uno de los textos donde el filósofo también argentino Rodolfo Kusch elabora la categoría antropológica del *estar*- con todas sus implicancias y dimensiones - para caracterizar el ser del americano. Piensa a éste como un sujeto culturalmente escindido entre el *estar* y el *ser*, que debe superar esa situación en la conciliación de esta polaridad mediante la operación de *fagocitación*, para centrarse en su propio modo de

determinación cultural, elevado a categoría existencial, no solamente americana sino también humana.

Finalmente en el Sexto Capítulo mostraré la propuesta de una *Filosofía de la historia americana*, que en el año 1978 realiza el filósofo mejicano Leopoldo Zea, texto en donde se impone una tarea doble: por un lado, la denuncia de la falsa universalidad que se manifiesta en las filosofías de la historia elaboradas desde la modernidad eurocéntrica y de la consiguiente alienación de la conciencia histórica americana, y por el otro, la reconstrucción de la memoria de los pueblos sometidos a los procesos de colonización territorial, política y mental para conseguir su ingreso en una universalidad real. Considero que la importancia del aporte que realiza Zea radica en haber tomado como punto de partida la crítica a la conciencia de universalidad que porta el Occidente, para instalarse desde allí en la diferencia colonial americana, y poder desandar el camino hegeliano que lleva desde la autoconciencia hasta la libertad, y mostrar que desde América se puede construir “otra” historia.

*Más allá de las críticas internas y externas que estas elaboraciones han recibido, mi intención última es rescatarlas como contribuciones originales a la reflexión filosófica forjadas desde el programa de la filosofía latinoamericana. Es por esto que su peculiaridad no radica tanto en la materialidad de su contenido cuanto en la estructuración formal del mismo, es decir, en el punto de inserción del discurso, y en ello radica también la importancia que suponen para el estado actual de la cuestión.*



# PRIMERA PARTE

## CAPITULO I. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

### 1. El estado de la cuestión: problemas y tendencias

---

Entre los problemas que la filosofía latinoamericana ha debido ir dilucidando voy a mencionar, en primer lugar, las polémicas sobre su status epistemológico y las condiciones de su posibilidad, autenticidad y originalidad. En esa dirección voy a considerar las principales líneas teóricas que toman parte de esta discusión en dos momentos que tomo como centrales. Al primero de ellos se lo conoce como *la disputa Zea-Salazar Bondy* iniciada en el año 1968, polémica que recoge las dispersas formulaciones que sobre la cuestión de una filosofía latinoamericana se habían venido realizando desde principios del siglo <sup>1</sup>, y que llega hasta el año 1973, en el encuentro que tuvo lugar en la localidad de San Miguel, Buenos Aires, Argentina. Por la importancia que la misma tiene a los fines de la presente investigación, la trataré por separado, en el capítulo III dedicado a la Filosofía de la Liberación. El segundo de los momentos mencionados está constituido por el IX Congreso Interamericano de Filosofía y VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía, que se realizó en Caracas, Venezuela entre el 20 y el 24 de junio de 1977. En este congreso la cuestión tomada como eje de las discusiones

fue *La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico*; alrededor de este núcleo se agrupan los objetivos expuestos en la presentación del Congreso: "...determinar la relación entre el pensar filosófico y la realidad latinoamericana, además de trazar un panorama de las tendencias filosóficas actuales en las diversas regiones de todo el continente americano"; por último los temas en los que el problema-eje se discute fueron tres: a) La enseñanza de la filosofía en América Latina, b) Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina, c) Posibilidad y Límites de una Filosofía Latinoamericana.

Del hecho de la realización de un Congreso Interamericano de Filosofía que se ocupe exclusivamente de la cuestión de la filosofía en América, además de la lectura de los ítems expuestos, puede deducirse la importancia que la reunión tuvo para el ámbito de la filosofía latinoamericana en particular, aunque ésta no es la primera vez que un evento de la misma naturaleza tiene repercusiones importantes para el campo específico. Dos décadas antes, en el año 1953 tienen lugar en La Habana, Cuba, las Conversaciones Filosóficas Interamericanas, allí aparece expresamente por primera vez la demarcación entre, los "universalistas", quienes sostienen la posibilidad de una filosofía americana solamente si ella se aboca a pensar los grandes problemas humanos universales, por un lado, y por el otro, los "particularistas" o regionalistas, quienes sostienen que la autenticidad de toda filosofía reside en el tratamiento de la particularidad que le es propia.

Volviendo al Congreso de Caracas, en la comisión que se dedica a trabajar el tema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, se puede marcar algunas recurrencias. En general no se presentan serias objeciones a la cuestión central en debate, sí en cambio, al tema de la originalidad y la autenticidad, que aparece como una dimensión constituyente de la posibilidad, al punto tal de poder sostenerla sólo si se puede mostrar el rasgo de originalidad. Y es en esta conjunción de posibilidad y originalidad que se hace presente el problema de la relación entre lo universal y lo particular. Los participantes argumentan a favor de la posibilidad sosteniendo que la producción filosófica en América puede ser historizada (Miró Quesada, Cerutti Gulberg, Larroyo), y por lo tanto, un pensamiento con historia no es solamente posible, sino también realmente existente. Si bien este tema es debatido específicamente en la comisión correspondiente (Historia y evolución de las ideas filosóficas en América), se puede afirmar, en general, que la diversidad de criterios de periodización, de etapas y de contenidos resultantes de la misma habla de la riqueza con que ha sido trabajado el tema, y del aspecto constitutivo que, en este caso, adquiere la historia para la filosofía.

---

<sup>1</sup> Se puede mencionar a José Carlos Mariátegui. *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* (en *Mundial*, Lima, 1925). El paréntesis corresponde a la primera publicación. La edición consultada es Leopoldo Zea. (comp.) *Fuentes de la cultura latinoamericana*. F.de Cultura Económica. Méjico. 1994. T.II (39-42); José Vasconcelos. *El pensamiento iberoamericano* en (*Indología*, Barcelona, 1927), en *Fuentes...* T.I (337-343); Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en Méjico*. 1934. Extracto en *Fuentes...*T.II. (239-247); Alfonso Reyes. *Notas sobre la inteligencia americana*, (en *Sur*, BsAs. 1936), en *Fuentes...* T.I (245-250); José Gaos. *¿Filosofía "americana"?* (en *Cima*.Nº5, 1942), en *Fuentes...* T.I (479-483), *El pensamiento hispanoamericano* (en *Jornadas* Nº2. El Colegio de Méjico. 1944) y en *La filosofía de la filosofía*. Crítica. Barcelona. 1989 (82-123);



### 1.1. La problemática del objeto: universalidad y particularidad

El problema de la relación universal-particular es presentado por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada en términos de una “primera polémica”, que da por terminada a partir de 1960, entre el mayoritario grupo de los “universalistas” y el minoritario de los “particularistas” (nucleados alrededor del Grupo Hiperión en Méjico, Schwartzman en Chile, Astrada en Argentina, entre otros). Según Miró Quesada, los filósofos han arribado a una etapa de equilibrio y acuerdos que, a diferencia del Congreso de Cuba, ha llevado al primero de los grupos a conceder importancia al problema “sobre la condición humana del latinoamericano para el desarrollo del pensamiento filosófico”, y al segundo, a reconocer que el pensamiento en América ganará en originalidad “mediante la práctica de la filosofía universal” (*Caracas, 1979:168*).

Sin embargo, esta posición conciliadora es sólo aparente, al punto tal de mostrar ciertas incoherencias al interior de su propia exposición. Dentro de lo que él llama “segunda polémica” (cultura auténtica - cultura de la dominación), discute abiertamente con Augusto Salazar Bondy acerca de la tesis de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana en función de su inserción en una cultura dominada, situándose él mismo en posiciones universalistas para defender desde allí una filosofía auténtica. De esta manera Miró muestra, quizá a pesar suyo, que la primera polémica no está terminada a partir de 1960, sobre todo si se tiene en cuenta que el texto de Salazar Bondy que discute aparece en 1968, y que la relación existente entre ambas polémicas es tan fuerte que parecen no poder resolverse una sin la otra. Miró Quesada hace la opción por el universalismo colocándose en una posición racionalista y considerando que la grandeza de la filosofía occidental no se debe a la condición dominante de su cultura, sino a la búsqueda de la verdad por medio de la razón, a la exclusiva instrumentación de la misma para la resolución de los problemas prácticos y teóricos de la vida humana. Y en ese sentido agrega: “Y esto no tiene nada que ver con el dominio. Que los productos de la razón sean muy útiles para ejercer el dominio puede ser una consecuencia, pero no el motivo fundamental de la actitud racionalista” (*idem:169*). Este párrafo pareciera llevar implícita la conclusión que buscar la verdad con la razón es condición necesaria y suficiente para lograr la autenticidad filosófica, y que por lo tanto, la filosofía latinoamericana debe hacer lo mismo para conseguirla. La debilidad del argumento lo lleva a atribuir a los particularistas la falaz afirmación que sostiene que, si una filosofía auténtica es la que se dedica necesariamente a la liberación de los oprimidos, entonces, la filosofía occidental no tendría esta condición. Además, el uso del término *auténtico* aparece por lo menos ambiguo, ya que si bien lo define como “...el aporte de ideas interesantes y originales en cualquiera de sus temas (de la filosofía) posibles” (*idem:168*), en ningún momento se ocupa de explicitar qué sería *lo original*, y cuál es el sujeto que lo genera y para el cual podrían resultar interesantes. Por otro lado, clasifica el corpus de la filosofía latinoamericana mediante tendencias (metafísica, exegética, analítica, del derecho) en las que incluye la filosofía de lo americano y la filosofía de la independencia (filosofía de la liberación), sosteniendo que, si bien todas las tendencias son auténticas, las dos últimas contribuyen más y mejor en esa dirección.

En este congreso, la única oposición frontal al planteo universalista se presenta en la

argumentación del filósofo brasileño Antonio Paim, quien llega al punto de excluir la posibilidad de considerar una filosofía latinoamericana debido a la inexistencia de la unidad requerida por la misma. La constatación parte de los hechos de que el pensamiento brasileño no se encuentra incluido dentro del corpus, de que hay aislamiento y desconocimiento mutuos por falta de circulación, y en consecuencia, sería más honesto hablar, en todo caso, de filosofía *hispanoamericana*.

Frente a estas dos posiciones se encuentran las formulaciones mayoritarias dentro del Congreso, que toman partido y explicitan sus argumentos en función de la defensa de la universalidad de toda filosofía, incluida la latinoamericana, entendiéndola como un “universal concreto”.

Desde una óptica más bien hispanista, el mejicano Francisco Larroyo también defiende posiciones universalistas, que sin embargo, no le impiden hablar de “una filosofía americana como función o forma de vida teórica de los hombres de América” (*idem:213*). Llama “tipos históricos” de filosofar a “...un molde intelectual existente en un tiempo y lugar, en el cual concurren, configurándolo, una doctrina y determinada circunstancia histórico-cultural...” (*idem:211*) y sostiene que ellos no afectan la tarea propia de la filosofía, que en su ejercicio, no admite el constructivismo, la ficción, ni la profecía, características que están presentes en algunos filósofos que sostienen “tesis americanistas”, particularistas. El filósofo sólo habla en tiempo presente, empeñándose en “...descubrir la esencia y las leyes de la existencia” (*idem:213*), y esto es lo que también se debe hacer en América, esbozando un programa para esta tarea.

Eliam Campos Barrantes, representante de Costa Rica, considera que reflexionar acerca de la universalidad o la particularidad sólo de la filosofía latinoamericana es colocar a ésta en una alternativa falsa, en un planteamiento erróneo, ya que “toda filosofía y, por lo tanto, también la latinoamericana, que pretenda ser algo más que etnografía ...debe tratar los problemas históricos del hombre ...hacer filosofía auténtica no significa reflexionar sólo sobre lo propio, sino más bien sobre lo universal a partir de lo propio” (*idem:175*). Al margen de que no pueda adjudicar el rasgo de autenticidad para la filosofía tal como ha sido hecha en nuestros países, compartiendo los planteos de Salazar Bondy, al señalar una tarea para toda filosofía, incluida la latinoamericana, Campos Barrantes realiza dos operaciones: por un lado, desecha la universalidad tomada como una abstracción conducente a una idealización ahistórica de la filosofía, y por el otro reestablece la relación entre las categorías de universalidad-particularidad y autenticidad. De esta manera afirma que la segunda polémica de Miró Quesada (cultura auténtica-cultura de la dominación), “...constituye la más importante de todas las polémicas ...ella constituye incluso el meollo sobre la cuestión de la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica” (*idem:175*). Dicha filosofía es posible si reflexiona acerca de los problemas universales de la existencia humana sólo desde lo que le pertenece propiamente, es decir, a partir de “...una especie de mirada que tiene lugar desde una conciencia histórica determinada...” (*idem:173*).

En la misma línea de argumentación se inscribe la ponencia del filósofo peruano Max Aguirre, quien no admite adjetivos de origen para la filosofía entendida como praxis humana, al mismo tiempo que afirma la inexistencia de la misma en términos absolutos. La filosofía no ha dejado aún de ser la constante búsqueda de la sabiduría, ella es el

resultado del acto de filosofar, y este último es una función de la existencia que, por lo tanto, se inscribe en lo histórico y en lo psicológico en sus dimensiones individual y social. Desde aquí se abre la posibilidad de una filosofía con cualquier adjetivación, sin que sea esto último lo que ocupe el lugar sustantivo:

**“...el examen de la filosofía no amenaza la firme posibilidad de una filosofía americana, pues ésta supone también similares notas: es producto del filosofar, se hace también en una circunstancia histórica ...y pretende asimismo lograr universalidad, tener carácter fundante y vocación hacia lo trascendente ...Si la filosofía americana es nada más que filosofía (sin adjetivos) ... (entonces) su peculiaridad será una respuesta a una exigencia ontológica del hombre americano, al reto de la especial estructura óptica del situado en América” (ídem:208).**

Así queda afirmada la particularidad al mismo tiempo que la universalidad filosófica:

**“Lo sustantivo de la filosofía (es) el cuerpo científico elaborado con arreglo a categorías racionales válidas intemporalmente, con la única taxativa de que dichas categorías dependen del ritmo como el hombre prosigue históricamente desentrañando y construyendo una teoría de la razón ...merced al uso de la propia razón. La filosofía es pues una serpiente que muerde su propia cola” (ídem:208).**

Esta especie de encarnadura humana de la razón es lo que diferencia estos planteos que argumentan a favor de la universalidad en filosofía del primero de los expuestos (Miró Quesada), en donde la racionalidad pasa sin examen a ocupar un lugar incondicionado para el ejercicio del filosofar. Sobre ella será necesario volver más tarde.

Como se ve, la universalidad no es cuestionada en absoluto, por el contrario, la filosofía latinoamericana, como toda filosofía, también la constituye en su aspiración máxima, y por esto no la deja fuera de la crítica, que apunta en este caso, no a la universalidad del pensar sino a la universalización de un único modo de hacer filosofía, que la tradición occidental de pensamiento impuso como paradigmática, en un largo proceso que incluye una complejidad de dimensiones históricas, geopolíticas y epistemológicas. A este aspecto se refiere Raúl Fornet Betauncourt cuando afirma, en los inicios de la década de los noventa, la necesidad de una “transformación de la filosofía en el sentido preciso de transformar el modelo vigente y rector de su racionalidad ...sobre todo en su pretensión de establecer una forma de racionalidad paradigmáticamente universal”<sup>2</sup>. A su vez, veinte años antes, el filósofo mejicano Leopoldo Zea escribe:

**“El americano, a diferencia del europeo nunca se ha sentido universal. Su preocupación ha sido, precisamente una preocupación por incorporarse a lo universal, por insertarse en él. Y, aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres... el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación,**

<sup>2</sup> A juicio de este filósofo esa transformación ya ha sido iniciada por algunos filósofos europeos como Apel y Habermas. La cita corresponde al artículo “La filosofía europea hoy y sus condiciones para el diálogo con la Filosofía Latinoamericana”. s. a [1990].

### **que es lo peculiar a todos los hombres” (Zea:71,16)**

El filósofo cubano Jorge de Gracia (1984) también se inscribe en una posición crítica tanto del particularismo como del universalismo tradicionales. Considera que la filosofía se construye con proposiciones universales, es decir, que están referidas a la totalidad de los individuos de su clase, pero ellas poseen un valor de verdad relativo que depende de condiciones subjetivas. La premisa falsa de los universalistas es la que niega la particularidad de las condiciones que dan origen a las generalizaciones, y esto los lleva a considerar que toda generalización elaborada a partir de condiciones particulares se vuelve inválida.

Puedo unificar estas posiciones diciendo que la filosofía latinoamericana también aspira a la universalidad, pero no desde una conciencia de ese tipo, como tampoco desde una marginal, sino desde el reconocimiento de la universal accidentalidad y particularidad de todos los pueblos y de sus productos culturales, ya que aceptarse marginal o periférico implica también la aceptación de un punto o plano de centralidad respecto del cual se está al margen. Según esta mirada, toda universalidad es situada, no existe *la universalidad* a secas como no existe *la humanidad* a secas, como categoría abstracta, sí en cambio, se puede señalar al menos la legítima aspiración a ambas, o en el mejor de los casos su concreción, pero siempre desde una particularidad determinada, es decir, el reconocimiento que, también desde allí, cualquiera sea esa localización, es posible y deseable elaborar propuestas que puedan llegar a ser consideradas como un momento de universalización y, en consecuencia, extender su validez también a otros lugares culturales. Si bien no existe la universalidad a secas, sí en cambio existe como el resultado de un esfuerzo de abstracción; pero, otra vez, este esfuerzo no es abstracto sino concreto, o mejor, concretado desde y en un sujeto empírico que alcanza la universalidad conceptual, ya sea este sujeto individual o plural. En ese aquí y ahora donde está instalado el individuo que realiza el ejercicio de la abstracción, se sitúa toda praxis humana, incluida la filosofía. Lo que en este trabajo menciono como “filosofía occidentalmente centrada” caminó en sentido opuesto a esta dirección, y es justamente alrededor de esta situación que opera la constitución de una filosofía como la latinoamericana, al percibir tanto ese centro como la periferia correspondiente, como una construcción, como un artificio impuesto como naturaleza.

Este proceso de naturalización da como resultado un vigoroso *eurocentrismo*, entendiendo por tal la confluencia de una multiplicidad de fenómenos de diversa índole. Entre ellos hay que mencionar, la emergencia y la consolidación del circuito comercial del Atlántico Norte (Mignolo, 2000:56), la universalización de procesos específicamente más intraeuropeos como el Renacimiento, la Ilustración, la Reforma protestante y la Revolución francesa (Dussel, 2000:46), la centralización y universalización del espacio y el tiempo, lo cual implica, a su vez, una jerarquización de los mismos, en la que quedan también subsumidas ciertas diferencias culturales. Con el descubrimiento de América se organiza la totalidad del espacio y del tiempo, asumiendo Europa el papel del centro y relegando al Oriente y a las “Indias Occidentales” a la periferia espacio-temporal. El tiempo pasa por ese centro espacial y la historia “universal” se narra y se periodiza desde los acontecimientos “centrales”, olvidando la simultaneidad temporal de las diferentes regiones. Esto favorece también la vigencia de lo que podría llamar un eurocentrismo

filosófico.

Una particularidad histórica queda instituida así como lo *universal-natural*, usando para tal fin de un dispositivo imperial que se extiende incluso al campo de los saberes: “Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en una forma ‘normal’ del ser humano y de la sociedad” (Lander, 2000:24). A las otras formas organizacionales y epistémicas sólo les quedan dos posibilidades: la imposición o la aniquilación en sus muchas variantes. El proceso de naturalización de estos dos caminos borra del campo de visibilidad las relaciones de subordinación de territorios, de recursos y de grupos humanos completos, desapareciendo toda la dimensión del colonialismo “...como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas” (Lander, 2000:35). Porque queda implicada una distorsión en la comprensión, no solamente del otro sino también de sí mismo, se podría adscribir el eurocentrismo a una modalidad del occidentalismo, y entender a ambos como formas del tradicionalismo.

Fernando Coronil ha dejado establecida una muy interesante diferenciación entre *eurocentrismo* y *globocentrismo*, adjudicando al primero

**“...estrategias imperiales de representación de diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y los otros subordinados...”, y al segundo como “...constituyendo una modalidad de representación occidentalista particularmente perversa, cuyo poder yace, en contraste, en su capacidad de ocultar la presencia de Occidente y de desdibujar las fronteras que definen a sus otros, definidos ahora menos por su alteridad que por su subalternidad” (Coronil, 2000:105).**

Consecuentemente con esta descripción del eurocentrismo, no considero la expresión “filosofía occidentalmente centrada” como equivalente de filosofía europea, angloeuropea, o filosofía occidental, puesto que no es una ubicación geográfica lo que la define, sino una actitud, una intencionalidad universalizante, una paradigmaticación acrítica de sí misma, que le impide considerarse una particularidad, y por ende, poder visualizar como tales a las demás.

### 1.1.2. El status epistemológico

También en el Congreso de Caracas se discute acerca del status epistemológico de la filosofía latinoamericana. Algunos de sus participantes se inclinan por considerarla un movimiento o una tendencia, que abarca muchas figuras significativas y que tiene la finalidad de crear una filosofía propia de América. El peruano Francisco Miró Quesada es uno de los que se pronuncia expresamente de esta manera.

Otros optan por pensarla mejor como un programa de trabajo en sentido estricto, con determinadas tareas a realizar, las cuales aparecen jerarquizadas teóricamente. Estableciendo ya una relación entre la filosofía y la cultura, Francisco Larroyo habla de una ontología y una axiología cuando sostiene que la filosofía en América debe dedicarse en primer lugar a “...una investigación de la esencia, tipos y rendimiento de la cultura americana a lo largo de la historia”, para luego hacer lo mismo con “la ubicación y justipreciación de América en el concierto universal de la cultura humana” (Caracas:213).

Habiendo dejado asentados los rasgos de universalidad y carácter fundante que posee -como todas- la filosofía latinoamericana, con respecto a este punto Max Aguirre expresa que la única condición para su ejercicio es "...la conciente actitud del pensador sobre su situación existencial..." (*ídem:209*). Esto lleva el objetivo de una re-conquista de su ser expresada como voluntad de poder, ya que el filosofar en América "...debe pasar de una actitud contemplativa, admirativa o de asombro, a una actitud transformadora", de lo contrario, "no podrá el americano liquidar la opresión ni superar la alienación. Este problema no existe para la inteligencia europea..." (*ídem:209*). Por la profunda reestructuración ontológica que esto implica, este filósofo prefiere referirse al objeto de la filosofía latinoamericana en términos de un programa, y de esta manera hacerse cargo de la "inevitable asistematicidad" de la misma. Dicho programa tiene para Aguirre prioridades temáticas organizadas de la siguiente manera:

***"...una filosofía de la filosofía americana, que comprenderá además una filosofía de la razón y del saber en situación de opresión, más una reflexión sobre la función de la filosofía; una ontología del sujeto americano (antropología filosófica); una filosofía de la liberación, que supondrá una ética y quizás una estética; una filosofía política; una filosofía de la historia, de la cultura y la sociedad, una metafísica, y progresivamente, los demás temas de la filosofía universal ...como focos de atención vital"*(ídem:209).**

Puedo agregar que todos los ítems del programa aparecen en función de promover un diálogo que permita la práctica de la liberación, o para decirlo en otros términos, otra vez la filosofía como "herramienta" de la revolución.

El argentino Horacio Cerutti Gulberg considera a la Filosofía de la Liberación como "la etapa más contemporánea por la que ha atravesado el pensamiento latinoamericano" (*ídem:191*), y a partir de esto propone retomar, también a modo de un programa de trabajo, algunas cuestiones que esa etapa ha dejado pendientes de discusión. Entre ellas menciona: la revisión de la etapa historicista, la consideración de los desarrollos de las ciencias y de la política, a fin de abandonar la pretensión de una filosofía fundante de raíz metafísica, y poder avanzar hacia una teoría de la filosofía, y el tratamiento de una metodología adecuada para la elaboración de una historiografía del pensamiento latinoamericano.

Hago notar que la idea de programa para calificar el trabajo teórico realizado y por realizar ya aparece en 1977, a partir de la conciencia de la diversidad de los planteos que se constituyen y reclaman para sí el nombre de filosofía latinoamericana. Esta idea es recogida con posterioridad a esa fecha en los trabajos del filósofo cubano nacionalizado alemán Raúl Fonet Betauncourt (1989, 1992), también en el sentido amplio de una tarea intelectual que puede aglutinar diversos movimientos en su interior, pero que implica, más allá de la diversidad, posiciones críticas acerca de la comprensión tradicional del ejercicio y la función de la filosofía.

En su intervención en el Seminario sobre la vigencia y los desafíos actuales del pensar en América <sup>3</sup>, el filósofo argentino Daniel Toribio excluye la posibilidad de

---

<sup>3</sup> Seminario dictado en Bs. As. durante el año académico 1993 por el Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales Sudamericanos (CEHASS), con la participación de pensadores argentinos y uruguayos.

considerar a la filosofía latinoamericana como una corriente filosófica, por la fuerte unidad interna que esta calificación implicaría, y se inclina a pensarla mejor como "...la apertura a un campo de problemas, un modo de interrogación que torna visibles una serie de problemas que hacen a la historia y la cultura latinoamericanas", aludiendo de esta manera a una heterogeneidad de perspectivas desde las cuales "...la particularidad latinoamericana pasa de ser tema u 'objeto' a convertirse en el 'sujeto' u horizonte desde el que se filosofa..." (Toribio, 1995:23-25).

Desde Méjico, el filósofo Tzvi Medin (*Universum* 1997) hace una reivindicación de la filosofía latinoamericana manteniendo para ella la calificación de programa y diferenciando dentro de él, por un lado, cuestiones que han sido ya suficientemente trabajadas y sobre las que es posible mostrar ciertos acuerdos, y por el otro, una proyectiva programática sobre la es necesario seguir el debate. Entre las primeras menciona la problemática del sujeto histórico enlazada al problema de la identidad, entendida ésta última en la dinámica de sus cambios específicos; el imperativo de la liberación; la problemática de la integración y el tema del humanismo como fundamento de este filosofar. A fin de explicitar las segundas, Medin se remite a la problemática de la globalización, diferenciando en ella los procesos, a los que no considera uniformes, ni sincrónicos ni unidireccionales, y los discursos que sí manifiestan dichos caracteres. Los primeros se le presentan irrelevantes por su carencia de novedad para el subcontinente, pero al mismo tiempo, incentivadores para el desarrollo de una filosofía de la liberación en Latinoamérica, tomada en un sentido amplio. Ellos abren una perspectiva de trabajo que se presenta como una tarea programática que incluye "un renovado análisis del concepto de identidad y la posibilidad de un nuevo nacionalismo que no sea sinónimo de homogeneidad...". Esto implica a su vez, la tarea de reelaboración del concepto de integración trabajando en el interior de "...las fisuras étnicas, sociales y económicas (que) se ahondan constantemente en los mismos marcos nacionales..."<sup>4</sup>. Incluye en el análisis del sujeto emancipatorio en general, las problemáticas de los nuevos modos de movilización social y de la representatividad política, y por último, critica al discurso de la globalización, como teorización paradigmática unificante de la diversidad que presentan los procesos globalizantes a nivel real. En síntesis, propone como ámbitos disciplinarios del programa, una historiosofía, una filosofía ética, una filosofía política, una semiótica de la liberación y una filosofía de la praxis latinoamericanas.

La propuesta del "Grupo de Bogotá", concentrado en la Universidad Santo Tomás de Aquino, aparece también como un programa de crítica de una razón latinoamericana, que incluye diversos desarrollos en su interior, en general, a partir de la interpretación y formas de recepción de la posmodernidad. Este programa parte de la búsqueda de una racionalidad que subyace en las estructuras y formas de la vida cotidiana, para ir conformando una antropología que logre distinguir y asumir los modos de ser del latinoamericano, como camino apropiado hacia la liberación. Otra de sus líneas programáticas pasa por una dilucidación de los dispositivos y las prácticas discursivas que fueron delineando ese corpus filosófico que postula una racionalidad o logos latinoamericano. Apoyándose en Foucault, Santiago Castro Gómez, como uno de sus

<sup>4</sup> En este mismo sentido pueden tomarse las consideraciones que hace el filósofo mejicano Luis Villoro en el Cap. "Del estado homogéneo al estado plural" en *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM- Paidós. Méjico. 1998.

representantes, analiza el papel jugado por los intelectuales y prosigue el programa de una crítica de la razón latinoamericana "...como un ejercicio deconstructivo de aquellas narrativas que, en base a la creación de identidades homogéneas, insisten en presentar a Latinoamérica como lo 'otro absoluto' de la modernidad..."(Castro Gómez,2000:12)

Coincidiendo con la calificación de programa, en la presente investigación voy a considerar a la filosofía latinoamericana como una totalidad abierta a un ámbito de problemas diversos, los cuales se presentan como planteados y resueltos desde una diversidad de matrices teóricas. En consecuencia, la unidad no está pasando por la materialidad de los contenidos programáticos, sino por el modo, por la forma de establecer la interrogación filosófica, y esta formalidad está determinada, a su vez, por la localización epistemológica desde donde se realiza la enunciación. En este sentido es que pienso a la filosofía latinoamericana como un programa de trabajo que no hace sin más una opción simple por el particularismo-culturalismo, por encima de la universalidad de toda problemática filosófica, tradicionalmente considerada como su característica más esencial. Lo que sí hace, en cambio, es afirmarse en aquélla localización, para ir delineando un horizonte de problemas originales, esto es, todavía no planteados de esa manera por la filosofía de tradición europeo-occidental.

### 1.2. La problemática del sujeto

La filosofía latinoamericana comienza a conformarse como un programa de trabajo, en primer lugar, por una toma una distancia crítica con respecto a la universalización de un modo particular de ejercicio de la filosofía, entendiendo que éste se impone como norma paradigmática, y como consecuencia de ello, en segundo lugar, por reclamar para sí el derecho a la determinación y/o la reinterpretación del sentido y la función de la praxis filosófica.

Para llevar adelante este programa, se le vuelve necesario remitirse a aquella especie de encarnadura humana de la razón que mencioné con anterioridad, aludiendo de esta manera a la crítica del carácter de absoluto deshistorizado con que la filosofía de tradición europeo-occidental consideró a la racionalidad. La filosofía latinoamericana señala que el examen de la razón no puede agotarse en ella misma, por el contrario, remite necesariamente a su portador y a la instrumentación que éste haga de ella, puesto que "...la razón alcanza su plenitud en el sujeto y particularmente en las diversas formas de su praxis. No hay pues una 'razón natural' sino 'proyectos de racionalidad' sometidos a un devenir y únicamente comprensibles desde una subjetividad" (Roig,1994,II:121). A fin de argumentar a favor de esta afirmación el filósofo argentino Arturo Roig elabora una relectura de la tradición filosófica, sobre todo de Kant y Hegel, comenzando con el ejercicio a ultranza de la filosofía, es decir, llevando los límites de la crítica a trascender lo estrictamente metodológico e instrumental, hasta involucrar al sujeto que filosofa y a su misma práctica, pensándola como intrínsecamente normativa. Roig encuentra "esa amplitud de lo crítico ...en la filosofía kantiana misma", cuando, aludiendo a las Conclusiones de *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* coloca a la filosofía como un "saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón, aún en contra de sus propias posibilidades"(1981:9). La filosofía como ejercicio de la crítica no puede desentenderse de este sujeto que, aún



sabiendo con certeza -según el apriori de tipo formal-epistemológico que ya Kant ha dejado establecido para la razón pura- que los objetos metafísicos son incognoscibles, sin embargo, dichos objetos persisten como aspiración inevitable y necesaria para el hombre, al punto tal que llega a postularlos para la razón práctica: “(La razón) busca sin descanso lo incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo, sin medio alguno para hacérselo concebible...” (Kant, 1946:137).

En el intento de dar cuenta de la totalidad de los modos del ejercicio de la filosofía, Roig pretende mostrar la insuficiencia de la normatividad de la filosofía crítica kantiana, pensada solamente para el campo epistemológico. Para el establecimiento de la normatividad que es intrínseca al ejercicio de la filosofía, ya que “lo crítico mismo exige lo normativo, como cosa interna de la filosofía” (1981:10), ella no puede postular un sujeto escindido en parcialidades, por el contrario, debe considerarlo como una completitud integrada no sólo en sí misma, sino también en el complejo entramado de potencialidades que es capaz de desplegar y de relaciones que puede establecer, desde las cuales pone en acto la praxis filosófica.

Se podría decir entonces que es el mismo Kant quien le ofrece los elementos para la constitución de “otro tipo de a priori, distinto, de carácter antropológico...” (1981:10), que, en el caso de Roig, funciona como un punto de partida crítico que rescata a la razón de una absolutización deshumanizante, “y restituye a la filosofía su valor de *saber de vida*, más que su pretensión de *saber científico*” (1891:11).

Desde esta consideración del filósofo como una totalidad integrada, Roig realiza una relectura de la problemática del comienzo de la filosofía que plantea Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Para el filósofo alemán la historia de la filosofía comienza donde parezca como necesario

**“...que el pensamiento exista por sí mismo, que cobre existencia en su libertad, que se desprenda de lo natural y salga de su ensimismamiento al terreno de la intuición, que entre libremente dentro de sí y cobre de ese modo la conciencia de su libertad. El verdadero punto de arranque de la filosofía debe buscarse allí donde el pensamiento capta como pensamiento el ser, conocido por él como la esencia de las cosas, como la totalidad absoluta... Este criterio general es el comienzo de la filosofía, el cual es, a su vez un algo histórico, la forma concreta de un pueblo... este principio debe ser básico en el pueblo donde comienza la filosofía; el pueblo que abriga esta conciencia de la libertad basa su existencia en este principio... (Hegel, 1955:91)**

Este comienzo de la filosofía como el surgir del espíritu sobre la naturaleza buscándose y encontrándose a sí mismo como pura libertad,

**“...exige también que en ese pueblo florezca la verdadera libertad, la libertad política; ésta sólo comienza allí donde el individuo por sí mismo se reconoce como general y esencial ...donde pretende valer exclusivamente por sí mismo. El pensamiento filosófico libre se halla inmediatamente vinculado con la libertad práctica, así como aquél es el pensamiento del objeto absoluto, general y esencial, ésta, al pensarse, se da a sí misma la determinación de lo general... Por razón de esta conexión ...la filosofía sólo aparece en la historia allí donde y en la medida en que se crean constituciones libres”(1955:91-92)**

Al quedar establecida de esta manera el nexo entre el surgimiento del pensar y la libertad política, esta realción le permite a Roig encontrar en el mismo Hegel una formulación del a priori antropológico, cuando el comienzo del filosofar deja de ser un simple dato erudito, según el cual la filosofía comienza en Grecia, sino que, por el contrario, "(Hegel) nos plantea, antes que eso, las condiciones de dicho comienzo..." (1981:11). Condiciones formales que van a constituir la normatividad intrínseca del filosofar, en tanto praxis que para existir necesita a su vez de un pueblo, que plantea la exigencia de un pueblo cuya existencia esté basada en la conciencia de la libertad, en las categorías bajo las cuales se conoce y sabe de sí. En consecuencia, la filosofía comenzará -en una especie de constante "recomienzo"- cada vez que se den tales condiciones, esto es, aspirar al conocimiento de lo universal desde la valoración de sí y considerar también de esta manera el autoconocimiento. Pero el sujeto realiza esta operación de una manera completa, es decir, como una totalidad vital que, por eso mismo, incluye la contingencia y la cotidianidad. Desde aquí se filosofa, desde aquí se asume la normatividad del pensamiento crítico ya que,

***"...el a priori antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una idea a otra" (1981:12), "... (el a priori antropológico) no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la subjetividad,...cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad" (1981:13)***

De esta manera Roig pone en juego dos procesos: a) pensar al sujeto filosofante como intrínseca y constitutivamente histórico conduce a instalarlo en la contingencia y en el devenir de diversos "proyectos" de racionalidad, los cuales al ponerse en ejercicio, quedan objetivados también en diversas lógicas culturales; b) pensar la racionalidad en plural le hace perder el carácter de universal abstracto deshumanizado, con que ha sido revestida desde una praxis filosófica centrada en el Occidente.

### 1.2.1. Filosofía y Cultura

La racionalidad plural, que se pone de manifiesto en la diversidad de modos históricos con que determinados sujetos, grupos o pueblos producen y se apropian de los bienes culturales, se objetiva fundamentalmente en el discurso:

***"...afirmamos que el lenguaje, mediante sus formas históricas concretas, es un exponente particularmente válido para la definición de un modo cultural. Junto con la transformación de la materia en producto y la constitución de formas de socialización, se encuentra como otra de las formas básicas de objetivación, la creación del 'universo de signos'..." (Roig,1994,II:105).***

Lo anterior lleva a diferenciar la objetividad de los datos de la realidad empírica y a afirmar entonces que la primera no se organiza a partir de alguna forma de "muerte del sujeto" sino, precisamente, se da enraizada en una subjetividad y con la mediación del lenguaje, considerando a ésta como la principal mediación en el ejercicio de la función de objetivación del mundo, como el "lugar de confluencia respecto de la totalidad de las formas de objetivación que integran la cultura..." (*idem:106*). En la misma línea de pensamiento, también el filósofo argentino Daniel Toribio considera que, si se toma a la

---

filosofía desde el punto de vista del discurso, no puede separársela de las articulaciones que establece con la totalidad cultural, entendiendo a ésta como un “entramado discursivo” que ostenta una diversidad de registros, dentro del cual también opera la filosofía. (Toribio, 1995:28).

Esta íntima conexión que se señala entre filosofía y cultura y que puede ponerse de manifiesto en las múltiples formas del desenmascaramiento, la destrucción, el des-centramiento, el reconocimiento o la afirmación, es otro aspecto constitutivo y conformador del programa de la filosofía latinoamericana. Redefinir la filosofía desde la propia tradición cultural implica, entre otras cosas, no solamente poner en cuestión las tradiciones heredadas, sino también concebir la cultura como un mundo de mediaciones inseparable tanto del sujeto histórico implicado en el proceso, como del acto creador que la va generando incesantemente. Redefinir la filosofía, dentro del programa de la filosofía latinoamericana, significa tomar en consideración las relaciones que se establecen entre el sujeto productor y el objeto producido, los modos en que es objetivada esta relación y toda la problemática cuestión acerca de las condiciones de producción, de circulación y de reconocimiento de los bienes culturales, en tanto elaboración simbólica de un grupo social. Y esto es así porque se considera que las producciones de la cultura (la filosofía en este caso), no constituyen realidades autónomas, intocables, separadas de los sujetos que las reciben, sino que son justamente ellos quienes, o bien las asumen como vigentes en relación a su situacionalidad, o bien las reformulan. En este sentido Roig llega a afirmar que, “Las formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe ...y ello deriva de su propia naturaleza histórica. A ese carácter no escapa ninguna de las manifestaciones de lo que es culturalmente recibido, ni siquiera las ciencias...” (1981:46)

Este planteo opuesto a los tradicionalismos de diverso signo instala el núcleo de la disputa en torno a la consideración del legado a transmitir, ya que él no es pensado como un fin en sí mismo, como un principio formal, absoluto y deshistorizado, donde tanto los sujetos emisores, como -sobre todo- los receptores son estimados como simples soportes pasivos del mensaje, sino que es reconocido como un medio que los sujetos ponen en juego para configurar su experiencia vital, y al cual le otorgan vigencia legitimante en función de sus propias necesidades histórico-culturales. (Roig, 1981:44-75). De alguna manera, esto es la revitalización del principio kantiano de tomar en consideración a los hombres solamente como fines.

Ya en 1977, en el aludido Congreso Interamericano de Filosofía, el filósofo peruano Max Aguirre también señala la misma dirección cuando afirma:

**“...la imposibilidad de construir una filosofía americana, como un puro sistema de decisiones lógicas, como un puro logos, o como una razón pura. La conquista ontológica del pensador americano tendrá que expresarse también como voluntad, y aún más, como voluntad de poder. El filosofar en América, se convertirá así, no en una mera actitud contemplativa, sino en una actitud transformadora” (Caracas:209).**

La filosofía, por cierto, no queda ajena a la conformación por parte del receptor, y es esta determinación la que hace posible el recomienzo y la redefinición de la praxis filosófica como filosofía *latinoamericana*. El punto de apoyo para esta redefinición, para dar el giro

que implica este recomienzo del filosofar está puesto en el encuentro con la propia cultura, a partir de la crítica a lo que se podría llamar el “ejercicio de paradigmización” de una cultura determinada, en función de circunstancias favorables a ello. La relación filosofía-cultura, relación que se puede encontrar en toda manifestación filosófica, no es sin embargo para la filosofía latinoamericana un rasgo de contingencia y externalidad, sino que para ésta es un rasgo instituyente, interiormente constitutivo; el filósofo en América asume esta relación con el riesgo de la autorreferencialidad concomitante a la tarea de pensarse a sí mismo, riesgo al que, pudiendo fácilmente sortear transitando los caminos ya abiertos por otros pensadores, este filósofo no está dispuesto a renunciar.

### **1.3. La problemática metodológica**

Desde lo anteriormente analizado queda introducida la historia como un nuevo elemento configurador del programa de la filosofía latinoamericana, pues hablar de tradición implica hablar de trasmisión, de dinamismo temporal, de circulación de mensajes entre sujetos emisores y receptores del mismo, entendidos ambos -mensajes y sujetos- como elementos históricos, es decir, no estructurados como totalidades cerradas, inmutables e impermeables al devenir, sino por el contrario, ejerciendo y poniendo en acto la multiplicidad abierta de sus propios desarrollos. En este sentido el filosofar latinoamericano se percibe a sí mismo como una actividad productora de discurso significativo, como un proceso colectivo de producción abierto a la heterogeneidad y acompañando la contingencia histórica de los sujetos.

Se puede considerar a la historia de la filosofía latinoamericana como la historia del proceso de desnaturalización del eurocentrismo, como una lenta y ardua deconstrucción destotalizante, es decir, como la historia de un des-ocultamiento que permite des-cubrir y des-centrar el proceso que fue ocultando y descalificando las propias producciones como filosofía, no solamente para el resto de la comunidad filosófica, sino, lo que es más importante, también para sí misma. En función de una especie de falsa conciencia de universalidad, lo que podía surgir de manera genuina en América como particularmente original no podía ser tenido por filosofía, ni formal ni materialmente, pues, la canonización del modelo de filosofía occidentalmente centrada oculta, distorsionando y excluyendo del campo disciplinar, cualquier otra forma en que un hombre piensa e interpreta la realidad y logra obtener conclusiones universalizables a partir de tal reflexión. En consecuencia, otra vez la problemática del sujeto no solamente queda antepuesta, sino que también rige la cuestión metodológica; ésta dependerá de aquel sujeto, ya descrito y caracterizado como histórico-cultural.

#### **1.3.1. Filosofía e Historia de la filosofía**

Si se ha afirmado a la cultura como la totalidad de las mediaciones en las que el sujeto que forma parte de ella es capaz de reconocerse y objetivarse, entonces la relación filosofía-cultura no puede comprenderse cabalmente sin la posibilidad de su historización, siendo esta posibilidad la que vuelve fecundo el suelo donde enraíza esta manera de pensarse, de tematizarse, de colocarse como objeto de la reflexión filosófica.

En el Congreso de Caracas que sigo analizando también en este punto, Arturo Ardao

considera que ocuparse de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica implica tanto una tarea historiográfica como filosófica porque,

**“...sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, ...además, porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple ...en el caso de la historia de la filosofía latinoamericana ha sido y sigue siendo preciso filosofar para erigirla ...es sintiéndose parte de una tradición propia - en el seno de una tradición universal - que nuestro pensamiento filosófico puede al fin asumirse y reconocerse como pensamiento también propio” (Caracas:65).**

Lo que me interesa especialmente señalar es que este paralelismo entre la historización de las ideas y el debate teórico aparece también como una característica programática de la filosofía latinoamericana, y en consecuencia, es posible encontrarlo además en otros filósofos, aunque desde diferentes perspectivas.

Una de ellas es la que ofrece el mejicano Leopoldo Zea, para quien la historia de las ideas en Latinoamérica es la historia de adopciones y adaptaciones de ideas de la tradición filosófica occidental, que vuelve manifiesta, sobre todo, una dependencia cultural que se aspira cancelar. Tomar conciencia de esta situación da origen a la filosofía latinoamericana, entendida como la filosofía que se ocupa de buscar la lógica de ese proceso de adopciones y adaptaciones, e indaga acerca del sentido del mismo. Para Zea no habría un paralelismo sino, mas bien, una anterioridad de la historización sobre el debate teórico, porque antes de debatir en abstracto se vuelve necesario releer la historia de las ideas para comprender cómo se ha hecho filosofía, para ver por qué, cómo y para qué se adaptaron ciertas ideas ajenas a la realidad americana. Es necesario mencionar que, a diferencia de otros pensadores, en Zea, una historia de las ideas conduce a una filosofía de la historia.

La llamada “normalización filosófica” que se produce entre las primeras décadas del siglo veinte, de fuerte reacción espiritualista antipositivista, y la década del cuarenta, cuando el filósofo argentino Francisco Romero le pone nombre al proceso <sup>5</sup>, tuvo el mérito de recortar una cierta autonomía discursiva para la filosofía, además de una institucionalización de su práctica. Sin embargo, a esto le siguió, como una de sus muchas consecuencias, la desvinculación de la filosofía y la cultura, una especie de proceso opuesto a la inculturación, un hiato con el contexto en donde la cultura sólo aparece como un tema. Para Daniel Toribio es ésta una de las razones por la cuales

**“entendemos que ha sido la historia de las ideas el campo con el que la filosofía en Latinoamérica ha sido estudiada de un modo más fecundo. Desde este campo se ha considerado el desarrollo de la filosofía a la luz de las condiciones sociales, políticas, culturales de las distintas épocas, y se han encontrado vetas para explicar las diferentes líneas teóricas y tradiciones ideológicas en relación con los problemas que se plantearon en nuestro medio, en los sucesivos contextos” (Toribio,1995:27).**

En este sentido no es casual que Cerutti Gulberg (1986) comience la historización de la

<sup>5</sup> Ver Daniel Toribio. “Filosofía latinoamericana e Historia de la filosofía en Latinoamérica” en *Pensar desde América*. Picotti Dina (comp.) Ob. Cit. (Puntos 2.1,2.3).

historia de las ideas en Latinoamérica con el período de la fundación, que situa alrededor de 1940.

En el caso de Roig, la relación entre filosofía latinoamericana e historia de las ideas se presenta de una manera más comprometida, ya que es una “determinada comprensión de la naturaleza misma de la filosofía”(Roig,1995:31) la que exige el desarrollo de su propia historia como historia de las ideas. La filosofía no es entendida como pura posición teórica, intelectualista que se queda en el plano de las “conversaciones” y de los “juegos de lenguaje” académicos, sino como un pensar sostenido y estructurado desde la vida cotidiana y “organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos” (Roig,1994:130). Es por esto que, la filosofía no es un saber sustante por sí mismo, sino que queda inserta en un proceso más amplio de objetivación, aunque sí le reconoce una especificidad objetivadora propia y relevante constituida por la voluntad de fundamentación y la exigencia de cuestionar los propios supuestos sobre los que organiza el saber, mediante el ejercicio de la sospecha.

Al ser la historia de las ideas

***“...historia de la función y del valor de la filosofía o de la idea filosófica, en relación con su inserción social...”(Roig,1995:32), “...una historia de todas las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas, aún cuando éstas se muevan dentro del horizonte de la cotidianidad, sin alcanzar propiamente una formulación teórica...” (idem:35),***

ella pone en juego este saber de sospecha que extirpa totalmente la idealización y la absolutización de la idea, colocándola en el campo de la ambigüedad y favoreciendo el quiebre de las totalizaciones conceptuales que suelen estar presentes en una historia “interna” de la filosofía. Este paso del *qué*, el objeto de la idea, hacia el *quién*, hacia el sujeto de la misma, y al *para qué* como su objetivo, es entonces el que se muestra metodológicamente fecundo y reclama una historia de las ideas para historizar a la filosofía latinoamericana.

### **1.3.2. La cuestión de la periodización de la historia de la filosofía latinoamericana**

En la historización del corpus de la filosofía latinoamericana se manifiesta la dinamicidad interna que caracteriza a todo hacer humano, mostrando un proceso de situacionalidad de la praxis filosófica en el que puedo señalar algunos hitos o etapas importantes, sin que ninguno de ellos se puedan considerar totalmente clausurados y/o superados por el siguiente. Lo que quiero mostrar en esta periodización son las diversas formas de comprensión de sí que van predominando en los distintos momentos del desarrollo del programa de filosofía latinoamericana. Hace ya tiempo que ésta abandonó la periodización de su propia historia teniendo como único referente las sucesivas corrientes de pensamiento que le iban llegando de Europa (Escolástica, Ilustración, Romanticismo, etc.); además como para ella, estrictamente hablando, no hay filosofía antigua ni medieval, jamás pudo pensarse desde la clásica división de la historia de la filosofía.

Es importante tener en cuenta que toda periodización, por encima de cualquier cronología, remite a una unidad de sentido, y que ésta remite a su vez al sujeto que la

---

otorga, ya que son las diversas rupturas con la continuidad de la racionalidad vigente y dominante, las que van marcando los períodos o etapas (Roig, 1994:97-103). En este sentido se podrían pensar, como ejemplos, las fracturas que produjeron en la historia de la filosofía occidental posiciones tales como el nominalismo de Ockam, el subjetivismo cartesiano o la deconstrucción de la historia del olvido del ser que realiza Heidegger.

En el caso de la filosofía latinoamericana, si es pensada como un recomienzo del filosofar por la novedad de su sujeto, es decir, por la conformación de una nueva autoconciencia, son los diversos posicionamientos que va tomando este sujeto con respecto a su propia praxis, los que van señalando aquéllos hitos importantes, de manera que, cada período estará pensado a partir de las formas de desarrollo de esa autoconciencia.

### **1.3.2.1**

Puede ser considerado como el momento inicial del programa el de la primera mitad del siglo diecinueve, concomitante o inmediatamente sucesivo a las guerras de la independencia y que va acompañando los procesos de organización de los estados nacionales en el subcontinente, momento en el que es llevado a cabo un complejo ejercicio de trasposición de las categorías de *discontinuidad*, *singularidad* y *nación* al espacio geocultural del territorio latinoamericano. Dichas categorías funcionan como ejes conceptuales del romanticismo de los siglos dieciocho y diecinueve europeos, sobre todo el alemán, cuando se destacan textos como los de Johann Herder *También una filosofía de la historia para la educación de la humanidad* de 1774, donde marca la cuestión de los caracteres nacionales, e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, redactado entre los años 1784 y 1790, donde diferencia en el campo de la realidad histórica, tres ámbitos con movimientos interiores propios. Ellos son, el devenir total, regido por la providencia divina, que dispone un fin para la totalidad del proceso y que implica continuidad en el curso de la historia; las civilizaciones, sujetas a la ley de los ciclos de crecimiento, plenitud y decadencia, que aparecen como rupturas de la continuidad; y las épocas, como naciones o pueblos espiritualmente equivalentes, y que expresan un alma nacional, inmutable e irreductiblemente original. Unas poseen lo que las otras carecen, y así todas tienen méritos semejantes, negando la vigencia de valores absolutos, ya que la historia se centra en cada época y ninguna supera a las demás. También Johann Fichte contribuye con un texto como *Discursos a la nación alemana* de 1807, el que habla por sí mismo ya desde el título con respecto a la afirmación de la categoría de nación, en el sentido acuñado por el romanticismo, es decir, como un todo trascendente a los individuos que lo conforman, como un organismo estructurado desde y hacia un destino en el que aquéllos se integran para ser lo que son.

Considero éste momento inicial como instituyente de la socialidad americana, la cual en su conjunto comienza a visualizarse como un todo dependiente y subordinado a un proyecto ajeno, caracterizado por la sujeción a normas universalizantes de civilización. Esta mirada le sirve como punto de partida para la elaboración del primer proyecto propio, esto es, la emancipación y la consecuente organización de los pueblos emancipados. Por otro lado, la conflictividad que se pone de manifiesto en la puesta en marcha del proyecto, hace que se vaya perfilando un nuevo sujeto portador de una conciencia histórica

también nueva; un sujeto que, partiendo del hecho histórico-político fundante de la emancipación, en donde confluyen las condiciones objetivas y subjetivas de la situación, va constituyéndose en una conciencia para sí, es decir, una conciencia capaz de construir procesos de autorreconocimiento y objetivación positivos, va con-formando una autoconciencia que lleva a la emergencia de un pensamiento enraizado en una determinada matriz histórico-cultural. Esto lleva a afirmar que, si bien todo el proceso de la independencia recoge elementos tanto de la Ilustración como del Romanticismo europeos, la situación colonial como superficie de emergencia de tales elementos, hace resaltar los aspectos novedosos del sujeto americano.

Este es el primer momento de **la aplicación** de la filosofía a nuestras necesidades, de la que habla el argentino Juan Bautista Alberdi en 1838 en la disputa con el profesor de filosofía Salvador Ruano y sobre todo en sus *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea* de 1840. Allí puede leerse:

**“Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta... (se refiere a las escuelas francesas sensualista de Cabanis y Destutt de Tracy, a la mística de De Maistre y Lammennais y la ecléctica de Cousin y Jouffroy). Si en esta aplicación somos incompletos, como es de necesidad que seamos, nos habrá servido ella, a lo menos, para darnos la habitud de encaminar nuestros estudios hacia nuestras necesidades especiales y positivas” (Alberdi, 1895,XV:603-619).**

Comienza así la elaboración de un discurso propio que muestra una doble y de alguna manera paradójica estructura categorial: por un lado, aparece regido por la categoría de la *emergencia*, tanto en el sentido de lo que surge como de lo que necesita con urgencia ser sostenido, justamente porque la superficie donde se produce carece de tradición propia; por el otro, también se presenta surcado por la categoría de la *resistencia*, pero en este caso, ejercida con respecto a tradiciones anteriores y ajenas, extirpadas o impuestas con mayor o menor violencia, ya que el *criollo* sudamericano, el sujeto de la revolución y la organización posterior a la misma, no se siente “indio” ni español, sino, según palabras del mismo Simón Bolívar, “una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, ...así nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (Bolívar, 1981:219). Este momento puede considerarse, en consecuencia, como el comienzo de la resistencia contra la imposición de un legado filosófico, modalidad dominante durante todo el período colonial, que se aplica en las principales universidades de la América hispana.

El concepto de *aplicación* se toma entonces como el inicio de un lento proceso de des-centramiento, como una forma de deslizamiento a partir del centro de lo que tradicionalmente se había considerado filosofía en las instituciones académicas que respondían al espíritu colonial. Ya no se trata de repetir en América lo que se produce en Europa, sino de tomar de la totalidad de esa producción lo que sea útil para la construcción de las nuevas naciones, iniciando así un pragmatismo filosófico de marcado tono político. En el mismo texto arriba aludido Alberdi propone:

**“...el pueblo será el gran ente cuyas impresiones, leyes de vida y de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar... de acuerdo**



**con las necesidades más urgentes del progreso de nuestros países... derecho público y finanzas, literatura, moral, religión e historia: he aquí los objetos de que nos ocuparemos... en sus leyes más filosóficas y generales... vamos a estudiar no la filosofía en sí... sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la de nuestra industria, nuestra literatura, nuestra religión y nuestra historia". (Alberdi, ídem).**

Esta intención de acomodar el objeto de la filosofía a las necesidades y contingencias del pueblo, esta voluntad de aplicación de la filosofía lleva a Alberdi, en el mismo texto, a afirmaciones contundentes y asombrosas como la siguiente:

**"En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa... el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo es del todo positivo y de aplicación. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América"(Alberdi, ídem).**

Se ha querido ver en estas palabras una especie de propuesta de sumisión americana al pensamiento europeo, sin embargo, si ellas se consideran en el contexto léxico e histórico del texto, adquieren el sentido prácticamente opuesto, ya que, si bien no hay ruptura con el contenido de la filosofía, que es lo que hay que "practicar", sí existe, en cambio, una expresa declaración ruptural con aquella tradición filosófica que privilegia la metafísica como su núcleo, absolutamente presente en la vida académica de América colonial.

### **1.3.2.2**

También es posible afirmar que es este mismo texto el que abre de alguna manera el camino para la propuesta de **la inculturación** de la filosofía, como otro período importante en esta recorrida histórica del programa. La filosofía *inculturada* ya no es solamente aplicación, ella fue pensada como la inserción de la particularidad específica en la universalidad general, es decir, como una mirada latinoamericana sobre la totalidad, no solamente sobre la propia especificidad, y desde aquí se interpreta a sí misma como filosofía *situada*. Las opciones por el particularismo latinoamericano o por los diversos culturalismos se hacen cargo de esta *situación* para marcarla expresamente como un rasgo esencialmente diferenciador que da como resultado también una filosofía diferente. Precisamente es esta acentuación en la diferencia lo que caracteriza este período. Asumiendo el riesgo de toda generalización, puedo afirmar que son los sectores más proclives a poner el acento en una antropología elaborada con categorías tales como telurismo, autoctonía, autenticidad y sabiduría (verdad) popular, los que más cerca se han situado de esta praxis filosófica. Así dice por ejemplo Rodolfo Kusch: "Cultura supone un suelo en el que obligadamente se *habita* ...la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo "universal", sino también en lo que está sumergido ...el problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos..." (1975:208).

Aunque desde un ángulo distinto el filósofo colombiano Daniel Herrera Restrepo, que perteneció al llamado Grupo de Bogotá, habla de la diferencia de experiencia del mundo entre el "ser del latinoamericano" y el "ser del europeo", además de la necesidad de elaborar categorías propias de una razón latinoamericana para expresar la estructura

última de esta experiencia propia. (Castro Gómez, 2000:10).

Para el cubano (nacionalizado alemán) Raúl Fonet Betauncourt el momento de la inculturación o contextualización de la filosofía implica afrontar problemas propios que van configurando una especificidad por provenir de otro horizonte cultural, en este caso, de una cultura marginal, de una especie de exterioridad de la historia oficial de la filosofía, desde donde se logra una perspectiva distinta "...y cuya universalidad, por consiguiente, es, en el mejor de los casos, una universalidad situada culturalmente, y en cuanto tal, regional hasta cierto punto" (FB, 1989:53). La filosofía inculturada parte del supuesto de que el propio "suelo cultural", diferente y diferenciador, es el soporte que permite al filósofo encontrarse con el sentido de su tarea y emprender desde ahí el reconocimiento de sí. La especificidad de este momento de la filosofía latinoamericana es entonces, por sobre todo, búsqueda de la diferencia, llegando, en algunos casos, hasta el rechazo en bloque de la tradición filosófica occidental, por el carácter eurocentrista que conlleva. En otras palabras, se trata de hacer filosofía desde una determinada interioridad cultural, que se valora positivamente, poniendo el acento en lo que ella tiene de diferente; esto se vuelve notoriamente manifiesto y a esta necesidad responde la institución de la Filosofía de la Liberación hacia finales de la década de los sesenta, cuya crisis empieza a delinear el giro hacia un tercer momento. La afanosa búsqueda de la diferencia comienza a ser percibida solamente como una relación fuerte de oposición con aquello de lo cual quiere diferenciarse, y es así que, en la inculturación también queda implicada una forma de limitación.

El mismo Fonet Betancourt, haciendo la autocrítica de este momento, en un texto posterior al arriba citado, caracteriza esta limitación definiendo a la filosofía inculturada como aquella que todavía está reconociendo e incluyéndose en el núcleo de la normatividad formal-metodológica, en el logos que a lo largo de su histose ha ido condensando en la historia de la filosofía occidental, por eso es que "...en la inculturación de la filosofía se da cuenta de la historicidad del logos. Más aún: la inculturación es la expresión concreta del proceso de historicación del logos" (FB, 1994:61-62). Es decir que considera a la filosofía inculturada todavía demasiado circunscripta y/o deudora de una cierta forma de monoculturalismo o de "logos patriarcal", frente al cual solamente queda oponer resistencia para defender a la particularidad y la diferencia. Dentro de la dinámica patriarcalista los sujetos son situados o son llevados ellos mismos a situarse en una periferia o margen respecto de un centro, mediante procesos de apropiamiento y la colonización, esto es, formas diversas de no reconocimiento, en las que pueden quedar comprometidos desde el territorio físico, la organización política, institucional y económica, y pueden alcanzar a las redes comunicacionales y hasta el imaginario social (Auge, 1997; Castro Gómez, 2000:156).

Considero este momento de la inculturación o contextualización como una necesidad histórica en el desarrollo de la filosofía latinoamericana, ya que el acento puesto marcadamente en la diferencia, en la particularidad cultural para recortar la especificidad propia, busca establecer un corte con las políticas de la aplicación, adopción y adaptación analizadas en el primer momento. Aunque pueda ser pasible de las críticas comunes a toda forma de culturalismo o provincialismo más o menos cerrada, también me parece importante destacar que este período produce algunas de las contribuciones teóricas más

significativas dentro del campo, y permite, una vez logradas tales afirmaciones del sujeto latinoamericano, la apertura de la estructura para dar paso al tercer momento de la interculturalidad.

### **1.3.2.3**

La filosofía entendida como producción *intercultural* se constituye en otro momento del proceso histórico que va conformando en su desarrollo el programa de la filosofía latinoamericana. Una de las direcciones de la interculturalidad que representa, entre otros, el ya mencionado Fornet Betauncourt, la entiende como el abandono de la tradición filosófica mejor o peor adoptada, aplicada, adaptada o criticada, por considerar que estas operaciones dejan "...como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental)...que le marcaría a priori las fronteras de sus posibilidades de desarrollo" (1994:62-63). La etapa de la inculturación se quedaría en lo que él llama una *posición definiente*, donde la normatividad del saber ya está, no sólo propuesta, sino determinada de antemano; en cambio, la superación de tal posición implica:

***"liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituída para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica... se trataría, más bien, de correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental), y de ensayar la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos lógicamente abierto e indefinido" (ídem:63).***

A este ensayo al que llama *pro-posición indicadora* le es muy difícil cualquier delimitación previa porque implica una opción por la apertura a la diversidad normativa y a la contingencia de la estructura. También se elabora como un programa de tareas que implica un proceso de aprendizaje, de revisión autocrítica para liberar la filosofía de una definición monocultural establecida como paradigma normativo e iniciar una dinámica contrastante. Para este autor, la interculturalidad significa la posibilidad de "...entrar en diálogo contrastante con otras tradiciones... (ya que) todo *desde dónde* y todo *cómo* hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas" (*ídem:65*). En la *pro-posición indicadora* la categoría de contingencia se presenta como la perspectiva de fondo sobre la que se recorta la búsqueda de autonomía y especificidad, además de la sospecha sobre la existencia de aspectos, perspectivas y puntos de vista silenciados por la normatividad.

La *pro-posición indicadora* tiene dos momentos: el primero, donde entra en juego la historia de las ideas como una relectura crítica que tiene que hacer una explicitación de los criterios "...con que se ha historiado nuestro pensamiento, para poder ir así sabiendo por qué la historia se ha escrito de *esa manera* y no de otra; o por qué en ella nos encontramos con líneas de pensamiento predominantemente occidentales y por qué, consiguientemente, otras voces juegan en ella un papel mas bien marginal" (*ídem:68*). El segundo momento aspira a una apertura hacia otras tradiciones, como las orales y las simbólicas, que permitan una ampliación del campo de fuentes transmisoras de pensamiento, mediante la cualpretende superar la dialéctica sujeto-objeto del conocimiento, para ubicarse en el nivel de un sujeto respecto de otro.

**“En este pensar respectivo, donde sólo hay sujetos... conocer es un proceso de nacimiento común con otro sujeto. Se trataría entonces de ensayar un pensamiento que no sea impositivo, sino que se arriesgue a ir co-naciendo, en respectividad asumida con otras culturas” (ídem:69)**

Esta no es la única manera de pensar la interculturalidad. En la misma dirección, pero sin poner en juego la estructura fundamental de la racionalidad que el Occidente ha heredado a América Latina, Arturo Roig pone el acento, en cambio, en una crítica a la macrocategoría de *patriarcalismo*. El patriarcalismo puede presentarse en cualquier tipo de relaciones interhumanas marcadas por fuertes asimetrías sociales, políticas, económicas, culturales, etc.,

**“...en la medida en que (el ‘señor’) detenta el poder, es ‘patriarca’ (pater arjáios), y en cuanto lo ejerce, pone en acto el ‘patriarcalismo’. De ese núcleo fundante se derivan luego todos los modos de ejercer la función de ‘centro’, es decir, de dominio, en relación con los otros: ‘logocentrismo’, ‘androcentrismo’, ‘etnocentrismo’ y ‘hegemonismo’ (Roig, 1997:137-138).**

De estas expresiones se puede deducir que, de lo que se trata en la filosofía intercultural, no es - como en la propuesta anterior - tanto romper una estructura de racionalidad que se considera limitativa sino, más bien, des-cubrir esos límites como formaciones ideológicas históricas y contingentes y, en consecuencia, dejar señaladas aperturas que puedan marcar otras direcciones de la misma racionalidad. Y esto porque la lucha por las diversidades y las autonomías culturales encierra el peligro de caer en el culturalismo, toda vez que éste considera los valores de una cultura en sí mismos, como absolutos socialmente descontextualizados.

Roig llama a este momento “diálogo filosófico intercultural” y lo considera como uno de los rostros de una filosofía liberacionista que “...enfrenta el patriarcalismo como categoría omnicomprensiva... de todas las formas desconocimiento del otro...Una filosofía intercultural será posible únicamente a partir del momento en que todos comencemos a ver las relaciones centro-periferia como históricas y las despojemos de hipostasiaciones, esencializaciones, absolutizaciones, destemporalizaciones y sacralizaciones” (ídem:138-139).

Roig vuelve a partir de la tradición occidental al tomar como la dialéctica que hace posible la interculturalidad, la afirmación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* acerca de la imposibilidad del acceso a la autoconciencia si no es a partir de otra autoconciencia. Esta constitución del sujeto sólo a partir de otro estaría señalando -aquí sí- en coincidencia con Fernet Betauncourt, la necesidad de superación del dualismo sujeto-objeto y la institución de la referencialidad intersubjetiva como su más propio horizonte de posibilidad. También, en otra coincidencia, señala el “reclamo de contingencia” como el imperativo moral que abre el diálogo intercultural, el cual “exige, para ser posible una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica” (ídem:134).

Según Roig, esa reformulación ya se está operando en tres campos temáticos, siendo uno de ellos el de la antropología, que ha elaborado una crítica del sujeto moderno apoyándose en el a priori antropológico antes mencionado, desde el cual, por un lado, privilegia la accidentalidad sobre la sustancia y la contingencia sobre la

necesidad, y por otro, se muestra como inescindible de una moral de la emergencia, como un segundo aspecto de la reformulación. Para esta moral, la dignidad humana no radica en un problema de jerarquías ni de modelos, sino que es “el universal impulso que nos mueve a todos hacia la autoconstrucción de nuestra humanidad”, que no puede ser detenida ni por el estado ni por ningún sector privilegiado de la sociedad. El tercer campo es el de la teoría del discurso, que con las categorías de *discurso referido*, *universo discursivo* y *densidad discursiva* (Roig, 1995:157-179), también proporciona recursos válidos al desafío de una filosofía intercultural.

También el filósofo austríaco Franz Wimmer considera a la interculturalidad como un proyecto fundamental para la filosofía entendida como un pensamiento que, partiendo de la conciencia de las condiciones culturales de cada tradición, de sus conceptos, términos y métodos, no quiere sin embargo renunciar a las verdades universales, y por eso se convierte en la búsqueda de conocimientos transculturales. En ese sentido afirma que “...como filósofos tenemos solamente palabras para mostrar lo que pensamos. Todas estas palabras provienen de ciertos lenguajes, todas ellas dependen de contextos culturales” (1995:8). También considera que los pensadores no occidentales (en el texto se refiere fundamentalmente a los africanos) quedan excluidos de la historia de la filosofía antes de que sus voces puedan ser escuchadas. En su opinión esto puede verse, sobretodo, en la práctica y la enseñanza de la filosofía, la cual muestra una perspectiva eurocentrista, donde los casos considerados “extraños” sólo son tenidos en cuenta en relación con la tradición occidental, por ejemplo, la influencia del confucianismo en el siglo de las luces europeo, o de la metafísica árabe en la escolástica medieval. En este sentido sostiene que “...la disciplina filosófica debe reconstruir su propia ideología para poder instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre filosofías de diversas partes del mundo, es decir algo que podamos llamar *polígolo*” (*idem*:9).

La instauración de un polígolo requiere como condición primera salvar la dificultad de presuponer la equivalencia epistemológica de todas las tradiciones de pensamiento, es decir, requiere la descolonización de la filosofía de una sola tradición cultural, pues, de lo contrario, sólo queda abierto el camino de lo que llama la “etnofilosofía”, a la que considera una forma de neocolonialismo. Wimmer contesta afirmativamente a la pregunta sobre la existencia de una alternativa al eurocentrismo o a la etnofilosofía, y ella consiste no solamente en superar el monólogo cultural sino también el diálogo para instituir un polígolo.

***“Las preguntas filosóficas, preguntas referentes a las estructuras fundamentales de la realidad, a la cognoscibilidad, a la validez de normas y valores, deben ser discutidas de modo que ninguna solución sea difundida antes de que sea realizado un polígolo entre tantas tradiciones como sea posible. Esto presupone la relatividad cultural de los conceptos y métodos, e implica una idea no centrista del pensamiento humano. Para comenzar podemos formular una regla negativa: nunca aceptes una tesis filosófica como bien fundamentada si ha sido producida por personas de una sola tradición cultural”***(*idem*:18).

Puedo sintetizar este último momento afirmando que, la filosofía latinoamericana en su etapa de interculturalidad, se siente capaz de elaborar una propuesta desde una situación de paridad superadora de la dicotomía centro-periferia, pero que a su vez exige también el abandono de la tentación de convertirse en un nuevo centro, para desde allí considerar

nuevamente otras periferias. La interculturalidad no pretende entonces cerrarse sobre sí misma, en una especie de inversión del logocentrismo filosófico occidental, sino señalar puntos de partida para abrir nuevos caminos en la historización del logos. Ella significa la apertura a la particularidad de todas las culturas y sus formas de objetivación desde la propia autoconciencia, pues se trata de considerar lo particular, en el decir de Fernet Betauncourt (1994:63-64), como un universal concreto, como el universal histórico, la particularidad como un rasgo universal, es decir, de lo que se trata entonces es de considerar que todos somos particulares (Zea, 1971:16-17); con lo cual los pares categoriales de contingencia-necesidad, y sustancia-accidente comienzan a ser pensados desde ese deslizamiento del centro arriba aludido.

La crítica al eurocentrismo implica la revisión de una historia de la filosofía occidentalmente centrada, ya que en el centramiento y cerrazón de sí de toda cultura juegan tanto las relaciones de poder que se establecen con otras culturas como la autoimagen que ella construye de sí. Esto estaría implicando un cierto carácter deficitario de dicha cultura, ya que centrarse en sí misma no conlleva solamente un ocultamiento de las propias deficiencias, sino paradójicamente, también la exhibición de la incapacidad de reconocerse como parte de algo. Es esta implicación lo que se trata de superar en este tercer momento de la historia de la filosofía latinoamericana.

### 1.4. Acerca de las críticas a la filosofía latinoamericana

La filosofía latinoamericana se afirma en la inculturación para dar el paso hacia el diálogo intercultural, hacia una pluralidad real de las filosofías. Sin embargo, según Fernet Betauncourt, la misma comunidad filosófica en general, y también en Latinoamérica, todavía no está totalmente preparada para este último momento que él llama *intertranscultural*. Para esto se hace necesario seguir trabajando desde el modo de la contextualización de la filosofía, como el momento de afirmación que posibilita la apertura hacia la interculturalidad. En este sentido podría tomarse como ejemplo el capítulo “La cuestión del modelo de filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana”<sup>6</sup>, como paradigmático de esta situación, donde hacia el final del mismo puede leerse:

**“...el ‘modelo clásico’ (de filosofar) equiparado sin más a ‘modelo europeo’ es una sinrazón. En el universo de los modelos se dan las mismas contradicciones que se viven en cualquier sociedad, con lo que no pretendemos, por cierto, tapar, ni ocultar, ni disimular los colonialismos y los neo-colonialismos de ayer y de hoy... Justamente el reduccionismo y la simplificación de las formas culturales, llevados adelante con caprichosas fenomenologías y hermenéuticas, no son las vías más acertadas para alcanzar análisis medianamente objetivos” (Roig, 1993:155).**

Tanto desde sus propuestas de inculturación como de pensar intercultural, la filosofía latinoamericana no ha dejado de considerar el problema de su legitimidad y se ha hecho cargo de las principales críticas de que ha sido objeto: la carencia de originalidad, el provincialismo cultural y la particularización de la razón. Es por esto que su pregunta instituyente: *¿cómo es posible una filosofía latinoamericana?*, es una interrogación

---

<sup>6</sup> Ver Arturo Roig. *Rostro y Filosofía de América Latina*. Ob. Cit. 1993 (130-163)

epistemológica, es una pregunta re-flexiva, cuya respuesta se convierte en una filosofía de la filosofía, es una pregunta autorreferencial que instala a la filosofía latinoamericana no solamente frente a la filosofía en general, como práctica social humana, sino también y sobre todo frente a sí misma. Esta situación me resulta relativamente comparable a la aludida por el filósofo francés Michel Foucault en el texto *¿Qué es la ilustración?*, cuando sostiene que Kant, al contestar esta misma pregunta introduce la novedad de indagar sobre el presente. La filosofía latinoamericana se instala en el presente de la filosofía, y desde allí inquiera sobre sí misma, desde la conciencia de formar parte del mismo proceso sobre el cual indaga, igualmente inquiera sobre:

***“...cómo ha de desempeñar una determinada función en el proceso en el que a la vez será elemento y actor, ...para el filósofo, plantear la cuestión de su pertenencia a este presente (es) plantearse su pertenencia a un determinado ‘nosotros’ que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad” (Foucault:199).***

En consecuencia, siendo ese colectivo, ese “nosotros” el objeto de su propia reflexión, se vuelve imperativo, para quien lo está pensando, considerar la pregunta acerca de esta pertenencia y nombrarla de alguna manera. Valen también entonces para la filosofía latinoamericana las siguientes palabras de Foucault:

***“La Aufklärung se ha denominado a sí misma Aufklärung; es un proceso cultural sin duda muy específico que ha sido conciente de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación a su pasado y a su futuro y designando las operaciones que debía efectuar en el interior de su propio presente” (ídem:200).***

La filosofía latinoamericana comienza inquiriendo sobre las condiciones de su propia existencia y el carácter de autenticidad y originalidad de la misma, no por una especie de complejo de inferioridad, por un rasgo de inmadurez o de inseguridad, que se manifestaría en una falta de confianza en su capacidad para hacer filosofía. Todo lo contrario, lo hace para comenzar -como toda filosofía- con la emergencia de un espíritu crítico, como la primera etapa en el proceso de producción de originalidad filosófica, es decir, ejerciendo la función crítica sobre sus propios supuestos. No es la duda sobre sí misma la que direcciona la pregunta, sino, por el contrario, es la voluntad de afirmación y de fundamentación de sí.

Según Fornet Betauncourt (1992,1) este preguntar por sí misma ha sido ejercido fundamentalmente de dos maneras: una de ellas fue tomar la tradición filosófica occidentalmente centrada y comparar lo producido en América con la normativa, los criterios y categorías que rigen aquélla. La pregunta fue hecha desde una perspectiva que se podría llamar lexicográfica, desde una definición heredada, cuya respuesta viene ya estructurada previamente por aquélla. Fue desde aquí que la filosofía latinoamericana sufrió la violencia de ser calificada de reflejo, de eco débil, copia inmadura carente de rigor y originalidad, o simplemente como inexistente; y esto como consecuencia de que este primer modo de interrogar es practicado desde una exterioridad que saca la pregunta del ambiente propio donde ella tiene que ser formulada, comprendida y respondida para ser legítima. La otra forma, en cambio, inserta la pregunta en su ambiente y asume el riesgo de preguntar desde adentro, se hace cargo del tan denigrado “punto de vista”, negándose a convalidar la creencia de que existe algo así como una forma pura, ideal, de una filosofía “en cuanto tal”, cuya definición sirviera como criterio de

verdad para decidir si *una* filosofía es *filosofía*. Esta segunda forma de ejercer aquella interrogación fundante implica un replanteo de la praxis filosófica:

***“Se dirá, quizás, que ponemos en peligro la esencia misma de la filosofía, o que lo que estamos haciendo no es filosofía. Pero quien así juzgue no ha comprendido que está asistiendo a un suceso que señala el final de la época en que sólo la cultura europea determinaba la forma del pensar filosófico... quien pregunte ¿es eso todavía filosofía? ignora que está frente a una filosofía que ha tocado fondo en su propia tradición cultural... ese momento de crisis de comprensión constituirá un período doloroso, pero pasajero; pues en el fondo, significa la crisis de una forma de comunicación lograda a costa de la diferencia cultural y el anuncio de una nueva forma respetuosa de la diferencia y la pluralidad en la reflexión filosófica” (1992:23).***

Podría afirmar que este mismo sentido de recomienzo tienen algunas posiciones ya reconocidas dentro del canon filosófico que pueden ser calificadas de rupturales, como por ejemplo la de Rudolf Carnap, quien consideró a la historia de la filosofía como un inmenso corpus pseudoproposicional, o como la de Martin Heidegger, que se refiere a ella como la historia del olvido del ser. En todas estas posiciones se asume el riesgo de la incompreensión de la comunidad filosófica porque constituyen una fisura en el paradigma vigente; riesgo que toma para sí la filosofía latinoamericana al arraigar la reflexión filosófica en su propia tradición cultural, y desde allí, historizar las razones por las cuales la particularidad tomada como una diferencia propia, fue considerada a su vez como una deficiencia, frente a la cual sólo cabía la aspiración de ingresar a una “universalidad” entendida solamente como una plenitud ajena.

Por el contrario, para la filosofía latinoamericana, como ya quedó dicho al tratar la cuestión de su objeto, la universalidad es un programa orientador de la praxis filosófica, que tiene que ser llevado a cabo desde la pluralidad del punto de vista. Este lugar o ambiente propio, esta “inserción ecológica” es definida por Fernet como

***“...la ‘vista desde un punto’, que por eso mismo, en su ver y cuestionar no puede menos que tener en consideración ese ‘punto’ donde está, donde toca fondo a la manera de una estructura fáctica que no le es dado remontar ...una hipoteca de facticidad cuyo saldo queda permanentemente abierto” (ídem:54).***

Esta situación no debe ser entendida como una debilidad ocultable del pensamiento que caracteriza sólo a una filosofía en particular, como un mero perspectivismo, o provincialismo cultural; todo lo contrario, ella se instituye como el ámbito propio en que se da la filosofía al igual que cualquier otra praxis humana. La universalidad abstracta, como la más fuerte característica con la que se quiere revestir a ésta última, es considerada también como una perspectiva, y por lo tanto rechazada en el intento -históricamente exitoso- de imponerse como una pura denotación sin connotaciones contextuales y culturales. La filosofía entendida como una práctica culturalmente pluriversa quiere cambiar su relación con la tradición “universal” y establecer una relación más libre, en un proceso de historización desmitificante que la alivie “...de la carga de tener que cumplir con el papel de referencia absoluta para cualquier tiempo y lugar del mundo ...de su papel de encarnación de la verdad filosófica” (ídem:56)

Otra argumentación crítica es aquélla que sostiene que esta consideración respecto de la filosofía implica una especie de particularización de la razón que operaría en



menoscabo de la universalidad de ambas. Frente a este problema complejo se hace necesario indagar acerca de las relaciones que se establecen entre la filosofía como praxis humana y la razón como su instrumento más propio. En el punto 1.2.- de este mismo capítulo, en ocasión de tratar el tema del sujeto de la filosofía latinoamericana, ya quedaron adelantadas algunas respuestas con respecto a esta cuestión: tanto la facticidad como la historicidad y la contingencia quedaban constitutivamente involucradas en la razón. En el texto arriba aludido, Fornet Betauncourt se refiere al mismo asunto afirmando que en la filosofía la razón se muestra

***“...como modelos, formas, tipos de racionalidad que no manifiestan la diferenciación de una facultad universal, sino, más bien, la pluralidad básica de las regularidades que, según los contextos y situaciones de vida, se van condensando en formas reconocidas como racionales”(ídem:58).***

Esta afirmación se justifica en una comprensión de la razón humana no como “una potencia acabada” sino como un proceso, como

***“...el difícil programa de continuo tránsito transportador de formas racionales hacia otras que, porque se configuran en la superadora contrastación de los niveles de racionalidad alcanzados hasta ese momento, nos enseñen quizá figuras inéditas de razón; figuras que, vistas desde anteriores tipos de racionalidad, pueden incluso parecer como no racionales”(ídem:58).***

Según estas palabras, la *racionalidad* no es el equivalente de la razón, ella es pensada como una estructura formal que puede albergar en tanto sus contenidos a la diversidad y pluralidad de los modos de ser racional; es precisamente en esta comprensión que consiste la *razonabilidad* de la razón. La diferencia entre racionalidad y razonabilidad puede entenderse como la dinámica interna de la pluralidad de formas (independientemente de que una de ellas cobre una significativa vigencia por encima de otras), que discurre en el ámbito más amplio de una vida “externa” de la razón. Si la razón es un programa de tránsito hacia la pluralidad de formas racionales, ese camino constituye el proceso de la razonabilidad, donde se siempre manifiestan crisis de razón,

***“...en cuanto que las razones que la razón tiene para ser racional en ésta o aquella otra forma, son puestas en tela de juicio desde un margen de razón que queda indeterminado por las racionalidades vigentes y representa ...el margen en que se abre la dimensión de la razonabilidad como posibilidad constante de la razón para transfigurar sus formas por el diálogo continuo con su exterioridad”(ídem:59).***

Cuando se quiere caracterizar, determinar y delimitar a la filosofía desde el recurso a la razón entonces no sería prudente ni mucho menos razonable dejar de considerar esta propuesta de pensarla como el cauce, como el camino donde finalmente se dirimen conflictos de poder entre las diversas formas racionales. Es en este sentido que “...la filosofía se define como tal o cual, definiendo precisamente la forma en que ve y tiene que ver con la razón” (*ídem:60*).

## CAPITULO II. LA POSCOLONIALIDAD

## 1. Génesis y difusión

---

En el capítulo anterior queda afirmado que el momento de la inculturación de la filosofía - entendido no como un espacio temporal, con inicio y finalización más o menos acotados, sino como un modo de su ejercicio - es el que va posibilitando dar el paso hacia el diálogo filosófico intercultural, como el lugar epistémico donde la filosofía latinoamericana aspira a instalarse. De igual manera, se podría afirmar que fueron las diversas formas del discurso anticolonial, presentes en ella, las que posibilitaron una apertura en dirección hacia el discurso poscolonial.

El colombiano Román de la Campa ofrece una mirada panorámica sobre la producción de discursos críticos que toman la problemática latinoamericana como su objeto (1996:697-698), al ocuparse de los grandes espacios abarcados por estos discursos en el campo de la historiografía, en el de estudios literarios y en el de los estudios culturales. Dentro del primero ubica el problema epistemológico que plantea la reformulación de la periodización colonial; en el segundo, el problema de la oralidad en la constitución de la memoria colectiva, sus modos de transmisión y su relación con la tradición occidental de la escritura; para el tercero ofrece un panorama complejo que abarca desde la multiculturalidad, la hibridez, la transculturación y la posmodernidad como procesos atravesados conflictivamente a su vez por la globalización, hasta el proyecto de examinar las redes de instancias enunciativas en tanto dispositivos de poder político ejercidos sobre el campo del conocimiento, espacio mencionado genéricamente como *Poscolonialidad*.

Un recorrido por el interior de este concepto implica tener en cuenta la compleja diversidad semántica que se abre a partir sus localizaciones históricas. Existe una general coincidencia en considerar su surgimiento hacia los fines de la década del setenta del siglo veinte, con centro en Inglaterra, y con un texto que se considera fundante: el del palestino Edward Said acerca de cómo los discursos expertos europeos producen un saber sobre lo que es el "Oriente", y que él designa con el nombre de "Orientalismo".

Un núcleo inicial de historiadores indios (Guha, Chatterjee, Pandey, Arnold, Amin) con formación académica europeo-occidental comienza a conformarse como un grupo de estudio centrado en la problemática que denominan *Subalternidad*, y editan desde 1982 una publicación periódica que lleva el nombre de *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. Estos Estudios de la Subalternidad trabajan sobre los procesos de dominación - a partir del colonialismo británico y la reacción al mismo producida por el nacionalismo indio - señalando particularmente los dispositivos discursivos de tradición ilustrada y moderna que están en la base de los mismos. Se considera como central el papel instituyente que juega el conocimiento en la constitución de la vida social humana, problematizándose de esta manera la relación entre saber y poder. Esta centralidad del conocimiento es una herencia del colonialismo en sus primeras etapas, que continua su reproducción en una fase o etapa posterior. En el *Prefacio* al primer número de la revista *Subaltern Studies* en 1982 Ranajit Guha afirmaba que "... parte de nuestro importante empeño consiste en asegurar que nuestro énfasis en la subalternidad funcione como

---

medida de valoración objetiva del papel de la élite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel” (Guha, 1995)

El objetivo inicial del grupo de historiadores asiáticos fue desplazar el modelo epistemológico que dominaba tanto la historiografía colonial como la de corte nacionalista y la marxista tradicional, demasiado apegado al registro escrito, propio de las elites ilustradas. Guha encuentra que esto último tiene como consecuencia - por ser irrelevante para la disciplina - dejar de lado la especificidad de las acciones políticas a favor de la independencia llevadas adelante por la insurgencia campesina iletrada, y en consecuencia, lo que pretende es descubrir la semiótica social que las rige. (Guha, 1995<sup>a</sup> y b). Para este grupo la cuestión de lo subalterno o la subalternidad aparece por elusión, como lo no registrado, porque no es registrable como hecho histórico; sin embargo, el problema se deja ver en los intersticios, en las fisuras del discurso hegemónico, académico y disciplinar.

### 1.1. Los Estudios sobre Subalternidad en América Latina

En la Introducción al Manifiesto Fundante del Grupo Latinoamericano de Estudios sobre la Subalternidad (*Founding Statement*) se afirma que el trabajo del grupo de Estudios Subalternos asiático “...nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado a estudiar lo subalterno en América Latina”(FS, 1995:135). Si bien el grupo latinoamericano hace suyo el concepto de subalternidad del grupo asiático (un nombre para un atributo general de subordinación en términos de clase, casta, género, oficio, o en cualquier otro sentido), también establece caracteres específicos para el subcontinente: “...la fuerza detrás del problema de lo subalterno en América Latina, podría decirse que surge directamente de la necesidad de reconceptualizar la relación de nación, estado y ‘gente’ en los tres movimientos sociales que han dado forma a los ámbitos y a las incumbencias de los estudios latinoamericanos...” (*idem*:137).

Los tres movimientos sociales mencionados son las revoluciones mejicana, cubana y nicaraguense, que, a su vez delimitan las tres grandes fases de la conceptualización de la subalternidad a partir de la década del sesenta del siglo veinte. En la primera fase la revolución mejicana comienza por cuestionar el modelo de desarrollo civilizatorio de la oligarquía criolla, blanca y eurocéntrica que se impone en América luego de las independencias jurídicas de sus metrópolis. Pero a lo largo de su implementación el protagonismo de indios y mestizos en las acciones revolucionarias -como una emergencia de lo subalterno- se fue diluyendo a favor de una nueva clase política dirigente que recoloniza internamente a aquéllos y los convierte en “objetos” culturales (Tlatelolco y Chiapas son puntos de inflexión de este proceso). La revolución cubana reubica al subalterno como sujeto social histórico y expande los efectos de su discurso de liberación desde lo político hacia otros ámbitos como las ciencias sociales, la educación y las artes (literatura, teatro, cine). Sin embargo, en la opinión del Grupo Latinoamericano de Estudios sobre Subalternidad, la revolución cubana queda encerrada en la concepción de un sujeto unitario y basado solamente en el concepto marxista ortodoxo de clase social.

La fase dos, ubicada fundamentalmente en la década del setenta, está marcada por la crisis de este modelo de protagonismo (decadencia de la teoría del “foquismo”

guerrillero) y por la renovada presencia de los estudiantes en el escenario de la acción política (el mayo francés, el movimiento antibélico en los Estados Unidos, el episodio de Tlatelolco en Méjico, etc.) y con un desplazamiento de los partidos tradicionales. Es en esta fase donde se registra con mucha fuerza la presencia en América Latina de la teoría crítica de Frankfurt, la mirada también crítica sobre la ortodoxia marxista de Gramsci, el postestructuralismo francés, que abre hacia una semiótica social y a la recepción de Bakjtin, Voloshinov y Lotman.

La tercera fase, que se corresponde con los años ochenta, es inaugurada por la revolución nicaraguense. Las teorías de la deconstrucción, de la globalización, del nuevo orden mundial y de los varios post (marxismo, modernidad, estructuralismo, etc.) se van imponiendo en la escena cultural latinoamericana, al tiempo que permiten cuestionar las bipolaridades que habían instalado su hegemonía durante los períodos anteriores. En la academia norteamericana hace su aparición la crítica al discurso colonial y también los Estudios Culturales o Estudios de Area, de cuyo campo forma parte el estudio de la subalternidad en América Latina, y cuyo objeto ha perforado los límites geográficos del subcontinente para referirse también

***“...a las significativas fuerzas sociales al interior de EE.UU., que ahora se ha convertido en la cuarta o quinta nación hispano parlante más grande del mundo”... “¿Cuáles son las fronteras de América Latina si, por ejemplo, consideramos a Nueva York la metrópolis más grande de Puerto Rico y a Los Angeles la segunda metrópolis más grande de Méjico?” ( ídem:141-143).***

Lo que más me interesa subrayar es que el Grupo Latinoamericano de Estudios sobre la Subalternidad (compuesto en su mayoría por críticos literarios) inscribe su tarea en el campo de lo político cuando coloca en el centro de su proyecto el hacer un aporte a la construcción de un orden mundial democrático, mediante la composición de un espacio o plataforma de investigación y de discusión plural. En ese sentido afirma:

***“Las configuraciones tradicionales de la democracia y de la nación-estado han impedido a las clases sociales subalternas participar activamente tanto en el proceso político como en la constitución de un conocimiento académicamente autorizado, y no han reconocido sus potenciales como un pool (fusión de intereses) de capital humano, excepto por omisión” (ídem:142).***

Uno de los más importantes trabajos a realizar en la dirección propuesta es la investigación sobre la mutación y el desplazamiento semánticos de ciertos términos tales como modernización, globalización, democracia, revolución, desarrollo, nacionalismo, nación, liberación, consenso, asimilación, confrontación, república, panamericanismo, que al estar ligados solamente al protagonismo político de las elites, dejan en la oscuridad una parte de su alcance denotativo y connotativo. En consecuencia, construir el concepto de subalterno en América Latina, implica tener en cuenta los procesos de migración, transnacionalización e integración que este sujeto ha protagonizado y pensarlo entonces como mutante y migratorio. El grupo no quiere reconocerse como un nuevo tipo de intelectual que está llevando a cabo una también nueva descolonización, sino precisamente desplazar a los intelectuales del centro y del monopolio de la cultura y de la historia social.

***“Claramente, es una cuestión no sólo de nuevas formas de mirar lo subalterno,***

***nuevas y más poderosas maneras de recuperación de información, sino también, de erigir nuevas relaciones entre nosotros mismos y aquellos contemporáneos a quienes nosotros tomamos como objetos de estudio” (idem:146).***

El Grupo Latinoamericano de Estudios sobre la Subalternidad rescata del grupo asiático su mirada sobre la falta de adecuación de las elites para liderar el proceso de “llevar a una nación a convertirse en sí misma”. El hecho que geografías y herencias coloniales tan lejanas y distintas hayan servido como fuente de inspiración para iniciar la tarea del primero de los grupos mencionados es revisado por el argentino Walter Mignolo, quien también se interroga sobre si los Estudios sobre la Subalternidad en América Latina son posmodernos o poscoloniales. En el caso de los asiáticos, subraya como positivo justamente el desplazamiento de la posición central del historiador porque “ello no implica un rechazo de las categorías occidentales, pero sí anuncia el inicio de una relación nueva y autónoma con respecto a ellas” (Mignolo, 1996b:20).

Mignolo se hace cargo del problema de la influencia, la recepción y de la legitimidad de este diálogo sur-sur que se establece entre ambos grupos, al reconocer el latinoamericano su “inspiración” en el asiático. Sin duda que el punto de contacto está en el concepto de subalternidad y en la comunidad de objetivos que se sostienen, más allá de las diferencias de herencias e historias coloniales. Lo subalterno es aceptado como una perspectiva que permite comprender las acciones sociales en las relaciones “contractuales” de las condiciones coloniales, las cuales pertenecen estructuralmente a la modernidad (Mignolo, 1995<sup>a</sup>), ya que esta última no puede entenderse sin aquéllas y viceversa. Con este concepto de subalternidad, y frente a la construcción discursiva del no-Occidente por parte de Europa, que empieza tan tempranamente como cuando Cristóbal Colón narra sus viajes a “las Indias” (Amodio, 1993; O’Gorman, 1958), Mignolo sostiene que los estudios sobre el tema deberían poder considerar el objetivo de rearticular el concepto de *proceso civilizatorio*, no ya en términos de culturas dominantes y culturas subalternas, a la manera de Darcy Ribeiro, sino pensarlo en cambio

***“como un proceso plurilógico y pluritópico que contribuyera al diseño de un planeta, en el cual las similitudes-en-la-diferencia pudieran reemplazar a la idea de las similitudes-y-diferencias manipulada por los discursos colonial e imperial” (Mignolo, 1996 b:34).***

La superación de la hegemonía moderno-occidental en el campo gnoseológico con su normativa para la racionalidad y el conocimiento es un proyecto de tarea que Mignolo adjudica a los estudios sobre la subalternidad latinoamericana, proyecto siempre pensado en futuro potencial. Dicha superación estaría a su vez implicando una descentralización de la producción y circulación de modelos teóricos, favoreciendo así a una política de desubalternización de la academia

***“al reflexionar críticamente sobre su propia producción y reproducción del conocimiento y al evitar la reelaboración de estrategias de subalternación... (ella) formaría parte de un proceso de transformación social y de la dislocación de culturas de epistemologías tradicionales, sobre todo en lo que toca a la política y la ética de las áreas de estudios latinoamericanos” (idem:35).***

Para esta especie de plataforma común a ambos grupos, que incluye, entre otras cuestiones, la reflexión sobre la dicotomía nacional-trasnacional agrega además, una especificidad radical para los estudios sobre la subalternidad en América (no es

necesariamente una diferencia) que es la introducción “del nivel de las acciones afectivas como un tipo diferente de racionalidad”, nivel que rearticula la dicotomía arriba aludida como “una de las distinciones epistemológicas de la razón moderna entre racionalidad y emociones” (*idem*:22)

Sin embargo, en opinión de Mignolo, el grupo latinoamericano de estudios sobre la subalternidad, no parece privilegiar especialmente lo que él denomina como *política y sensibilidades de ubicación geocultural*, que le parece central para trabajar la cuestión del *lugar de enunciación* (ambos temas serán tratados más adelante). Si bien ambos grupos de estudio están movilizados por conseguir un descentramiento epistemológico, por la ampliación de los espacios de creación teórica más allá de las comunidades estrictamente académicas, este apego del grupo latinoamericano al asiático se le vuelve sospechoso de una especie de “colonialismo académico” involuntario, esta vez protagonizado por los pensadores críticos latinoamericanos que trabajan en EE.UU (grupo al que pertenece). La advertencia sobre el privilegio del aporte de los historiadores indios por encima de las contribuciones latinoamericanas se vuelve muy importante en el contexto de esta investigación, puesto que ella tiene como uno de sus objetivos mostrar, en la filosofía latinoamericana, la presencia efectivamente operante, o por lo menos, el intento de lograr un desplazamiento de los patrones cognoscitivos hegemónicos, tarea que se produce concomitantemente con las preocupaciones de los pensadores asiáticos y con anterioridad a las de los latinoamericanos que trabajan en los EE.UU. En ese sentido advierte que “...tenemos que ser cautelosos en abrazar los Estudios Subalternos indios, porque corremos el riesgo de caer en un universalismo epistemológico cuya base son las redes globales y un nuevo tipo de cosmopolitismo” (*idem*:26); además que,

**“cuando el modelo de los Estudios Subalternos indios se traslada de su lugar de gestación para hacer su entrada en nuevos contextos de reflexión, tiene que ser replanteado en un marco más amplio, en una pluralidad de marcos que enfrentan problemas similares: la necesidad de trascender los límites de las disciplinas creados durante la ‘Era de Europa’ (1492-1945), la necesidad de descentralizar modelos de pensamiento, la necesidad de aprender que ‘pensar’ es una actividad que también practican los subalternos...”** (*idem*:38).

Si se abandona ya el espacio específico de los Estudios sobre la Subalternidad en Latinoamérica y se reingresa al ámbito más general de la poscolonialidad, es interesante tener en cuenta la diferencia que subraya el colombiano Santiago Castro Gómez entre anticolonialismo y poscolonialidad. Afirma que, en general, los teóricos poscoloniales hacen una apropiación y uso de la problemática acerca de la configuración, construcción y circulación de la verdad discursiva que ya había enunciado el filósofo francés Michel Foucault y la aplican a los discursos epistémicos generados por los centros de poder, atendiendo especialmente a las ciencias sociales y la filosofía. Castro Gómez define el discurso *anticolonial* como

**“un tipo de discurso que enfatizaba la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, el fortalecimiento de la identidad nacional de los pueblos colonizados y la construcción de una sociedad sin antagonismos de clase ...una ruptura con las estructuras de opresión ...que jamás se preguntaron por el status epistemológico de su propio discurso”** (CG,1998:189).

Esta carencia es la que, según su opinión, caracteriza a la totalidad discursiva

anticolonial, la cual sigue teniendo como horizonte a la modernidad de corte occidental. Por el contrario, el *discurso poscolonial* va a poner en cuestión justamente las prácticas de producción de conocimiento, la generación de sistemas expertos de análisis e interpretación, estableciendo una relación entre éstas y los mecanismos y dispositivos institucionales del saber usados como estrategias coloniales de dominación.

Hacia la misma dirección apunta la argentina Zulma Palermo cuando sostiene que “el texto entrama los discursos de la sociedad” dando cuenta de sus diferencias, contradicciones y tensiones, porque en el texto lo social opera discursivamente, deviene “habla” de los discursos de la sociedad, se establece una competencia por la hegemonía semántica del discurso, y citando al peruano Cornejo Polar afirma que “el texto es un campo de batalla”<sup>7</sup> puesto que, sobre todo, los espacios colectivos institucionalizados (por ejemplo, las universidades) son formaciones culturales mediatizadas por los discursos. Para Palermo la función de la universidad en América Latina ha sido la de continuar con las redes de sometimiento y opresión, y

***“Por eso mismo es su obligación hoy hacer de las propuestas alternativas el centro de su resistencia, aun a pesar de las acusaciones de obsolescencia esencialista con la que se busca reinstalar la denegación por la arremetida del actual discurso hegemónico. Estoy convencida que uno de los caminos para la descolonización intelectual es el de revisar y consolidar los hallazgos de quienes pensaron la diferencia” (Palermo,2002:45).***

## 2. El “sistema-mundo” moderno occidental: universalidad e imposición

La expresión “*sistema-mundo*” es usada por el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein para hacer alusión al marco geo-histórico cultural que se va gestando a lo largo del siglo dieciséis, que aspira a trascender los estados e ideologías nacionales para cobijar el desarrollo y la expansión de la modernidad de cuño europeo-occidental, favoreciendo de esta manera el proceso de su universalización. Según Wallerstein tres cosas fueron esenciales para el establecimiento de este marco: la expansión del espacio geográfico, el desarrollo de diversos métodos de control del trabajo para los diferentes productos y zonas de la economía mundial y la creación de una maquinaria estatal relativamente fuerte en lo que luego se volvería el centro de la economía mundial capitalista (Wallerstein,1974).

América ofrece un espacio abierto y “vacío” que deviene en un lugar apto donde probar la variedad metodológica para conseguir el control laboral que necesita la expansión capitalista. Conjuntamente con el peruano Aníbal Quijano, Wallerstein sostiene que el sistema-mundo moderno no se establece sino hasta el descubrimiento de América, es más, “la creación de esa entidad geosocial fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno” (Quijano, Wallerstein, 1992: 549). Esto ocurre sobre todo con la definitiva expansión de una Europa con predominio de la vertiente latina y sajona, occidental y cristiana por sobre la árabe, oriental y musulmana, desplazando paulatinamente el lugar

<sup>7</sup> Ver del autor *Escribir en el aire*, Horizonte. Lima.1994.

de lo “periférico” que antes ocupaba hacia lo “central” que empieza a ocupar, y erigiendo esa centralidad en la determinación fundamental de la modernidad (Dussel, 2000). Para el citado Wallerstein no son los diversos procesos que se conocen con el nombre de modernidad los que impulsan una idea de Occidente o Hemisferio Occidental, con Europa ejerciendo la función de centro, sino todo lo contrario, es esa autoasumida e impuesta “centralidad” europea, es la misma constitución de un sistema mundial cerrado, lo que va generando un determinado sistema de interrelaciones sociales y de representación del mundo que se conoce con el nombre de *Modernidad*. Siguiendo esta dirección afirman que los procesos de occidentalización y de ocupación del centro mundial, de expansión e imposición que caracterizan la modernidad fueron generados, o por lo menos, facilitados o fomentados por ciertas operaciones previas como la de la naturalización de la historia y del proceso civilizatorio, por una forma de *falacia naturalista* que aparece con mucha claridad en las filosofías de la historia del siglo dieciocho.

Considero que la crítica que hace Arturo Roig a las funciones del acto comunicativo que Roman Jakobson expone en su *Ensayo de Lingüística General (1981:170)* es una herramienta interpretativa muy adecuada para la lectura de la filosofía de la historia que construye Kant, como así también la de Hegel.

Leer detenidamente los nueve principios que iluminan la idea de la historia que Kant piensa en 1784 contribuye a visualizar esta operación, que también se va a repetir en Hegel. No son las voluntades de los hombres las que actúan conduciendo o, al menos, encaminando y encauzando el curso de su propia historia, sino una entidad suprahumana, ahistórica, ya sea Dios, la Providencia o el Espíritu, que a su vez responde sólo a sí misma o a algún otro proceso o entidad que la trasciende. En el caso kantiano es la Naturaleza la que va “acomodando” la historia humana en función de llevar la especie a alcanzar cada vez más los mejores estadios de sí misma.

***“No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran... No hay otra salida para el filósofo... que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza” (Kant, 1941:40-41).***

En una franca antropomorfización del mundo natural a éste le son atribuidos las decisiones, las disposiciones y los actos voluntarios “...porque la Naturaleza nada hace en balde y no es pródiga en el empleo de los medios para sus fines” (*ídem:44*). Y en *La paz perpetua* afirma: “cuando digo que la Naturaleza ‘quiere’ que esto o lo otro suceda, no entiendo que la Naturaleza nos impone la obligación de hacerlo... entiendo que lo hace la Naturaleza misma queramos o no los hombres” (*Kant, 1946: 124-125*).

Uno de estos medios es dotar al hombre de la racionalidad que le permita enfrentar con éxito “el enjambre de penalidades” que le esperan en el transcurso de su vida; otro es el antagonismo

***“...en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas (las disposiciones humanas). Entiendo por***



***antagonismo la insociable sociabilidad, es decir, su inclinación a formar sociedad, que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (Kant, 1941:46).***

En el desarrollo del cuarto principio Kant sostiene que sin esta egoísta insociabilidad ***“...todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen, en una arcádica vida de pastores ...(donde los hombres) tan buenos como borregos ... no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. ¡Gracias sean dadas a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar!... El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia” (ídem:47-48).***

De esta manera Kant coloca todas sus consideraciones de filosofía política sobre bases metafísicas, los hombres no van a disputar o acordar voluntariamente entre sí a partir de sus propias y contingentes decisiones y menesteres, sino que ya existe un protoprincipio que dispone que disputen necesariamente porque eso es lo mejor que les puede suceder como humanos, aunque sin plena conciencia que esa disposición los lleva al bienestar. En el quinto principio sostiene que el mayor problema del género humano es la conformación de una sociedad civil en donde reine la legalidad, ***“...una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie...”*** para que no les ocurra a los hombres lo que a los árboles del bosque que ***“...al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos, mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen” (ídem:49-50).*** El mundo biológico natural es trasladado a la socialidad humana y es la naturaleza la que sabe no sólo qué es ser erguido y ser encorvado, sino también que lo primero es mejor que lo segundo, y que esto vale igual tanto para los árboles como para los hombres, ya que la cultura, el arte y el orden social provienen de la competencia y la discordia humanas en su afán de superación y poderío de unos sobre otros. Además, en la metáfora kantiana no hay ni siquiera una sola alusión al costo que importa el crecimiento “erguido” de un árbol. El hombre es “una madera retorcida”, ***“...es un animal que necesita de un señor que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre” (ídem:50).***

Se ve con claridad cómo se van perfilando en el discurso kantiano las categorías de necesidad y de imposición, en una oposición frontal a las de libertad y contingencia, y con una completa ausencia de la deliberación y la decisión humanas a partir de las propias necesidades y circunstancias. Y así es como en el séptimo principio le termina de dar forma a su idea de la historia cuando pasa a ocuparse del problema de la relación entre los diversos estados, del cual depende la forma de institución de la sociedad civil. La legalidad de esta relación pasaría por un estado civil mundial, por una especie de liga de estados, que todavía no se ha dado y no pasa de ser un “burdo proyecto”. El arte y la ciencia han hecho cultos a los hombres, los han vuelto *civilizados*, pero no *moralizados* porque ***“...todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable” (ídem:57).*** ¿Cuál es el alcance de las palabras de Kant cuando dice que en esta situación seguirá permaneciendo el hombre

hasta que la Naturaleza lo vaya llevando hacia un equilibrio de fuerzas que le permita salir del estado caótico en que se encuentran las relaciones entre los estados?.

Cuando sostiene, en el noveno principio, que a la historia de la humanidad se la puede considerar "...como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad" (*idem:57*), Kant tenía en cuenta todas las formas de genocidio que ya se habían cometido en los continentes colonizados, en aras de la consumación de un plan del que los hombres no pueden saber su curso, sino sólo entrever su fin (*Kant,1946:115*). Sin embargo, estas generaciones y pueblos no tienen el derecho de servirse de su razón, estas son las partes sacrificadas por la ilustración, "el gran bien que la humanidad ha de preferir", interesada en la conservación de un todo que solamente ella es capaz de determinar. A fines del siglo dieciocho esa totalidad ya ha sido con-formada según la normativa impuesta por el occidente moderno, y puede entonces Kant dedicarse a redactar los artículos preliminares y definitivos de *La paz perpetua*, donde se pregunta con asombro qué derecho puede asistir a un Estado para introducirse por la fuerza en el gobierno de otro (art.5°), o declara que los salvajes de Europa se diferencian de los de América porque estos últimos aniquilan a sus enemigos mientras que los primeros "...hacen algo mejor: los incorporan al número de sus súbditos para tener más soldados con que hacer nuevas guerras" (*idem:109*).

El hilo conductor de la idea de la historia que Kant propone es precisamente esta paz perpetua entre los estados garantizada por la "acción" de la Naturaleza misma, que ha elegido como medios la guerra y el dinero,

***"...las inclinaciones egoístas que en modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el precepto jurídico, y, por ende, para fomentar y garantizar la paz interior y exterior. Esto significa que la Naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Lo que en este punto no haga el hombre, lo hará ella; pero a costa de mayores dolores y molestias" (idem:127).***

Retomando la crítica de Roig a Jakobson, se la puede sintetizar como constituida por dos aspectos fundamentales, siendo el primero de ellos los supuestos teóricos de los cuales el autor parte y que llevan como consecuencia la exclusión de todo "contenido antropológico" tanto del emisor como del referente de la comunicación. El segundo aspecto, que me interesa más a los fines interpretativos ya aludidos, aparece en las consecuencias de considerar, como condición del mensaje, la circularidad del acto comunicativo (sujeto emisor-receptor, sujeto receptor-emisor). La fuerza de esta circularidad, si bien acerca al emisor y al receptor, también es la que excluye de la comunicación a otros determinados sujetos e incluye un "sujeto absoluto", que, si bien se ubica fuera de la contingencia histórica del mensaje, es el que funda la posibilidad del discurso, concediendo voz al emisor real y reforzando la circularidad, en un doble movimiento de exclusión e inclusión. En relación con este sujeto absoluto "...de cuyo mensaje se supone que es repetición el mensaje que se nos presenta dado a nivel histórico" (*idem:178*), Roig propone dos nuevas funciones que vendrían a completar el esquema comunicativo de Jakobson, ellas son:

**“...una ‘función de apoyo’, que se pone de manifiesto con la presencia del ‘sujeto absoluto’ y la garantía que ofrece su mensaje, sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos; y una ‘función de deshistorización’...que se lleva a cabo en relación con los sujetos históricos eludidos-aludidos” (ídem:178-179).**

Para decirlo en términos más sencillos: el sujeto absoluto, colocado fuera del tiempo y el espacio de la historia humana, es el que otorga al emisor concreto el “permiso” para hablar y le sirve de garantía y soporte para el contenido y la forma de su discurso. En esto consiste y por esto se instituye como función de apoyo. Si se aplica a la filosofía de la historia, esta función convierte a aquélla en un mensaje de carácter político, ya que es la que interviene, junto a la función de deshistorización, en la selección previa de los datos que van a merecer ser historizados, y sobre todo, en su justificación.

Para el caso kantiano, la Naturaleza es claramente el sujeto absoluto que funciona como garantía de las decisiones y acciones humanas, con un discurso regido por la categoría de necesidad que lo vuelve indiscutible e inmodificable a nivel humano. A ella se le adjudica un plan secreto que consiste, en última instancia, en conseguir el triunfo de la legalidad y el equilibrio en las relaciones entre los pueblos por sobre el caos y aún a costa de “mayores dolores y molestias”, sin cuestionar nunca el alcance y los límites de esa legalidad y equilibrio deseados. El sujeto absoluto es incuestionable en su función de sostén del discurso del sujeto emisor histórico.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel afirma la determinación racional de la historia, y juntamente con ella, el carácter de universalidad y trascendencia de la contingencia, ya que la historia no es otra cosa que el despliegue del Espíritu fuera de sí. Como es sabido Hegel narra el recorrido de este despliegue (de Oriente a Occidente) en su larga marcha hacia la realización efectiva de la libertad. El Espíritu instrumenta a los hombres para conseguir tal realización, pero al hacerlo, también los va volviendo libres; ellos van adquiriendo conciencia de su libertad y van cumpliendo con su misión, ya que dicha adquisición implica, concomitantemente, la realización del Espíritu. Cuando Hegel afirma ya en la misma introducción que “...la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia ..y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia” (Hegel, 1953:18), está aludiendo a aquél momento predialéctico sobre el cual alerta Roig y al sujeto absoluto sobre el cual descargará todo el peso de su discurso:

**“...a la filosofía se le hace en primer término el reproche que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera a ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige al mundo y que, por lo tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (ídem:20).**

La Razón cubre la función de apoyo ya que la convicción de la racionalidad de la historia humana universal deja de ser un supuesto histórico y queda demostrada en (su) filosofía. Las siguientes palabras de Hegel son lo suficientemente claras en cuanto a su significado y consecuencias teóricas (y esto justifica la extensión de la cita), que eximen de todo comentario acerca del carácter de universalidad e imposición con que quiero dejar caracterizado el discurso de la modernidad (temprana) occidental.

***“La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente (que) es lo mismo que la necesidad externa ...debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular, y sí sólo en el fin absoluto ...Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso”(ídem:21). “La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma (que) ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia”(ídem:22)“Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido ...para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con la razón ...Quien mira racionalmente al mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente” (ídem:23). “La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos ...su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria”(ídem:24).***

Con toda seguridad no es el hombre, pequeño individuo inmerso en el mundo de la contingencia y la incerteza quien puede sustraerse, quien puede torcer ni mucho menos quebrar el movimiento necesario y universal. Tampoco los pueblos, que son pensados como individuos de naturaleza universal, pero a la vez determinada, como el concepto que el espíritu tiene de sí mismo y cuya conciencia y diferenciación depende de lo que el espíritu sepa de sí. De esta manera la racionalidad que dirige el mundo se impondrá forzosa e ineludiblemente porque

***“...Las individualidades desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere ...los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder” (ídem:46-47).***

## **2.1. Expansión imperial y diseños coloniales: acerca de la idea de modernidad**

Walter Mignolo y Aníbal Quijano, entre otros teóricos latinoamericanos, piensan el concepto de “sistema-mundo” como “sistema-mundo-colonial”, y a este último rasgo como característico de la modernidad. Para el primero de los mencionados el sistema-mundo ofrece dos aspectos: uno geo-histórico que está dado por lo que llama la emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, que comienza en el siglo dieciséis y conecta las rutas abiertas para las transacciones comerciales que ya existen en el “viejo mundo” (Asia, Africa y Europa) con las que se abrirían en el “nuevo”, una vez producido su descubrimiento: el Anáhuac primero, el Tahuantinsuyu y las tierras al norte del Caribe después, completando de esta manera un sistema-mundo en el aspecto económico. Sin embargo, hay que esperar hasta la independencia de ambas Américas (la de colonización anglosajona y la latina) para que se muestre el segundo aspecto, el cultural, el cual terminará de cerrar el sistema-mundo. Esto se produce finalmente en un momento de una vigorosa transformación del imaginario, cuando las Américas colonizadas

consiguen establecer la independencia jurídica y política de sus metrópolis, como consecuencia de que la conciencia de las elites ilustradas que impulsaron y llevaron a cabo todo el proceso revolucionario era ya una “conciencia occidental” (Mignolo, 2000). Así se produce la emergencia y consolidación de una forma de “doble conciencia”<sup>8</sup>, como la manifestación de una “experiencia de ruptura” que alude a las identidades de los sujetos con-formadas y estructuradas a partir de la experiencia colonial, es decir, una conciencia definida negativamente con relación a otro de sí misma<sup>9</sup>. América no es Europa, pero sí es Occidente, los americanos no son europeos, pero son occidentales. Es justamente este pliegue de la conciencia el “desde dónde” se va a posibilitar la generación de los “decires entre” o “decires fuera de lugar” posoccidentales (Mignolo, 1995d).

Para el filósofo argentino Enrique Dussel circula fundamentalmente una idea de modernidad impuesta por la tradición, de carácter más provinciano, regional o sectorial: ésta es la idea de un desarrollo civilizatorio armónico que, haciendo centro en Europa va alcanzando a las demás regiones del planeta. A esta idea, Dussel opone otra que resiste esa imposición tradicional y apunta a una modernidad en sentido mundial, es decir, que define como modernidad o mundo moderno a la determinación instituyente de ser el centro de una historia mundial (Dussel, 2000). Esta segunda idea se opone a la primera por la negación de una secuencia espacio temporal unilineal en el desarrollo de las civilizaciones, que va desde Asia a Europa central, pasando por Grecia y Roma, con procesos históricos claves que van jalando ese recorrido, y que van haciendo salir a esos pueblos de la “culpable” minoría de edad para usar exclusivamente la razón, cosa que acontece plenamente recién en la Europa moderna.

Lo que Dussel afirma es que la primera mundialidad no es latina, ni occidental, ni cristiana, sino árabe y turca, oriental y musulmana, a la cual se va a enfrentar el imperio romano oriental cristiano, y que la futura Europa moderna es en ese momento sólo una periferia de ese centro. La Grecia clásica se sitúa mejor en el mundo oriental y el mismo Aristóteles es receptado tanto por árabes como por los cristianos bizantinos. Sostiene que, tanto la caída de Constantinopla en 1453 como el inicio del Renacimiento, operan una fusión de lo occidental latino con lo griego oriental y un enfrentamiento con el mundo árabe turco musulmán, ubicando a Asia en una prehistoria europea y a Grecia en el inicio de esa historia. Este hecho se convierte en “...una ‘invención’ ideológica, (que ‘rapta’ a la cultura griega como exclusivamente ‘europea’ y ‘occidental’), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron ‘centro’ de la historia mundial” (ídem:44).

Empieza de esta manera un deslizamiento del centro que, con la entrada de América en el escenario, se instala en la Europa conquistadora y colonizadora y se desplaza del Mediterráneo hacia el Atlántico. Es el momento del inicio de un sistema-mundo colonial, es decir, del comienzo de la modernidad cuya determinación fundamental es el hecho de apropiarse de la historia mundial humana y constituirse en su centro. Las demás

<sup>8</sup> Concepto atribuido por Mignolo a W.E.B Du Bois.

<sup>9</sup> Ver Roig Arturo. Cap. XIV: “La ‘conciencia americana’ y su ‘experiencia de ruptura’” en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F.de C.E. Méjico. 1981 (259-273).

determinaciones se constituyen a partir de ésta; por ejemplo, Descartes con el giro hacia la subjetividad individual y todas sus consecuencias, más que su punto de partida es un efecto de más de un siglo y medio de la modernidad así establecida.

En la misma línea se posiciona Santiago Castro Gómez cuando niega que lamodernidad sea sólo un proceso regional e inmanente, es decir, surgido solamente del desarrollo de las sociedades occidentales que se extiende imponiéndose al resto del mundo, desde un lugar privilegiado ubicado fundamentalmente en los países europeos centrales, sino que es un fenómeno intrínsecamente mundial,

***“...que se constituye como el resultado de la expansión colonialista de Occidente y la configuración de una red global de interacciones... no es la ‘cultura occidental’ quien genera la modernidad, sino todo lo contrario, es la dinámica misma de la modernidadla que genera una representación llamada ‘Occidente’ y unos ‘otros’ de esa representación, entre los cuales se encuentra ‘América Latina’” (CG,1998:206)***

Lo que especialmente quiero destacar con las alusiones a estos textos es que lo que hay por debajo de esta idea de modernidad como fenómeno mundial, es la certeza de su institución y comienzo por la conformación de un hemisferio Occidental, que es construido en oposición al Oriente y que efectivamente se conforma recién con el descubrimiento y posterior conquista del continente americano. Es en este sentido que el historiador Fernando Coronil afirma:

***“...la crítica al occidentalismo (en la teoría poscolonial, por ejemplo) intenta iluminar la naturaleza relacional de representaciones de colectividades sociales, con el fin de revelar su génesis en relaciones de poder asimétricas, incluyendo el poder de ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas y de esa manera presentar, como atributos internos de entidades aisladas y separadas, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente interrelacionadas” (Coronil,2000:105). En consonancia con estas reflexiones se puede afirmar que América es necesariamente occidental y moderna, pero a ella le corresponde encarnar la cara encubierta de la modernidad, el invisible rasgo constitutivamente moderno de la colonialidad.<sup>10</sup> De esta manera queda al descubierto otro aspecto, también encubierto, de la idea tradicional de racionalidad como salida de la humanidad de un estado de inmadurez culpable y dependiente, que es el de la justificación “racional” de la colonialidad. En el texto anteriormente citado, Dussel realiza una crítica de lo que llama “razón emancipadora”, poniendo en cuestión la superioridad del proceso civilizatorio europeo, su carácter mesiánico (las nuevas Cruzadas frente al “infiel”) y la inevitabilidad de la violencia por la resistencia al mismo, es decirtodo el andamiaje argumentativo de justificación del atropello de la conquista, por considerar a los conquistados como víctimas de ella y no como sujetos racionalmente inmaduros, a los que hay que sacar de tan deplorable estado. Hay en Dussel un proceso de “inversión de la culpa” donde el culpable de inmadurez es considerado la víctima inocente de una violencia culpable que***

<sup>10</sup> Esta idea de la invisibilidad de un proceso que se esconde detrás de otro también está presente en Fernando Coronil (de la Univ. de Michigan), referido tanto al desarrollo del capitalismo como a la globalización. Ver “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo” en Edgardo Lander (comp.) Obra citada. 2000.

**ha justificado históricamente su inocencia. De manera que, así como la modernidad occidental europea oculta -incluso ante sus propios ojos- la faceta de la colonialidad, ésta a su vez, esconde la cara irracional de la violencia mediante la justificación racional de la necesidad de un único desarrollo civilizatorio<sup>11</sup>. Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto, comparto aquí la idea de que América no entra en la modernidad recién a finales del siglo dieciocho o principios del diecinueve, de la mano de una ilustración fundamentalmente francesa, y/o del romanticismo alemán, que América no es un espacio-tiempo “feudal” al que arriba la moderna oleada civilizatoria, sino que ella ingresa en la modernidad a fines del siglo quince, concomitantemente con la Europa conquistadora, y precisamente por y en el mismo acto del descubrimiento y la conquista. Sin el avasallamiento de la riqueza en recursos naturales y humanos de las colonias americanas, asiáticas y africanas, Europa no hubiera logrado colocarse en el centro de la historia mundial, posición posibilitada por una operación de subalternización de las conciencias, substraídas de la modernidad hasta principios del diecinueve.<sup>12</sup>**

El ocultamiento de la relación co-instituyente entre modernidad y colonialidad aparece como un dispositivo que tiende a mantener la hegemonía de un discurso que racionaliza la polarización entre esos términos, convirtiéndolos en opuestos, siendo una de las contribuciones de las teorías poscoloniales, en el campo de las ciencias sociales, el **“...haber señalado que el surgimiento de los estados nacionales en Europa y América durante los siglos XVII al XIX no es un proceso autónomo, sino que posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar... (ellas) han mostrado que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial (en ambos actores) en la formación de las relaciones propiamente modernas de poder, resulta no sólo incompleto sino también ideológico” (Castro Gómez,2000:152).**

A pesar que Europa “no se hace sola” sino en interacción colonial con sus “otros” (al igual que el “*american way of life*”), éste es el modo en que tradicionalmente aparece en las ciencias sociales y en la filosofía.

También para el peruano Aníbal Quijano el nuevo poder mundial se establece sólo a partir del descubrimiento de América mediante dos elementos fundamentales: el control de las diversas formas de trabajo y producción y la construcción de la idea de raza. (Quijano,2000).Europa se crea a sí misma como centro y en este proceso también queda involucrada la invención de la modernidad y de su protagonismo exclusivo. Pero lo que Quijano quiere resaltar no es solamente esta capacidad de producción de sí,

<sup>11</sup> Ver especialmente el artículo “Eurocentrism and Modernity (Introduccion to the Frankfurt Lectures)” en *The Posmodernism Debate in Latin América. A Boundary 2 Book (135-46)*. Duke University Press. Durham and London.

<sup>12</sup> Esta posición sobre la modernidad de América coincide con la de algunos filósofos argentinos, entre ellos Ignacio Palacios Hidalgo, que sostienen que América entra en la modernidad en el momento del descubrimiento y la conquista, doctrinalmente y de la mano de F.de Vitoria, pero difiere radicalmente de ella en considerarla como partícipe secundaria del hecho, ya que el avasallamiento no es participación, en considerarla una continuidad de la ecumene ibérica, y con ella, de la tradición greco-romana-cristiana. Palacios Hidalgo Ignacio “América y la modernidad” en *Actas Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba. Argentina. 1987*.

históricamente presente en cualquier grupo más o menos etnocéntrico, sino la de haber podido establecer como hegemónica o única esa perspectiva propia, interrogándose al mismo tiempo acerca de cuáles fueron las condiciones que le permitieron lograrlo. Sostiene que las “altas culturas” (incluye a la china, india, egipcia, árabe, griega, maya, azteca e inca) anteriores al actual sistema-mundo ya habían vivido experiencias de invasión y colonización, de novedad, de racionalidad científico técnica (arquitectura, sistemas de riego y de transporte, tecnología minera y de agricultura, ciencia, historia, filosofía), de vanguardia, de laicismo y secularización, experiencias que, sin embargo, quedan asociadas casi con exclusividad a la modernidad de corte europeo occidental. A pesar de esto, aquéllas culturas no lograron establecer una hegemonía que las llevara a extender “su” mundo al mundo.

Quijano también es uno de los teóricos latinoamericanos que propone salir del terreno y de la perspectiva propia de una idea provinciana de modernidad apuntando a establecer otra idea que no se agote en conceptos cerrados de racionalidad, ciencia, desarrollo, civilización, secularización y libertad, entre otros, sino abrirlos “...al universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, cuya cuestión central es la liberación humana como interés histórico de la sociedad y también, en consecuencia, su campo central de conflicto”(idem:213-214). De esta manera instala de lleno el eurocentrismo moderno en el campo de lo político y sostiene que, a diferencia de las otras “modernidades”, en esto consiste su especificidad y es por este rasgo que la modernidad eurocéntrica se difunde hasta instalarse como sistema-mundo, como patrón de poder mundial y no sólo occidental. No se sabe suficientemente si los mundos hegemónicos anteriores a esta modernidad no tuvieron las condiciones o el interés de dominar las formas básicas de existencia de los universos ya configurados más allá del suyo (el “bárbaro”, el “otro” siempre fue un límite y un peligro real), el caso es que no lo hicieron al modo y con el alcance mundial de cómo lo lleva a cabo la modernidad europeo-occidental, que hace desaparecer al otro, pensándolo no como tal, sino como un espacio de expansión y continuación de sí. En consecuencia, para Quijano el término modernidad

***“...hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades” (idem:215).***

Es justamente esta pluralidad de la razón la que pretendo dejar subrayada para, a su vez, ver en ella la apertura a un universo de problemas filosóficos (metafísicos, éticos, políticos, gnoseológicos) que no pueden ser objeto de reflexión ni, mucho menos, de conclusiones sólo a partir de la idea eurocéntrica de modernidad. Se necesita ampliarla, considerando otras perspectivas, aquéllas que la misma involucra pero oculta, es decir que es deseable introducir en forma visible su heterogeneidad estructural e instituyente, siendo esta cara encubierta la real novedad de la modernidad. Porque ahora de lo que se trata no es solamente de cambios en la subjetividad individual o colectiva, de transformaciones dentro del mundo más o menos conocido, sino de una explosión del



---

mismo, de una alteración total del mundo como tal. “...éste es, sin duda, afirma Quijano, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico*. Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y la historia” (*idem:216*). Y con toda razón, ella es colocada como recostada hacia un futuro abierto y cambiante cuyo sentido puede ser moldeado por las acciones y las decisiones humanas. Solo que, tanto lo propiamente humano como la capacidad de decisión y de producción de sentido sobre el tiempo histórico ha sido ya confiscado en forma exclusiva por la conciencia europeo occidental.

### 3. Saber y Poder: la colonización epistémica

---

La relación entre el saber y el poder tiene ya una larga historia y puede ser establecida en múltiples sentidos, puesto que se puede hablar, por ejemplo, del poder que otorga la posesión de un saber, o de su contracara, la invalidez del no saber; de la posibilidad de acceso al saber, es decir, el poder saber algo o su negación más o menos abierta o encubierta.

Quijano no se queda solamente en la interrogación acerca de cuáles fueron las condiciones que permitieron volver hegemónica y única la perspectiva eurocéntrica de modernidad, también elabora una respuesta que se inscribe en el entramado de relaciones entre el saber y el poder arriba aludidas (*Quijano, 1992*). Esta respuesta queda delineada a partir de pensar los efectos del colonialismo imperial, en el sentido de la construcción socio-discursiva de identidades individuales y/o colectivas, tomada como un proceso natural y no histórica y socialmente condicionado. Es decir, el primer efecto de la colonialidad se manifiesta sobre el imaginario social del colonizado, ella no sólo opera sobre los cuerpos, recursos materiales y territorios, sino que, no se da nunca en forma completa antes de la misma apropiación colonizadora del imaginario; opera principalmente sobre las conciencias, sobre sus modos de conocimiento, de representación simbólica, de significación y de relación con el referente y también sobre la lectura mítica de la realidad. Recién entonces se puede hablar ajustadamente de colonización y del fin o el debilitamiento de la resistencia del colonizado, por la imposición de patrones y paradigmas de producción de conocimiento y significación. Dejando de lado otros espacios geográficos por no ser pertinentes a este trabajo, el mencionado proceso fue realizado por la Europa conquistadora en las tierras que ella llamó América.

En América la colonización fue más efectiva al ser acompañada por el exterminio físico de sus habitantes, de manera que muy pocos quedaron para sostener la memoria histórica de sus identidades y recorridos precoloniales, y esos pocos fueron más o menos violentamente encauzados en aquellos patrones culturales proclamados como la racionalidad humana universal. Quijano advierte que “...tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad-modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional” (*Quijano, 1992:440*). Dicho paradigma, que hunde sus raíces metafísicas en la filosofía socrática, descansa en la relación entre un sujeto pensado como una entidad discreta, como una individualidad completa que se constituye en sí y para sí, y un objeto, externo y separado de ese sujeto, también constituido por

propiedades permanentes que lo definen, haciéndolo idéntico a sí mismo y que lo colocan en una taxonomía jerárquica frente a otros objetos. Estas entidades -el sujeto y el objeto- se constituyen como esencialmente diferentes y con una marcada superioridad del primero sobre el segundo.

De la anterior descripción se desprenden algunas implicaciones, entre ellas, el desconocimiento de la intersubjetividad en la constitución de la identidad y en la producción social de los saberes, la negación del contexto y del campo relacional en la delimitación y caracterización tanto del sujeto como del objeto. En pocas palabras, este paradigma cognoscitivo ofrece una imagen individualista y atomista de la realidad y no considera la referencia a otro sujeto para la constitución del yo y del mundo. En sus meditaciones metafísicas, el sujeto cartesiano alcanza a constituir a ambos - el sí mismo y el mundo - en absoluta soledad, y esta omnipotencia puede resolverse en una dificultad para adjudicar la subjetividad a cualquier "otro" de sí, o también en una tendencia a considerarlo un objeto y, en consecuencia, como un *no-sujeto*, aprehensible y apropiable por naturaleza.

Según Quijano es desde esta plataforma metafísica-antropológica que se da el último paso que falta para la invisibilidad del orden colonial a los ojos del colonizador, y si éste ha llegado hasta su imaginario, también frente a los del colonizado. Una teoría del conocimiento lleva a una antropología filosófica justificatoria de la colonialidad, ya que entre las propiedades y capacidades del sujeto está la de apropiarse y aprehender mediante operaciones cognoscitivas aquello que es considerado objeto, el sujeto es el poseedor, el objeto es lo poseído. Es decir que solamente de los sujetos es predicable la racionalidad, los objetos quedan excluidos de ella. También los "objetos" cognoscibles (colonizables) de otras culturas pueden ser considerados como no racionales, de ahí que no exista la posibilidad de intercambio y producción conjunta de bienes culturales, sólo imposición y silencio mediante la dominación gnoseológica convertida en estructura de poder. En consonancia con esto, Quijano critica al estructural funcionalismo por sus severas consecuencias reduccionistas al pensar la sociedad como una estructura de relaciones funcionales que responden a una lógica única, cerrando el paso a cualquier alternativa por considerarla "disfuncional", y por lo tanto, ilógica o irracional. Considera a esta teoría como una variante del paradigma anteriormente descrito por no ser incompatible con el individualismo atomista, además presuponer una totalidad homogénea y cerrada que excluye cualquier "otro" de ella. La posmodernidad con su carga de fracturas por donde se cuele la multiplicidad es la que va a poner en cuestión esta lógica histórica única en las últimas décadas del siglo pasado. Sin embargo, la recepción latinoamericana de la posmodernidad ha merecido ya muchas reflexiones por no ser tan dócil a la renuncia de la totalidad <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Véase entre otros: *¿Posmodernidad?*. Biblos. Bs.As. 1988; *El debate modernidad/posmodernidad*. Casullo Nicolás. Puntosur. Bs.As. 1989; *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Rozitchner León. El cielo por asalto. Bs.As. 1996; *Modernización e identidad en el pensamiento argentino contemporáneo*. Reigadas Cristina en Revista de Fil.Latinoam.y Cs.Ss. Año XXV. N°22. Bs.As. 2000; *El pensamiento por encima y desde abajo del terror*. Peñafort Eduardo. (mimeo s/d, 1998); *Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana*. Roig Arturo. Univ. del Zulia. Maracaibo. Venezuela. 2001.

---

Otro aspecto de la constitución del objeto mediante propiedades permanentes que lo definen y lo identifican consigo mismo y la percepción por parte del sujeto de esa identidad así constituida, es que también abre a la posibilidad de la institución de saberes acerca del mismo que se lo van apropiando desde ámbitos separados. Desde la teoría política, el argentino Atilio Borón (2000:211-226) comparte la crítica a las ciencias sociales que aparece en la compilación de Wallerstein conocida como *Informe Gulbenkian*, refiriéndola sobre todo a la política y la economía. En líneas generales la crítica apunta a la profundización del “pecado original” que han realizado las ciencias sociales de constituirse como saberes separados y, siguiendo las premisas del empirismo positivista, de establecer fuertes líneas divisorias artificiales entre, por ejemplo, los procesos y leyes del intercambio económico (la economía), el estado y sus funciones (la política), la sociedad civil (la sociología), etc. También, haciendo suyo el “mandato” posmoderno de la fragmentación, las ciencias sociales han hecho un alegre abandono de la gran teoría o el gran relato y han compartimentado su objeto de estudio a favor del minimalismo, las micro explicaciones y la ultraespecialización. En particular, la ciencia y la teoría política han olvidado a la filosofía política y, como consecuencia, ha sido expulsado de su ámbito el horizonte de la totalidad, ha sido archivada la tesis onceava de Marx, además de sufrir la “colonización” del paradigma de la elección racional y el individualismo metodológico.

También el ya mencionado Santiago Castro Gómez hace su aporte a la crítica interna que están realizando las ciencias sociales a partir de la crisis del dispositivo moderno de poder, aquél que usando una lógica binaria y excluyente (sujeto/objeto, dominador-colonizador/dominado-colonizado), volvía invisible el polo considerado inferior o negativo mediante un ejercicio de encubrimiento de la diferencia (Castro Gómez, 2000). Para este autor la crisis mencionada se reduce sólo a la forma histórica del dispositivo y no comporta de ninguna manera un debilitamiento de la configuración macroestructural que lo soporta. Actualmente la diferencia fundamental radica en que la reorganización posmoderna y globalizada del poder ya no encubre las diversidades sino que las subraya por ser funcionales al sistema, pero el proceso de producción de las mismas sigue más o menos igual derrotero. Y esto porque tanto en la modernidad temprana como en la posmodernidad, el papel jugado por el conocimiento es central e ineludible para la conformación de las estructuras sociales.

Es sabido que la gnoseología constituye el núcleo temático casi excluyente de la modernidad, que una vez cortados o debilitados los lazos que mantenían sujeto al hombre a Dios, éste había quedado en un segundo plano de intereses si se lo compara con el nuevo objetivo del dominio sobre la naturaleza, de su sujeción al control de las voluntades humanas; de igual manera por lo general se acepta que la lectura fundamentalmente mágico-mítica y religiosa de la realidad dio paso a una lectura más científica en un proceso conocido como “desencantamiento del mundo”. Es a esto mismo también a lo que se refiere Borón cuando se hace mención a las premisas del empirismo positivista. Lo que Castro Gómez afirma es que en este proceso, la aparición y consolidación de las ciencias sociales no fue un hecho aditivo, sino que fue constitutivo del mismo, ya que ellas se erigieron en la plataforma de observación, de análisis y disección del mundo que se quería dominar, en un proceso que, carente de

espontaneidad, estaba siendo reglado y dirigido desde el mismo Estado, según las normas del patrón positivista <sup>14</sup>. En este sentido sostiene que

***“Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado ‘ciencia’... sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado... De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento. Las ciencias sociales enseñan cuáles son las ‘leyes’ que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada” (ídem:148).***

En esta primera afirmación sobre la estrecha relación de las políticas de orden, gobierno y disciplina de la sociedad civil con las políticas del conocimiento y la educación, apoya la segunda: los saberes sobre el mundo humano que aportaron las ciencias sociales a partir de su conformación como tales, “descubren” una diferencia y construyen, inventan un “otro” que manipulan desde su saber-poder, dado que

***“...la construcción del imaginario de la ‘civilización’ exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la ‘barbarie’...(en ambos casos) son imaginarios que poseen una materialidad concreta, que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales” (ídem:151).***

Sin embargo, para poder explicar la totalidad del proceso de invención de las diferencias que dan como resultado al otro, al diferente, se hace necesario insertar la foucaultiana microfísica del poder en una macroestructura de larga duración para conseguir ver el proceso de invención desde una perspectiva geopolítica.

Pero lo que más precisamente me interesa señalar no es un despliegue bastante completo de la larga lista de omisiones y culpas en que han incurrido las ciencias sociales, por lo contrario, es que precisamente en ella y en ellas reside el mérito de haber iniciado el saludable camino de la autocrítica, que siempre posibilita la apertura hacia un crecimiento positivo. Como puede verse, es bastante amplia la literatura que podría citarse referida a algunos sectores del saber, como la crítica literaria, los estudios geoculturales o de área, las ciencias sociales en general, o alguna de ellas en particular (sobre todo sociología y antropología cultural), que han dedicado al menos parte de sus esfuerzos a puntualizar los efectos y consecuencias de la aplicación de este paradigma gnoseológico al área de sus intereses y preocupaciones <sup>15</sup>. La pregunta que me formulo entonces, es por la existencia de una movilización que, en la misma dirección, estuviera ocurriendo en el campo de la filosofía. Un recorrido por el panorama académico de los estudios de grado en la República Argentina muestra la desconcertante apatía de los planes de estudio con una currícula de compartimentos más o menos estancos (Filosofía

---

<sup>14</sup> Véase para el caso del positivismo en Argentina, entre otros, *El movimiento positivista argentino*. Biagini Hugo. Univ.de Belgrano. Bs.As.1985; *Las vetas del texto*. Dotti Jorge. Puntosur Ed. Bs.As. 1990; *La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literario y temas ideológicos*. Sarlo Beatriz. Hispamérica. Bs.As. 1980; *Positivismo y nación en la Argentina*. Terán Oscar. Puntosur Ed. Bs.As. 1987.

de la Historia, del Lenguaje, de la Ciencia, de la Cultura, Antropología filosófica, Ética, Metafísica, Gnoseología, etc.), que siguen ofreciendo a los estudiantes su oferta filosófica tradicional, con una marcada ausencia de crítica respecto de la misma. Y de lo que se trata, no es de ninguna manera dejar de lado el patrimonio filosófico consagrado por el canon disciplinar, sino por lo contrario, de volver sobre los supuestos de constitución del mismo, haciendo propiamente filosófica la tarea. Después de haber aprendido en Introducción a la Problemática Filosófica que de lo que se trata en filosofía es de volver interrogativas las afirmaciones, los estudiantes se internan en éstas - porque eso es lo que *hay que saber*, sin cuestionar las razones de ese mandato - y archivan las interrogaciones. Ante esta carencia de ejercicio crítico, ¿cómo no percibir el desconcierto de los alumnos frente al discurso cuestionante y muchas veces ruptural que elabora la filosofía latinoamericana, frente al cual, y por adolecer del ejercicio correspondiente, sólo atinan al rechazo temprano o al deslumbramiento, tan peligrosos y acrílicos el uno como el otro?.

### 3.1. Latinoamérica y el Latinoamericanismo: Políticas de recepción

La especificidad latinoamericana de los discursos poscoloniales ha prosperado, casi paradójicamente, en muchas universidades de los Estados Unidos de Norteamérica y se manifiesta en una tendencia en franco crecimiento que ha recibido el nombre de *Latinoamericanismo*.

La chilena Nelly Richard define el latinoamericanismo como “un dispositivo de conocimiento académico” que toma a América Latina como objeto de estudio y de experiencia y como posición de enunciación (1998), y Santiago Castro Gómez se refiere a él como “el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales”(CG,1998:193). Ambos autores extienden su mirada crítica sobre el latinoamericanismo para poner de relevancia el aspecto que atañe a las relaciones entre el saber y el poder. Richard lo pone en cuestión estableciendo los nexos entre el saber académico, la práctica teórica y lo que llama *discurso crítico*. Vincula el latinoamericanismo con los estudios de la subalternidad por la comunidad temática que, según ella, abordan: las relaciones de poder en el deslizamiento categorial de la bipolaridad centro-periferia, dominante-dominado; la dinámica de la resistencia; la resemantización de lo nacional bajo el imperio de la globalización; la hibridez entendida como corrimiento de las fronteras, como registros comunitarios fragmentados espacial y temporalmente. En cambio, disiente con la idea generalizada de que también son éstos los mismos temas abordados por el universo discursivo de la posmodernidad que,

<sup>15 5</sup> Véase, entre muchos otros, la compilación de Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, y especialmente los trabajos de Castro Gómez, Moreno, López Segrera, Quijano y el mismo Lander, CLACSO, Bs.As.2000; el epílogo al texto de Atilio Borón *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. F.de Cult.Econ.Bs.As.2000; la Revista *Silabario*. Univ.Nac.Cba. SECYT. Córdoba. Argentina. 1999/2002; la compilación de Inmanuel Wallerstein. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbelkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press. Stanford. 1996. Trad. cast. *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI. Méjico.1996; Burbano de Lara (comp.) *El fantasma del populismo* ILDIS-FLACSO Ecuador. Nueva Sociedad. Caracas.Venezuela.1998.

definida como “crisis de autoridad del patrón monocultural de la razón moderna”, dejaría oír las voces sofocadas de los diversos “otros” que ahora pueden manifestarse y que contribuyen a romper el esquema binario de localizaciones fijas y enfrentadas propias de la modernidad. Y esta oposición está justificada en que, para la teórica chilena

**“...no es cierto que las divisiones de poder se han vuelto inmateriales, que las posiciones de sujeto sean todas reversibles, permutables e intercambiables, que los límites ya no limitan. Tanto las acciones como los ‘juegos de lenguaje’ siguen condicionados por divisiones y asimetrías de poder que, en el caso de las periferias culturales, obstruyen el flujo multilateral de sus signos, bloqueando vías de reciprocidad en el intercambio de los mensajes entre destinatarios y destinatarios” (Richard,1998:248).**

Dejando nuevamente de lado otras zonas periféricas, sostengo que esta descripción se ajusta muy bien a la situación latinoamericana, que ha entrado peligrosamente en el juego -montado por un determinado tipo de discurso latinoamericanista- de ser un “otro” con voz, y de creer que las puertas de la interculturalidad se han abierto de par en par. Richard trata de establecer una separación entre este juego y el discurso crítico como el lugar de enunciación donde se instala, y desde allí visualiza a Latinoamérica en el espacio de articulación de un discurso poscolonial que fluctúa entre una “centralidad descentrada” y una “periferia resignificada”. La tarea problemática del discurso crítico es poder señalar cuál es el sujeto epistémico que realiza las operaciones de descentramiento y resignificación. Este es el nudo del conflicto, pues ella advierte que la “academia metropolitana” va imponiendo su voluntad de apropiación de esta operación epistemológica, categorizando, clasificando, fomentando, financiando e imponiendo la agenda de los Estudios Subalternos y de los Estudios “de Area” o de los Estudios Culturales. El discurso crítico de Richard reflexiona sobre el latinoamericanismo así entendido para objetarlo por ser

**“...articulado por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría poscolonial... Por mucho que se invite a América Latina a debatir sobre la crisis de centralidad de la institución cultural, como aparente protagonista de una subversión del canon metropolitano, la red que articula el debate poscolonial es la certificada por el poder fáctico de la Internacional académica, cuya serie coordinada de programas de estudio, líneas editoriales y sistemas de becas fija y sanciona tanto la vigencia teórica como la remunerabilidad de las investigaciones en curso de acuerdo a valores de exportación” (idem,1998:257).**

En el mismo sentido nos invita a reflexionar Mabel Moraña de la Universidad de Pittsburgh, desde la crítica al concepto de hibridez como superación de las dicotomías, dentro de procesos variados de transnacionalización e intercambios en el contexto de la globalización, tal como aparece fundamentalmente en Néstor García Canclini<sup>16</sup>. Moraña sostiene que la noción de hibridez pasó de ser una apertura hacia un espacio alternativo en el juego de los valores y la pragmática hegemónica, que incorporaba al campo de la posmodernidad el colectivo *subalterno*, a ser una noción

---

<sup>16</sup> García Canclini Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Sudamericana. Bs.As. 1992; *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local*. Ed. de Periodismo y Comunicación. Cuad.Nº9. Universidad Nacional de La Plata. La Plata.1997.

---

**“...potenciada por lecturas ‘centrales’ que le adjudican una cualidad interpelativa creciente ...uno de los ideogramas del pensamiento poscolonial ...un neoxotismo crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, un lugar preteórico, calibanesco y marginal con respecto a los discursos metropolitanos” (Moraña, 1998a:216-17).**

Frente a este panorama francamente desalentador, frente a esta nueva forma de hegemonía discursiva, de colonización epistémica, me pregunto si deben entonces los teóricos de las diversas disciplinas, particularmente en este caso los filósofos, renunciar a la tarea de pensar *sobre* Latinoamérica *desde* ella misma, sólo por sustraerse a la vorágine centrífuga del discurso del centro. Ciertamente veo como negativa la respuesta a esta pregunta, y en ese carácter reside la idea central de la tesis que defiendo en este trabajo, donde pretendo demostrar la existencia de un discurso sobre Latinoamérica, situado *más acá* del latinoamericanismo académico estadounidense, que es temporalmente anterior a este último y que, por lo tanto, teoriza sin tener en cuenta la todavía no existente academia norteamericana, la cual parece haberse apropiado del derecho de elaborar las únicas representaciones legitimadas de América Latina. En este sentido afirmo, que el resquebrajamiento de la normativa gnoseológica epistemológica establecida por la modernidad, se inicia en la filosofía latinoamericana con anterioridad e independencia de los “permisos” otorgados por el nuevo diseño posmoderno del saber. Por otro lado, y en abierta oposición a lo que sostiene el colombiano Castro Gómez (CG, 1998), también afirmo aquí que esa fractura teórica ya está presente en la filosofía latinoamericana, particularmente en las elaboraciones de la Filosofía de la Liberación, en la década de los setenta del siglo veinte, porque en ese momento ella ya está rompiendo y poniendo en tela de juicio la codificación moderna del saber. Sostengo que en la Filosofía de la Liberación se encuentran los orígenes de la poscolonialidad en Latinoamérica, aún cuando ella puede quedar también encuadrada dentro de los márgenes del discurso anticolonial, y aún cuando pueden no haber estado maduras las condiciones para una operación epistemológica de semejante envergadura. Toda lucha institucional (y sin dudas la Filosofía de la Liberación lo fue) que no se agota en el discurso meramente resistente, pasa a un estado o momento organizacional decisivo, donde aparecen los nombres que designan objetos o procesos; razón por la cual, llamar poscolonialidad o posoccidentalidad a este momento no es ni inocente ni ajeno a los anteriores.

Frente a la defensa que hace Castro Gómez acerca de la imposibilidad de superar una determinada episteme por parte de un sujeto que está dentro de ella, dicho en referencia al discurso anticolonial, cabe entonces la pregunta acerca de cómo sea posible su superación ya que, según su opinión, un discurso meramente anticolonial “...con su juego de oposiciones entre los opresores y los oprimidos, los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber” (*idem*:191). Por el contrario, me parece que aquél fue precisamente el discurso que inaugura para las regiones oprimidas, bárbaras y periféricas una descriptiva de denuncia y una proyectiva utópica que les permitió comenzar a salir de la episteme moderna. Ese inicio se produjo precisamente en el margen exterior, en los límites de la narrativa anticolonialista, fácilmente coincidente con

el momento de la inculturación o situacionalidad de la filosofía latinoamericana. Desde allí, y cuando el discurso mira hacia su propia interioridad, como el paso siguiente, comienza el camino hacia la poscolonialidad.

A pesar de reconocer el mismo Castro Gómez que “...en muchas universidades metropolitanas la ‘marginalidad’, la ‘alteridad’ y el ‘tercermundismo’ se convirtieron incluso en nuevos campos de investigación académica, capaces de movilizar una buena cantidad de recursos financieros”(idem:190), sin embargo “olvida” absolutamente mencionar que, para los pensadores de las universidades marginales del tercer mundo esos nuevos campos de investigación de los sujetos-objetos fueron, en cambio, nuevos lugares de enunciación, fueron el “desde donde” se desnuda la diferencia epistémica que soporta las concretas experiencias de marginalidad de esos sujetos concretos.

Estas consideraciones me parecen suficientes para justificar esta mirada retrospectiva hacia la década del setenta que presento en la investigación, no por mera nostalgia de pasados juveniles, sino para rescatar desde una nueva lectura un discurso que fue elaborado como resistencia al patrón epistemológico de la modernidad, y que todavía ahora resiste a la neocolonialidad del latinoamericanismo mal entendido.

Volviendo a la posición de Richard, ella afirma que la relación entre lugar, experiencia y discurso es contextual, que dicha relación se configura desde la dimensión macro del campo de las políticas de enunciación, en cuyo seno se ponen en juego las estructuras del saber y el poder. La experiencia es relativa al espacio cultural donde se la vivencia y el discurso lo es respecto de la localización epistemológica desde donde se enuncia, del sujeto de la enunciación, del destinatario y de la finalidad de la misma. Por lo tanto hacer teoría, no solamente *sobre* una experiencia determinada sino *desde* ella, implica descubrir el valor estratégico del conocimiento situado, localizado, entrar en el juego (de poder) de las significaciones, en las luchas de interpretación que desordenan la “cartografía consagrada” y los “órdenes establecidos”, que el discurso hegemónico va determinando sobre un objeto de estudio, en este caso América Latina. Esto produce, como consecuencia, el rechazo de una “lectura metropolitana” de ese objeto, encuadrada en saberes, disciplinas y repertorios catalogados y reconocidos. Dicha lectura es la que valida institucionalmente el deslizamiento discursivo, es decir, la que desde los poderes académicos centrales, otorga el “permiso” para la elaboración de un discurso des-centrado que, recién entonces, queda recortado y visualizado como tal. Desde este punto de vista se deriva entonces la desconfianza sobre el latinoamericanismo que de aquella lectura emerge.

No quisiera abandonar el punto sin referirme a la distinción entre los dos tipos de latinoamericanismo que hace Alberto Moreiras, por la utilidad teórica de la misma (más allá de la salida mesiánica que ofrece para el segundo tipo) y la difusión que ella ha alcanzado. Dentro del Latinoamericanismo como “...el conjunto o suma total de las ‘representaciones comprometidas’ que proporcionan un conocimiento viable del objeto de enunciación latinoamericano...”(Moreiras,1998:171), distingue una primera forma del mismo que llama también “latinoamericanismo históricamente constituido”, el cual ha operado siempre como un dispositivo de homogeneización de las diferencias; busca descubrirlas para neutralizarlas como tales, porque “...opera bajo la presunción de que lo alternativo, o lo ‘otro’, puede siempre y de hecho siempre debe ser reducido



---

teóricamente...”(*idem:174*). La otra forma que menciona como “latinoamericanismo segundo”, “poscolonial” o de “segundo orden”, es pensado como una instancia desarticuladora, como una fuerza disruptiva que aspira a una crítica de sus propias estrategias de representación del objeto y “... se entiende en solidaridad epistémica con las voces o los silencios residuales de la otredad latinoamericana”( *idem:174*). Como toda práctica solidaria ésta también corre el riesgo de ser deglutida por la globalización, pasando a ser sólo un aspecto de la poética o quedándose en la pura retórica.

Según mi opinión todas estas consideraciones refuerzan un doble aspecto en relación con la filosofía latinoamericana: por un lado, la inscripción de la misma en el campo de la interculturalidad, y por otro, la distancia que media entre ella y el discurso latinoamericanista de la academia norteamericana, no por la disparidad temática, ni siquiera por los objetivos expresamente declarados, sino por el peligro latente de la imposición de nuevas representaciones de América Latina que tienen su punto de partida en estrategias de circulación y legitimación de saberes globales con diseño imperial. Considero que tanto frente a aquél discurso como a estas estrategias, la filosofía latinoamericana debería asumir, como una de sus tareas, un diálogo francamente intercultural, o para decirlo más claramente todavía: deberíamos disponernos a conversar sobre las propuestas y representaciones de América Latina que ambos sectores somos capaces de generar. Seguramente frente a esto se alzaría la objeción de que si planteamos los términos de la conversación entre ellos y nosotros, no hemos logrado salir de la bipolaridad y el antagonismo modernos y que la tarea de superación todavía no ha sido realizada. Pero, precisamente en relación con dicha objeción, sostengo que otra de las tareas actuales de la filosofía latinoamericana, consiste en tomar la cuestión de la superación de las bipolaridades como un problema sobre el que hay que seguir reflexionando, discutiendo además, si ya no ha resultado en un discurso funcional al centro, en la seguridad de que la dicotomía centro-periferia, no sólo aún no ha desaparecido a finales del siglo pasado sino que se ha reforzado.

#### **4. La política y las sensibilidades de ubicación geocultural**

---

El proyecto de pensar nuevamente las relaciones que América ha ido estableciendo con la idea de Occidente o hemisferio occidental cuenta, entre otros, al crítico argentino Walter Dignolo como uno de los más entusiastas sostenedores. Su propuesta pasa, en lo esencial, por hacer visible, y por lo tanto enunciable, lo que denomina *diferencia colonial epistémica* (Dignolo, 1998, 2000), para conseguir un “descentramiento de la localización geográfica y epistemológica del conocimiento” (Dignolo, 1996:679), en una tarea de descolonización intelectual que involucra también y de una manera fundamental a la filosofía. Al interior de esta tarea aparece la necesidad de poner en cuestión la totalidad de las herencias coloniales, en vistas a una reorganización de los saberes que, a su vez, pueda llevar al establecimiento de nuevas formas de legitimación de los mismos, y que tienda a la elaboración de una nueva política de enunciación de la teoría (Dignolo, 1995b, 97a, 98). Este trabajo de descentramiento comienza por señalar la necesidad de superación del proceso de occidentalización mundial, es decir, de la mayor empresa de colonización occidental del mundo que comporta la modernidad, aunque éste

sea precisamente su aspecto menos manifiesto o el más silenciado (Mignolo, 1995a).

Sintéticamente expuesto, el posicionamiento de Mignolo respecto de los discursos científicos me servirá para encuadrar teóricamente la revisión de los aportes a la construcción de un nuevo lugar de enunciación, que realizan Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación y en el marco general de la filosofía latinoamericana, tarea que abordaré en la segunda parte del presente trabajo.

Para el caso específico de América Latina, Mignolo propone que el nombre de *posoccidentalismo* es el más adecuado y el más “natural” - ya que América nace conjuntamente con el proyecto moderno de occidentalización - para designar un proceso de deconstrucción epistemológica y descolonización intelectual que, según su criterio, ya ha comenzado. Remite al conocido ensayo de Roberto Fernández Retamar *Nuestra América y el Occidente* (1976), en el cual su autor, enmarcado en el marxismo todavía algo ingenuo y desafiante de la ortodoxia de la revolución cubana, usa el término para designar la ideología del proletariado que hará posible la plena superación del Occidente. Alejado por lo menos de la ingenuidad, aunque no del desafío, Mignolo recoge la palabra *posoccidentalismo* para designar

**“...la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y gestando el discurso de la ‘identidad latinoamericana’, pasando por el ingreso de Estados Unidos, hasta la situación actual, en que el término adquiere una nueva dimensión debido a la inserción del capitalismo en ‘Oriente’(este y sureste de Asia)” (Mignolo, 1996a:680).**

Este *posoccidentalismo* de fines del siglo veinte y principios del veintiuno se ubica más allá de las limitaciones implicadas en el concepto de clase social, trascendiéndolas al incluir también en sus consideraciones otros conceptos como los de nación, etnia, género y tradición; todo lo cual lo lleva, como un condicionamiento histórico, a moverse en el horizonte intelectual de una rearticulación de relaciones entre las prácticas sociales y las prácticas teóricas.

Desde este marco, y en consonancia con las propuestas de Richard y Moreiras arriba analizadas, Mignolo sostiene que, tanto la teoría de la dependencia, con mayor influencia en las décadas de los sesenta y setenta fundamentalmente en el campo de la economía y la sociología, como la teoría del colonialismo interno, que lo hizo sobre la antropología y también la sociología<sup>17</sup>, se pueden considerar como proyectos *posoccidentales*. Y esto porque ellas son muy buenos ejemplos de elaboraciones explicativas que, haciendo pie en las historias locales, intentan trascender y controvertir las teorías del desarrollo elaboradas desde un discurso hegemónico global. A pesar de esto, Mignolo señala denunciando, sobre todo para la primera de las teorías nombradas, la apropiación de la misma por parte de este discurso y la consiguiente reubicación de la

---

<sup>17</sup> Ver Cardozo Fernando Henrique y Faletto Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI Ed. Méjico. 1969; Gunder Frank André. *Capitalismo y subdesarrollo en A. Latina*. Siglo XXI. Bs.As. 1973 y *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo; Dependencia, clase y política en Latinoamérica*. Periferia. Bs.As. 1973; González Casanova Pablo. *Colonialismo interno y desarrollo nacional*. 1965.

teoría en el campo de los Estudios de Area, de manera que “...en esa operación, una dramática colonización intelectual se lleva adelante: América Latina deja de ser el lugar donde se producen teorías, para continuar siendo el lugar que se estudia” (*idem*:683). En realidad se podría corregir esta expresión de Mignolo diciendo que América Latina no dejó de ser nunca sólo objeto de estudio y, por lo tanto, tampoco nunca fue considerada como un lugar productor de teoría, ni siquiera teniendo a la vista sus producciones, las cuales no fueron reconocidas como tales.

En función de la superación de esta situación, el teórico argentino propone tener en cuenta el lugar geocultural y epistemológico desde donde se enuncia la teoría, donde incluye, además, la posición del enunciador. Apoyándose en el catedrático de Michigan Fernando Coronil y en su propósito de creación de “categorías no imperiales” de conocimiento<sup>18</sup>, avanza en su idea de una *epistemología fronteriza* que trascienda la de la modernidad, en el sentido de incorporar lo negado por una determinada categoría, sin reivindicar necesariamente su opuesto como “lo otro”, ya que esto podría conducir, por un lado, a elaborar una epistemología sólo para marginados y, por el otro, a mantener la hegemonía del discurso imperial y pretendidamente universal.

Con la misma finalidad arriba aludida, también plantea revisar las relaciones entre Pensamiento latinoamericano y Estudios latinoamericanos, adjudicándole al primer ámbito el haber contribuido a fomentar la reflexión crítica *desde* una fuerte localización subcontinental, increbiéndose por lo tanto en una tendencia posoccidentalista; mientras que el segundo reflexiona *sobre* América Latina, dirigido por ciertos diseños más globales, entre los que se cuentan por ejemplo los LASA (*Latin America Studies Association*) creados en la década del sesenta, en el marco de la Alianza para el Progreso, y en consecuencia, ligados al liderazgo mundial de los Estados Unidos de la posguerra y a los renovados intereses imperiales de este país sobre América Latina. Considera que, en general, los Estudios Latinoamericanos (o estudios de Area) no se elaboran *en o desde* el área en cuestión sino *sobre* ella porque están enraizados con las lenguas española y portuguesa, como un elemento más de su legado colonial, ya que ellas devinieron lenguas subalternizadas durante la modernidad. En ese sentido afirma la importancia de

**“reflexionar sobre la ubicación de las áreas a estudiar y sobre las culturas académicas desde las cuales estudiar, para reflexionar sobre la ubicación de la agencia y el lugar de enunciación desde el cual se producen construcciones imaginarias; y también para reflexionar sobre las implicancias y consecuencias de ser de y estar en en las inversiones académica, epistemológica y política de las agencias de la academia” (Mignolo,1996b:28).**

#### 4.1. La localización epistémica: locus de enunciación y diferencia colonial

Mignolo sostiene que la poscolonialidad es un movimiento contramoderno que muestra el sello de una herencia colonial profunda. Por esta razón, lleva a la crítica a trabajar en dos

<sup>18</sup> 8 Coronil Fernando. *Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical categories*. Cultural Anthropology. 11/1.1996. (51-87). Trad. castellano “Mas allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas” en Castro Gómez Santiago y Mendieta Eduardo (coord.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Méjico. 1998.

espacios: hacia afuera, en dirección a los centros del poder colonizador, con el objeto de descentrar los límites de la disciplina en cuestión, y también internamente, apuntando a las usinas de reproducción y reforzamiento de tales límites, y realizando ambos movimientos justamente para que se manifieste con mucha claridad el concepto de *diferencia colonial* en tanto *conciencia de subalternación* (Mignolo, 1998; 2000). Esta doble direccionalidad constituye la diferencia más profunda con la crítica posmoderna a la modernidad. El concepto de diferencia colonial se establece entonces a partir de la explicitación del lugar geocultural desde donde se habla, ya que si el discurso se irradia unilateralmente desde un centro determinado hacia una periferia, el rasgo imperial o dominante de ese discurso queda invisible. Por lo tanto, para volverlo patente, es decir, para que aparezca la diferencia colonial, es necesario una operación de deconstrucción y descentramiento mediante la constitución de un nuevo lugar de enunciación discursiva, desde un también nuevo sujeto enunciador, porque intenta despojarse de una conciencia colonial, desnudarse de la consideración de sí mismo como sujeto colonizado y de sus implicancias. De la localización de la enunciación se deriva la descolonización del imaginario y de éste, a su vez, la desarticulación de la creencia que sostiene que de un espacio colonizado no pueden salir más que conocimientos locales, y que la posibilidad de universalizar un conocimiento sólo se sostiene en un espacio dominante. Es la colonización del imaginario el proceso que hace devenir esta creencia ajena en una propia. (Mignolo, 1995b, 1996b, 1997b, 2000).

El concepto de *nuevo lugar de enunciación* no puede quedar explicitado de una manera aislada, por el contrario, su caracterización va necesaria y mutuamente implicada con otros, sobre todo con el de *razón poscolonial* y también con el de *diferencia colonial epistémica*.

El primer elemento presente en el nuevo lugar de enunciación (en adelante aparecerá como NLE) es la búsqueda de un estilo de pensar que establezca una distancia con el proceso de occidentalización, distancia medida por los aspectos negativo de la resistencia al mismo y positivo de la creación de las condiciones de posibilidad para pensar *en* y *desde* América. El NLE puede aparecer indistintamente de dos maneras: como una construcción conjunta y simultánea con la actividad de pensar América (y no solamente de estudiarla, de tomarla como objeto de estudio), y también puede hacerlo como el producto de esa actividad. Este pensar implica

***“...a una empresa intelectual y a una política transdisciplinaria de investigación (la transdisciplinarietà trasciende los límites de las disciplinas específicas, mientras que la interdisciplinarietà los presupone), que está simultáneamente des-centrada desde el punto de vista epistemológico ...porque la creación de conocimiento como acción social ya no se restringe a las comunidades académicas, sino que, en esa creación participa también ‘la base’, los movimientos sociales que operan de abajo hacia arriba” (Mignolo, 1996b:26).***

Para construir un NLE se necesita abandonar la política de la certidumbre referida al conocimiento, no porque se acepte la duda real o la falsedad, sino porque se tiene en cuenta la falibilidad y la pluralidad de la perspectiva, y esto implica una capacidad de pensar desde varios marcos teóricos que pueden complementarse, o al menos mantener la consistencia entre sí. Esta construcción deja al desnudo la configuración colonial del

espacio geográfico, porque tiene como punto de partida la reflexión crítica sobre los diversos legados coloniales presentes y subyacentes en aquellos grupos humanos que han pasado por la experiencia de la dominación de otro. Mignolo define los legados coloniales como

**“...configuraciones geohistóricas tal como han sido construidas por sucesivos diseños imperiales, ...el imaginario colonial que, en el presente, mantiene contradicciones no resueltas en el pasado, ...espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría siempre ha estado del lado civilizador de los legados coloniales” (1997b:2),**

y porque no se constituye desde una narrativa de historias localizadas, siendo esta carencia justamente la marca del diseño imperial.

Si bien el NLE manifiesta una persistencia de la necesidad de identificación geocultural, es decir, hace pie en una determinada ubicación o localización, puede no tener una plena coincidencia con ella. En este caso se sitúa en los intersticios o en las fronteras de los espacios discursivos ya delimitados, se acomoda en las zonas de violencia o de fricción “entre-discurso”, es decir, se inscribe en la tensión entre *ser de* (provenir de o pertenecer a un lugar geocultural) y *estar en* (instalarse y producir en otro), que va dislocando lenguas, sensibilidades, historias y memorias<sup>19</sup>. Esto sucede porque no puede ser entendido simplemente como un lugar de síntesis al modo de la *Aufhebung* hegeliana, puesto que aquí no hay nada que elevar y tampoco nada que suprimir. Todo lo que hay tiene que ser rearticulado en y desde su procedencia desde “otros lugares”, es decir, otras historias, sujetos, memorias, palabras, no registradas como tales por la enunciación dominante, de manera que se vuelvan visibles y enunciables “los lados oscuros” y silenciados por ella: de la modernidad, la colonialidad; de la posmodernidad, la poscolonialidad.

Como consecuencia de la relación entre los elementos ya mencionados, el NLE lleva también a una nueva configuración de las divisiones geopolíticas y culturales heredadas de la distribución colonial, relocalizando las construcciones imaginarias que realizó y resituando lo que fue desplazado por ella, al colocarlo en otro lugar, en este caso, en el suyo, ya que funde, re-une en el mismo ámbito teoría y locación emocional. Esto implica volver a nombrar las cosas, sin suprimir necesariamente las nominaciones coloniales, sino respondiendo a una política y a una sensibilidad de ubicación geocultural, que a su vez remite a ciertas complicidades entre lenguajes e historias localizadas. Frente a estas consideraciones me pregunto, sólo por poner un ejemplo entre tantos, ¿cómo podrían renominarse los territorios que actualmente ocupan las provincias argentinas de Santa Fe o de Santa Cruz?. Desde este punto de vista el NLE es también una localización lingüística, sobre todo en el ámbito de la academia, donde claramente existen lenguas hegemónicas y lenguas subalternizadas, tanto en el campo de la producción teórica, como y sobre todo, en el de la circulación de la teoría, que toma la dirección impuesta por las políticas editoriales y de subvención a la investigación<sup>20</sup>.

El NLE aparece como una afirmación de

<sup>19</sup> Esta idea mantiene una similitud con el concepto de *hibridez*, sobre todo, como aparece en García Canclini Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Sudamericana. Bs.As. 1992.

**“las similitudes-en-la-diferencia (que) instan a una reubicación de lenguas, pueblos y culturas en la cual las diferencias se observan no ya en una única dirección (la dirección del concepto restringido del proceso civilizatorio concebido como la marcha triunfal de la modernidad) sino en todas las direcciones y temporalidades regionales posibles” (Mignolo, 1996b:34).**

Desde esta pluridireccionalidad se puede pensar un desplazamiento de algunos conceptos instituidos en la modernidad, como los de razón y conocimiento y también de las prácticas que les fueron y siguen siendo concomitantes. Así se van constituyendo tanto las acciones de oposición a la colonialidad como las de afirmación alternativa de formas de pensar y vivir que Mignolo llama *razón poscolonial*, apoyada en una política de locación étnica, histórica, lingüística y geocultural y entendida como “...un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales” (Mignolo, 1997a:52). Sirven como puesta en práctica de este concepto los fundamentos teóricos tanto de las revoluciones americanas independentistas del siglo diecinueve como las llevadas a cabo en la misma región contra el colonialismo interno durante el veinte, la revalorización de la negritud en el Caribe (Fanon, Cesaire), los estudios subalternos en la India y en Latinoamérica, la crítica “chicana”, la literatura femenina “no blanca”, etc.<sup>21</sup>

La razón poscolonial no borra ni niega el pasado, por el contrario, redime el concepto de tradición, colocándola como lo abierto a la interrogación de sí misma, y como lo articulado discursivamente en el accionar de los sujetos sociales, donde se despliega un espacio de disputa que posibilita el cuestionamiento del proceso de occidentalización moderno, un lugar de enunciación diferencial que ya no se piensa a sí mismo como “periferia” en relación de oposición con un “centro”. Por supuesto que esta afirmación no implica de ningún modo que la polaridad aludida haya desaparecido.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta las distinciones que Mignolo establece entre *situación*, *discurso* y *teoría poscolonial*, englobando a los dos primeros como “una configuración manifestada por la liberación de las reglas coloniales” y a la tercera como **“una manifestación de las consecuencias de las situaciones y los discursos poscoloniales ...las teorías poscoloniales son, por así decir, discursos poscoloniales (p.ej. políticos, legales, históricos, discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica en el concepto erudito de la expresión (discursos eruditos conectados a la academia y a las**

<sup>20</sup> En este sentido ejemplifica Enrique Dussel: “Hace veinte años publiqué una ética en cinco volúmenes en *español*, es decir, ¡está inédita para la filosofía del Centro (inglesa, alemana, francesa)! Muchos malentendidos se hubieran solucionado si mis colegas hubieran leído estos tomos, pero como están en *español* es como si no se hubieran publicado”. Nota 46, pag. 37 de “Hermeneútica y Liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación” en *Pensar América Latina*. ICALA. Rio Cuarto. Córdoba. 1991(25-54).

<sup>21</sup> En este punto se vuelve ineludible la mención a las innumerables contribuciones propias de las ciencias sociales latinoamericanas que realiza el venezolano Francisco López Segrera en su artículo “Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?” (177-199) en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO. UNESCO. Bs.As. 2000.

**tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias)” (1997a:56-57).**

Es decir, no es suficiente con ser una práctica teórica de oposición, sino que ella debe tener lugar al interior de la academia, y estar ligada a sujetos que provienen, que *son de* regiones con herencias coloniales o *están en* espacios con tradición colonizadora, en cuyo caso tendremos una sensibilidad de ubicación coincidente o dislocada con el lugar de enunciación, respectivamente.

De esta manera, la posibilidad de teorizar una herencia colonial se despliega en varias direcciones: desde un determinado ámbito disciplinar (filosofía, literatura, historia, etc.), y ésta a su vez, desde un sujeto que conoce la existencia histórica de situaciones coloniales o desde un sujeto para quien la herencia de estas situaciones no solamente forma parte de su bagaje de conocimientos sino que ella está enraizada en su propia sensibilidad y memoria históricas. De lo anterior no se desprende que

**“...solamente la gente que viene de tal o cual lugar puede teorizar X... no estoy presentando el argumento en términos deterministas ...estoy sugiriendo que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (p.ej. les duele), están más inclinados que otros (emocional, lógica e históricamente) a teorizar el pasado en términos de historias coloniales ...estoy sugiriendo que la teorización poscolonial restablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto cognocitivo” (Mignolo,1997a:61).**

De manera que, recogiendo y reuniendo todo lo hasta aquí sostenido, el nuevo lugar de enunciación afirma y reclama la necesidad de una razón poscolonial, lleva a “pensar entre” la academia y su exterior, siendo ese “entre” el decir “fuera de lugar” de la teorización poscolonial, o para decirlo estrictamente en dos palabras, lleva a pensar desde la *diferencia colonial*.

La diferencia colonial puede entenderse como una forma de mediación discursiva que aparece cuando se señala el lugar geocultural e histórico desde donde se organiza el discurso, una mediación capaz de estructurar subjetividades, ya sea tanto “centrales”, y en ese caso se habla de *diferencia imperial*, como “periféricas” con respecto a ese centro. Cuando se expresa también como capaz de organizar conocimientos en torno a esas identidades, aparece como *diferencia colonial epistémica*, siendo la que además, pone de manifiesto los límites de la crítica posmoderna y del sistema-mundo moderno, ya que se ubica en el lado externo de la frontera de esos análisis, que a juicio de Mignolo continúan ocultando la colonialidad o adjudicando a los discursos organizados desde la diferencia el lugar de pasividad del conocimiento-objeto.

Es importante tener en cuenta esta última localización, ya que ella es la que marca el punto de desvío de la reflexión de Mignolo con respecto al concepto de sistema-mundo moderno de Wallerstein, que operó en su momento como punto de partida, y al mismo tiempo, también marca el punto de acercamiento al concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano. (Mignolo,2000).

Para ir finalizando este punto, menciono una última consideración con respecto a la carencia de homogeneidad de las conciencias americanas colonizadas y subalternizadas. Ellas se diversifican en criolla blanca, ibérica y sajona y criolla mestiza, que se forjan preferentemente como conciencias geopolíticas en relación al Occidente; además de las conciencias negra e india que cargan el legado del genocidio y la esclavitud, y que por

eso se estructuran más como conciencias raciales. En este sentido Mignolo sostiene que ***“...la diferencia colonial en América Latina es doble: una, la marginalidad de los amerindios y los esclavos africanos, desde el siglo XVI, la otra, la de la intelectualidad criolla, mestiza o negra que -junto con la emergencia de una intelectualidad amerindia/nativo-americana- anuncia su contribución a un futuro transmoderno y posoccidental a partir de la emergencia de una epistemología fronteriza afincada en y desde la diferencia colonial” (Mignolo:1998:186-187).***

## CAPITULO III. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

### 1. Espacio geocultural y espacio epistémico

---

#### 1.1. Políticas de construcción epistémica

Si bien podemos pensar que somos “nosotros los latinoamericanos”<sup>22</sup> los que tenemos la palabra más legitimada sobre nosotros mismos, también sabemos que los campos epistémicos se construyen sobre la base del debate argumentativo, la discusión y el flujo de ideas, de los recortes, las precisiones y los acuerdos que produce tal intercambio. En ese sentido puede ser considerada, en general, como saludable la relación sur-sur que se estableció entre los Estudios Subalternos indios y los Estudios sobre la Subalternidad en Latinoamérica, y también la disputa sobre el Latinoamericanismo como línea teórica de estudios, que está teniendo lugar entre algunos centros académicos norteamericanos y otros con sede en el subcontinente (Méjico, Colombia, Argentina).

La sospecha que desde estos últimos centros recae sobre el latinoamericanismo que proviene de la academia norteamericana no lo hace sobre sus contenidos como tales, sino más bien sobre los mecanismos de producción y de circulación de los mismos. Para decirlo en otras palabras: durante el proceso de occidentalización del mundo, el discurso dominado por las categorías modernas de universalidad y de imposición fue estructurando las representaciones de una América Latina colonizada, por medio de las creencias, ideas y valoraciones internalizadas en su imaginario social. Si podemos definir al latinoamericanismo como la superficie de emergencia de una preocupación por encontrar formas de pensar y de elaborar categorías analíticas adecuadas a su objeto, entonces esta línea teórica estaría contribuyendo a desplazar aquél discurso y representaciones y a reestructurar la construcción imaginaria del subcontinente. Para lo que Nelly Richard llama la “academia metropolitana”, refiriéndose así a algunas universidades estadounidenses donde preferentemente se radican y producen pensadores de origen latino, el latinoamericanismo aparece como un riesgo de fisura en la hegemonización de las políticas de producción y circulación de los saberes. Frente a

---

<sup>22</sup> Con respecto a esta expresión y toda la carga semántica identitaria contenida en ella ver Roig Arturo *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE. Méjico. 1981. Cap. I: “Acerca de la significación del ‘nosotros’ ” (18-23).



---

esta situación, en lugar de una oposición manifiesta, en aquella academia se prefiere instrumentar algunas más acciones más sutiles, y generalmente más eficaces, como las de manejar la agenda, promoviendo líneas de investigación subsidiadas y favorecer ciertas publicaciones, direcciones editoriales y determinados autores por sobre otros.

En alguno de los textos de Mignolo que he considerado en el capítulo anterior, éste hace referencia a la crítica que el historiador Richard Morse realiza a los Estudios Latinoamericanos (o Estudios de Area) de la década del sesenta, señalando en ellos ciertas carencias importantes en su perspectiva de análisis como por ejemplo, las diferencias fundamentales de legado colonial, de desarrollo económico y de líneas culturales entre las tres Américas (*Mignolo, 1996b:27-28*). También en el mismo texto se refiere a las consideraciones que, en un artículo fechado en 1993, Cornel West hace con respecto a la ceguera de los teóricos norteamericanos frente al pasado político e intelectual de todo el continente y al tardío descubrimiento de este hecho al cual califica de “giro intelectual” (*idem:35-39*). A la misma década de los noventa pertenece tanto el giro en la crítica a la razón occidental/imperial que realiza el teórico de los Estudios Culturales Stuart Hall como la edición del debate sobre las ciencias sociales conocido como “Informe Gulbenkian” de 1996. Allí se subraya una fuerte relación entre lenguas (diferenciadas entre lenguas de cultura y lenguas de disciplina), espacio geocultural y construcción del conocimiento referida a las ciencias sociales, además de señalar a los Estudios Comparados, la Antropología Cultural y los Estudios de Area, como las nuevas disciplinas “inventadas” para aplicarse al estudio de las regiones no productoras de conocimiento (*Mignolo, 1997b, 14-15*).

Lo que pretendo destacar en estas referencias es, sobre todo, la fecha tardía de las reflexiones aludidas con respecto a las mismas cuestiones o algunas otras similares o conexas que ya están presentes en cierta producción de la academia latinoamericana específicamente referida al campo de la filosofía que, sin embargo, no tuvo la resonancia que consiguió en otros ámbitos (como los de la plástica o la literatura) y se la mantuvo relegada como “el lado oscuro”, como aquello de lo que es mejor no hablar, no solamente hacia fuera de nuestras instituciones, sino también y sobre todo, dentro de ellas. En el mejor de los casos quedó encerrada en un reducto pequeño de algunos iniciados, sin llegar al nivel del debate y el intercambio enriquecedor. Esta situación no ofrece ninguna novedad, ya que el desconocimiento de la producción de teoría en América Latina, región considerada en la división del trabajo intelectual sólo como proveedora de objetos de estudio y de estudiosos, pero no de conocimiento, viene ya de larga data. Valga como ejemplo el simple ejercicio de repasar el índice de las más completas y siempre recomendadas historias de la filosofía generales, o aquellas más específicas, como algunas historias de la ética, de la antropología filosófica, de la filosofía política o panoramas generales de la filosofía contemporánea, donde nunca aparece la más mínima referencia (ni siquiera como apéndice o alguna nota a pie de página) a los filósofos que crean en América Latina, como tampoco a los que lo hacen en el África o en Asia. El ejercicio propuesto pareciera entonces llevar a la conclusión de que ciertos ámbitos del conocimiento humano se corresponden sólo con determinadas regiones geoculturales y que, por lo acentuado de esta relación, ya no es esperable que se produzca pronto una modificación de este panorama. ¿Qué hacer entonces con la filosofía que se elabora *en y desde* esas regiones?. Parece sencillo seguir repitiendo el

gesto del desconocimiento, o peor aún, el del no reconocimiento del status filosófico de tales producciones, remitiéndolas, en el mejor de los casos, a la diseminación de sentido que queda involucrada bajo el término “pensamiento”.

Bajo la expresión “cierta producción”, que he utilizado más arriba, en este capítulo quiero referirme especialmente a una perspectiva, dentro del campo de la filosofía latinoamericana, que fue conocida como *Filosofía de la Liberación*, por considerar que ella es la que mayor antigüedad puede exhibir en señalar, entre otros problemas, la relación entre espacio geocultural y espacio epistémico, en elaborar desde esta relación una crítica a la razón occidental / imperial y de construir una racionalidad que la trascienda, en hacerlo de una forma muy ruptural y en referir toda la problemática a la filosofía. La intención última que guía este análisis es mostrar la manera en que la Filosofía de la Liberación, hace ya tres décadas, contribuyó a la constitución de una razón poscolonial / posoccidental que, a su vez, fue esbozando un nuevo lugar de enunciación. Todo lo cual me lleva a reposicionar a la Filosofía de la Liberación como una de las primeras elaboraciones de un discurso situado en la diferencia colonial, y a localizarla, en consecuencia, en el campo de la teorización poscolonial.

### 1.2.- La Filosofía de la Liberación

La tesis de los recomienzos de la filosofía a partir de la historicidad del legado tradicional a la que aludí en el primer apartado (*Roig, 1981*), se manifiesta muy fuertemente en los últimos años de la década del sesenta y los primeros del setenta del siglo veinte, momento en el cual queda recortada al interior del programa de la filosofía latinoamericana la particular perspectiva de la Filosofía de la Liberación. Este enfoque contiene una gran heterogeneidad interna que, encuentra sin embargo algún principio de unidad, en primer lugar, al instalar su propuesta como un desafío fuerte al canon establecido, tanto con respecto a la función del filósofo como a la praxis de la filosofía, y al pensarlos como una actividad y un saber de compromiso político con la situación real de los países latinoamericanos, que excede largamente el ámbito académico. En segundo lugar, también puede ser unificada en su propuesta de desmontaje y denuncia de unilateralidad en que incurren las justificaciones filosóficas elaboradas desde la perspectiva del eurocentrismo moderno.

La Filosofía de la Liberación asoma en el horizonte latinoamericano en el marco general de la guerra fría, de los nuevos procesos de descolonización que tuvieron lugar en el siglo veinte, y de algunos otros acontecimientos importantes para la historia del subcontinente, entre los que se cuenta el triunfo de la revolución cubana que colabora, entre otras cosas, a renovar la crítica a la ortodoxia marxista y contribuir a la conformación de una fuerte concientización política de algunos sectores sociales. Conjuntamente con el auge de la sociología (*Sigal, 1991:30*), o con el momento de la “crisis y diversificación” de la misma (*Cerutti Gulberg, 1983:97*), como otro de los elementos presentes a tener en cuenta, toda esta situacionalidad lleva en ese momento a una progresiva desnaturalización del concepto de subdesarrollo y a la instalación del debate teórico predominantemente sobre el eje *dependencia* o *liberación* que, desde una crítica al desarrollismo, intenta una visión sistémica y no únicamente económica de aquél. También aparece la censura a una concepción elitista de la cultura y comienza a

---

asomar, dentro del tema de la opresión, la cuestión de la diversidad cultural en sus diferentes maneras de manifestación.

Al reclamar también para sí el derecho de marcar los criterios de delimitación de la disciplina (Cerutti Gulberg, 1983), (Reigadas, 2000), puede tomarse a la Filosofía de la Liberación como una propuesta de ruptura, tanto con respecto a la filosofía en general como a la filosofía latinoamericana en particular, aunque, de todos modos, se hace necesario señalar que ella se enhebra con cierta tradición de pensamiento que está presente con mucha anterioridad y que ya forma parte de ésta última. Al interior de esta tradición se puede hacer mención, entre otras líneas, a la necesidad de una segunda independencia o independencia simbólico-cultural, que suceda a la emancipación jurídico-política conseguida por nuestras naciones americanas durante el siglo diecinueve, al fuerte componente caudillista y populista presente en ambas independencias, y al discurso que privilegia una dimensión pragmática, ética y política de alto contenido utópico.

Sin embargo, de ninguna manera pienso que estas últimas apreciaciones permitan posicionar a la Filosofía de la Liberación sólo como un discurso que atiende a las categorías modernas de subjetividad, totalidad y utopismo, entre otras; y en ese sentido disiento con la posición de la filósofa argentina Cristina Reigadas (2000), de considerarla como una simple anticipación de la agenda de la posmodernidad. Si bien la fuerte heterogeneidad interna del movimiento no permite adscribir a la totalidad de sus principales representantes en la diferencia colonial a la que he hecho mención anteriormente, sin embargo, atendiendo a los criterios de unidad antes señalados, sostengo que algunos filósofos que formaron parte de la Filosofía de la Liberación, elaboraron importantes contribuciones en la dirección de una teorización poscolonial / posoccidental.

## 2. Los antecedentes

---

### 2.1. Las críticas al desarrollismo

La llamada *teoría de la dependencia* constituye uno de los elementos que más ha pesado para la constitución de la Filosofía de la Liberación. En ella se abordan, como algunas de sus cuestiones principales, la noción de dependencia y de desarrollo, la relación entre nación, estado y clase social, las diversas formas del capitalismo, etc., desde una crítica a las teorías del desarrollo que hacían abstracción de los condicionamientos sociales y políticos presentes en los procesos económicos, y que tuvieron su mayor auge en la década anterior<sup>23</sup>. También la crítica se dirige principalmente contra un evolucionismo entendido como un “etapismo” de sucesión mecánica y contra la consideración de la problemática solamente en la bipolarización categorial de *tradición* y *modernización*.

Según las reflexiones del filósofo argentino Horacio Cerutti Gulberg<sup>24</sup>, al interior de

---

<sup>23</sup> Ver Furtado Celso. *La economía latinoamericana. Formación histórica y problemas contemporáneos*. Siglo XXI. 1971. Ver interesante bibliografía de Raúl Prebisch separada por etapas en el Apéndice de *Economía Internacional y Desarrollo. Estudios en honor de Raúl Prebisch*. Luis Di Marco (comp.). Ed. Depalma. Bs.As. 1974.

la teoría se desnuda una disputa con respecto a la noción de dependencia, entendiéndola, o como una relación predominantemente externa, por considerarla como una noción globalizante y más abstracta, o por el contrario, como una estructura que combina elementos externos e internos, es decir, por considerarla desde situaciones más concretas de dependencia. La línea que argumenta desde el concepto de dependencia mencionado en primer lugar, también va a sostener el agotamiento del capitalismo dependiente y el advenimiento de la revolución armada como única vía abierta hacia la autonomía económica y política de los países en vías de desarrollo o estancados en el subdesarrollo. Esta línea aparece como la base teórica de la estrategia del “foquismo” y también fue conocida como “la vía chilena”, en referencia al grupo de sus representantes afincado en Santiago. Entre los más significativos se pueden mencionar a Teotonio Dos Santos y a André Gunder Frank.

La segunda línea, caracterizada por los análisis sobre los obstáculos al desarrollo nacional, las fases del desarrollo del capitalismo y el comportamiento y la conciencia de clase en la historia de los países de América Latina, se detiene en la posibilidad de un desarrollo enmarcado en situaciones de dependencia y en las condiciones de funcionamiento del estado al interior de las mismas. Este desarrollo de la teoría de la dependencia fue conocida como “la vía populista” y entre sus principales representantesse cuentan Francisco Weffort, Rodolfo Puiggrós y, sobre todo, a Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto<sup>25</sup>, quienes se ocupan críticamente de los conceptos de subdesarrollo y dependencia, al sostener una conexión entre el sistema económico y la organización social y política en las sociedades subdesarrolladas, considerando como manifiestamente insuficiente el enfoque exclusivamente economicista con que se los ha trabajado.

A pesar de estas diferencias comúnmente aceptadas, de la lectura de los textos mismos no se desprenden distinciones tan tajantes. En el Prefacio a *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, André Gunder Frank confiesa haber privilegiado el estudio de la estructura colonial y el desarrollo del capitalismo en detrimento de la estructura y desarrollo de las clases sociales en el subcontinente. En este sentido queda afirmado el predominio de los factores externos en la concepción de la dependencia, sobre todo cuando sostiene que, la teoría y el análisis deben abordar la estructura y el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial, para terminar de comprender cuál es el camino de salida de la depresión económica y de ingreso a un crecimiento real, y cuando marca la influencia de las metrópolis sobre la estructura de clase de los satélites. Sin embargo, se siente en condiciones de afirmar que ni el capitalismo ni la burguesía nacionales ofrecen algún modo de salir del estado de subdesarrollo, y que una revolución democrática “burguesa”, que conduzca al socialismo, sólo puede provenir de las masas populares puesto que “...la llamada burguesía ‘nacional’ y ‘progresista’ en América Latina no es ni nacionalista ni progresista; es una burguesía *compradora* dependiente” (Frank, 1970b:17).

<sup>24</sup> Cerutti Gulberg Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1983

<sup>25</sup> Cardoso Fernando Henrique y Faletto Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Siglo XXI. Méjico. 1969. 1° ed. 1970. 2° ed.

En el Prefacio a la segunda edición, haciendo referencia a la inclusión de un nuevo capítulo (*La inversión extranjera en el subdesarrollo latinoamericano*), Frank responde claramente la objeción de considerar el fenómeno de la dependencia solo desde los factores externos:

**“La atención consagrada a la contradicción expropiación-apropiación del excedente económico de los satélites por la metrópoli, y en particular, por la metrópoli capitalista mundial, ha llevado a algunos lectores a suponer que el peso de la argumentación en este libro descansa sobre el subdesarrollo ‘externo’. Sería conveniente, pues, aprovechar la oportunidad para llamar la atención del lector acerca de que la tesis del libro (Cap. I,A) es justamente que, de manera encadenada, las contradicciones de la polarización expropiación-apropiación y metrópoli-satélite penetran totalmente el mundo subdesarrollado, creando una estructura interna del subdesarrollo” “...Además, si el subdesarrollo no fuera en realidad más que una condición ‘externa’ impuesta desde afuera y manifiesta primordialmente en la extracción del capital mediante el comercio y la ayuda, como alegan algunos, entonces podrían considerarse adecuadas las simples soluciones ‘nacionalistas’ criticadas en este libro. Pero, precisamente porque el subdesarrollo es integralmente ‘interno-externo’, sólo la destrucción de esta estructura del subdesarrollo capitalista y su sustitución por el desarrollo socialista, puede ser capaz de constituir una línea política idónea para combatir el subdesarrollo” (Frank,1970a:10-11).**

Teniendo en cuenta estas afirmaciones se podría decir que no es tanto el concepto mismo de dependencia y sus causas lo que diferencia a ambos sectores, sino más bien, el modo como se piensan las posibilidades de salida del estado de subdesarrollo que ella causa: el progreso y el crecimiento motorizados solamente por los sectores históricamente más postergados de la sociedad, ya que la burguesía sólo ha desempeñado el papel de la traición, según la mirada de la primera de las tendencias mencionadas, o bien, la “renacionalización” de las burguesías en alianza con los sectores populares, según la segunda.

Para ésta última, la característica fundamental que Cardozo y Faletto atribuyen a una “situación de dependencia” es la presencia y el peso de las fuerzas sociales internas en su estructuración y consolidación vinculada al subdesarrollo. Hacia mediados de la década del sesenta ellos sostenían que:

**“La situación de ‘subdesarrollo nacional’ supone un modo de ser que a la vez depende de vinculaciones de subordinación al exterior y de la reorientación al comportamiento social, político y económico en función de ‘intereses nacionales’ ... La dependencia encuentra así no sólo ‘expresión’ interna sino también su verdadero carácter como modo determinado de relaciones estructurales: un tipo especial de relación entre las clases y grupos que implica una situación de dominio que conlleva estructuralmente la vinculación con el exterior. En esta perspectiva, el análisis de la dependencia significa que no se la debe considerar ya como una ‘variable externa’, sino que es dable analizarla a partir de la configuración del sistema de relaciones entre las distintas clase sociales en el ámbito mismo de las naciones dependientes” (Cardozo-Faletto,1969:29-30).**

Lo que me interesa destacar al citar tan extensamente estos trabajos son

fundamentalmente dos puntos. En primer lugar, el esfuerzo de elaboración teórica desde una perspectiva de análisis distinta a la habitual, que pasaba por el uso del patrón comparativo para países diversos, poniendo el acento en las condiciones materiales y reales del objeto analizado, y dejando en un segundo plano la coincidencia con algunos modelos epistemológicos ya consagrados. Lo que hacen es mostrar el carácter social y político de los procesos económicos y su relación con las condiciones estructurales y la situación histórica, para dejar en claro lo que hay de específico en la institución del modo capitalista de producción en las sociedades dependientes. Esta novedad lleva a repensar las relaciones de dominación, las cuales ya no provienen de una forma exclusiva desde el exterior, sino que ellas también aparecen como consecuencia de una política interna de alianzas. También considero que el esfuerzo analítico realizado lo exime de las críticas sobre el status epistemológico de la teoría<sup>26</sup>.

En segundo lugar, con respecto al texto de Cardozo y Faletto, quiero señalar la mirada no mecanicista sobre los procesos aludidos, ya que para estos autores si bien existen "...vínculos estructurales que limitan las posibilidades de acción, a partir de la propia base material de producción disponible en un país y del grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y el modo en que se combinan éstas con las relaciones políticas y jurídicas..."(idem:163), la situación de dependencia no es un puro reflejo mecánico de tales condiciones, que las acciones sociales pueden perpetuar o transformar. La prudencia, la temeridad y la esperanza parecen reunirse en la frase final:

***“Sabemos que el curso concreto de la historia depende en gran parte de la osadía de quienes se proponen actuar en función de fines históricamente viables. Por tanto, no incurrimos en la vana pretensión de intentar delimitar teóricamente el curso probable de los acontecimientos futuros. Este dependerá de las previsiones teóricas, de la acción colectiva encaminada por voluntades políticas que hagan factible lo que estructuralmente apenas es posible”(idem:166).***

Esta posibilidad de superación de la dependencia, apenas entrevista, es asumida con mucha precaución, ya que también afirman que “No quisiéramos que las hipótesis y las interpretaciones provisionales que hicimos fuesen transformadas, sin el análisis de situaciones concretas, en afirmaciones categóricas” (idem:161.).

De todas maneras, en ambas orientaciones, tanto en la llamada “populista” como en la “marxista” o crítica, cada una desde su enfoque, también se encuentra la coincidencia de elaborar sus reflexiones tratando de superar las deficiencias de los enfoques economicistas y sociologistas de corte reduccionista, mediante un análisis integral y sistémico del desarrollo, el cual supone una conexión estrecha con lo político. Igualmente ambas se consideran superadoras de la parcialidad de las otras explicaciones del subdesarrollo como las biológicas, religiosas, físico-geográficas, psicologistas, económicas, modernistas desarrollistas.

Recogiendo lo expuesto hasta el momento, sostengo que la Filosofía de la Liberación toma como una de sus tareas aquél traslado de “la acción colectiva encaminada por

---

<sup>26</sup> En relación con estas críticas ver: Cerutti Gulberg Horacio. Ob.Cit. Cap.II. “ ‘Teoría de la dependencia’ ¿una teoría? ”;Ortiz Gustavo. “El estatuto epistemológico de la teoría de la dependencia”en *Saber, Poder, Crear*. Fundación ICALA. Río Cuarto. Córdoba. 2000.

voluntades políticas”, y lo hace específicamente en el campo de la filosofía, reabriendo en el mismo la disputa interna entre los distintos marcos teóricos, que ya había mostrado la Teoría de la dependencia.

### 2.1.1.- La sectorización en la Filosofía de la Liberación

Advirtiendo sobre los peligros de una esquematización demasiado simplista de todo el movimiento, Horacio Cerutti Gulberg reduce la manifiesta heterogeneidad al interior de la corriente en la Argentina en dos grandes sectores, que muestran un cierto paralelismo respecto de la teoría de la dependencia: el *populista* y el *crítico*, a la vez divididos en subsectores a los que llama *de la ambigüedad concreta* y *de la ambigüedad abstracta*, dentro del primero, y *problematizador* e *historicista* dentro del segundo. Cada uno de ellos es presentado por el autor con sus correspondientes “autoimágenes de divulgación”, es decir, desde la manera en que cada sector se considera a sí mismo, y con la tópica que privilegia para difundir sus propuestas (CG, 1983: cap. I).

Respecto a esta diferenciación interna en sectores, quisiera dejar especialmente señalado que, desde la perspectiva desde la cual considerado en este trabajo a la Filosofía de la Liberación, no me resulta especialmente relevante la sectorización que presenta este autor, ya que en mi opinión, cada uno de los grupos desde sus diversas localizaciones, va a contribuir, en primer lugar, a la construcción de una posición crítica del eurocentrismo como rasgo predominante de la filosofía en general. Por otro lado, los diversos grupos al interior de la Filosofía de la Liberación van a contribuir a la construcción de un nuevo espacio de enunciación, lugar coincidente con el momento más fuerte de la filosofía inculturada al que hice mención en el primer capítulo. De todas maneras, considero que las diferencias sectoriales se vuelven muy interesantes en cuanto de ellas se pueden extraer consecuencias distintas en relación al modo de operar de una razón poscolonial / posoccidental..

Con respecto al primer sector mencionado, el *populista*, Cerutti Gulberg destaca sobre todo el carácter fuertemente ruptural que puede leerse, por ejemplo, en el cordobés Osvaldo Ardiles cuando sostiene que se debe “...definir la *ruptura teórica* exigida para la superación de la dependencia ...que debe ser cuidadosamente distinguida, por su radical carácter cuestionador, de la mera *ruptura epistemológica*, que es siempre intrasistemática”<sup>27</sup>. Este rasgo disruptivo deviene de pensar a la filosofía ubicada en la exterioridad del sistema, para permitirse elaborar una nueva forma de la racionalidad, en vistas a la constitución de un también novedoso sujeto cultural, el cual debe a su vez modificar la voluntad de dominio ínsita en toda racionalidad, radicando su novedad en esta modificación.

Hay una manifiesta intención de rebasamiento de los momentos anteriores importantes en la historia de la filosofía occidental. En este sentido Enrique Dussel (1973a) sostiene que la Filosofía de la Liberación es una filosofía del futuro, mundial y posmoderna, ubicándola en la cuarta Edad de la filosofía, como la primera “Edad antro-po-lógica”, que ha dejado atrás la “fisiología” griega, la “teo-logía” medieval y la

<sup>27</sup> Ardiles Osvaldo. “Líneas básicas para un proyecto de pensar latinoamericano. Propositiones sueltas” en *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Año 1. N.º 1 (5-15) citado por Cerutti Gulberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ob. Cit. Pag. 276.

“logo-logía” moderna. Este nuevo momento filosófico va a ser puesto en acto por una generación “decisiva”, de alguna manera llamada a tener una intervención especial, pero en la que sólo algunos pocos se reconocen, “...una minoría insignificante - por su número - pero quizás muy significativa por su ‘perspectiva’” (*idem:13*), la cual consiste en que “...la función de reflexión ...se autonomice de la acción política (ya que) si el trabajador intelectual ...debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción”(*idem:18*).

Esta tarea intelectual debe ser una respuesta al llamado, a veces imperceptible, de la historia y del pueblo para conseguir cimentar

**“...la acción de aquéllos que operan la Historia prácticamente -fundados en las orientaciones que analizan los que operan la Historia teóricamente- ...(porque) sin un cuerpo de pensadores todo movimiento político está llamado al fracaso, a caminar sin ruta, como si fuera un ciego ...el pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias” (*idem:19,20,21*).**

En consonancia con todo esto, el punto a partir del cual comienza la filosofía para Dussel, es una experiencia fideísta que pone al descubierto, para rechazarla, una enajenación originaria que impregna la totalidad de la filosofía occidental. La tarea del filósofo no es *el ver* desde la iluminación racional, y desde ella llegar a la esencia de las cosas, sino *el oír* la palabra del Otro aún sin verlo y creyendo en lo que se oye porque

“... (el filósofo) sabe que el comienzo es con-fianza, fe en el magisterio y la veracidad del Otro ...el *pobre* : él tiene el magisterio ...tiene el tema a ser pensado: su palabra relevante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora”. El filósofo está llamado a dirigir el pensamiento del pueblo, interpretándolo, pero para cumplir esta misión, “...para ser el futuro maestro debe comenzar a ser el discípulo actual del futuro discípulo” (ya que) “...el filósofo devuelve al otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante” (*idem:122-123*).

Si bien es claro que el sujeto de la filosofía es el Otro, el pobre, el oprimido, el pueblo, también lo es que debe revelar su mensaje, su saber al filósofo que se singulariza a sí mismo como un profeta anunciador, ya que

**“...al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina” (Dussel,1971:32).**

En cuanto al sector *crítico*, Cerutti Gulberg destaca en la autoimagen más divulgada los rasgos de historicismo y de quiebre de las filosofías de la conciencia. En este sector no se da una ruptura violenta con el pasado filosófico sino, por el contrario, una revisión del mismo desde una determinada facticidad presente en tanto que, cualquiera sea la filosofía actual, ella deviene de las propuestas anteriores. Dentro de esta revisión, la Filosofía de la Liberación debe reelaborar conceptos, símbolos y la misma historia de la filosofía como historia del pensamiento o historia de las ideas.

La ponencia de Arturo Roig en el Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, Méjico 1975, hace un desarrollo de esta revisión crítica. Rescata como valiosas las respuestas



elaboradas por algunos de los “fundadores” de la filosofía latinoamericana (Rodó, Caso, Deustúa, Korn, Vasconcelos) al problema de la dependencia y de la integración, pero las considera como absolutamente insuficientes, para el momento actual de la filosofía latinoamericana, por estar cargadas de una peligrosa ambigüedad. Los fundadores partieron de un determinado a priori histórico que los llevó a elaborar una ontología y una axiología desde un discurso que se podría calificar como conservador del estado de las cosas, respondiendo además a la normativa de la “normalización”, donde la filosofía no podía ni debía contaminarse con actividades extrafilosóficas, y sobre todo, políticas. Según Roig en este discurso se manifiestan los rasgos de un fuerte esteticismo, que condena como utilitarista cualquier valoración positiva de lo económico, relegando las transformaciones de la vida humana por el trabajo al rango de actividades materiales, muy inferiores a las que es capaz de producir la “vida del espíritu”. También está presente un eticismo de cuño liberal, desde el cual se pretendió elaborar el concepto de integración, donde todo problema social se resuelve en un problema de orden moral, imponiendo una mirada ahistórica, que obstruye el cambio de las estructuras sociales y propicia la defensa de los valores constitutivos del “ser nacional”. Finalmente, la revisión del pasado filosófico abordada en este texto fundante del sector historicista de la Filosofía de la Liberación, incluye una crítica al formalismo estructuralista que produce un desfundamiento del discurso a favor de una rigurosidad que termina eliminando la función referencial del lenguaje y despojándolo de un proyecto humano histórico y concreto.

Superar toda esta problemática implica la necesidad de elaborar una nueva ontología que sea capaz de solucionar los vicios del ontologismo y de fundamentar la historicidad de todo hombre. Con respecto al primer punto Roig sostiene que:

***“La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser por el ser mismo son los caracteres esenciales del ontologismo a nuestro juicio. La conciencia resulta entendida como el lugar de revelación de lo real ...y paralelamente la tarea del hombre es la de entregarse a una indagación alienante que, urgida por la necesidad de explicar al ente, desfonda de toda dignidad a éste y termina por anular al hombre como constructor de su propio mundo”(Roig,1976:140).***

Una ontología sin ontologismo supone revalorizar la doxa que se expresa en lenguaje ordinario y reconocer que la conciencia, además de sujeto individual, es también objeto, es realidad social, y en este sentido es puesta en cuestión la creencia en la transparencia de la conciencia y su capacidad de ir “hacia las cosas mismas” sin mediación alguna, lo cual vuelve ideológico al discurso que la expresa.

Una superación del ontologismo implica la preponderancia del ente humano como el punto de partida de la interrogación sobre el ser, es decir, ella desemboca en una antropología que considere, como uno de sus puntos centrales, que es la historicidad humana lo que otorga sentido a la historia, porque

***“La historia es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un acaecerse como acto de libertad. Como ha dicho Oward Ferrari, la finalidad ‘significa una perenne tarea del hombre, está implicando un Geschehen, un gestarse, un hacerse, por lo que el pensamiento de la voluntad humana nos conduce***

**directamente a la *Geschichlichkeit*'. Por eso la historia es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse o del gestarse, que por lo general, pretenden hacer de la historia una repetición de lo mismo ...que cierra las puertas a la irrupción de lo otro o que, por lo menos, lo desconoce" (ídem:146-147).**

Como puede verse, el congelamiento de la historia y la naturalización de las relaciones sociales aparecen en el texto de Roig como un dispositivo ideológico formal con que el discurso opresor, en el que suele expresarse también la filosofía, hace una codificación de sus categorías. En consecuencia, a mediados de los setenta en Latinoamérica, hacer historia de la filosofía y ocuparse exclusivamente del saber académico, se muestra como absolutamente insuficiente, y lleva a la propuesta de "...afirmar la necesaria relación que hay entre el discurso filosófico y el sistema de conexiones de una época dada. Si la filosofía es expresión de una determinada cultura es porque está integrada en ella y lo que se ha de buscar es cómo en su raíz se da esa relación" (ídem:149).

En consecuencia, la tarea del filósofo no se piensa como una función individual ni de las elites intelectuales, ni está asignada con exclusividad a la "intelligentsia", sino integrada operativamente al campo de relaciones sociales en el cual inserta su praxis. Por esto, el punto de partida del filosofar es pensado como un constante recomienzo a partir de la autoconciencia del filósofo y del proceso histórico-político que enmarca la problemática ideológica del mismo, asumida en forma conciente, y conectando de esta manera lo filosófico con lo extrafilosófico.

Pero el punto de quiebre más fuerte entre los dos sectores se da - a mi juicio - en la forma en que es pensada la filosofía. Para el sector populista ella es entendida como teoría fundante de los demás saberes y de las prácticas y, por lo tanto, epistemológicamente primera en relación con el conocimiento científico, que finalmente se resuelve en una opción ética-política de la cual hay que dar testimonio. Su localización en la antiacademia universitaria lleva a algunos autores ubicados en este sector al rechazo de una epistemología "blanca" y a la propuesta de metodologías propias como la *lógica de la negación* de Rodolfo Kusch y la *analéctica* de Dussel. Para éste último, por ejemplo, **"...la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra ...riesgo en comenzar a decir lo nuevo ...la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo ...la filosofía es estricta y propiamente una pedagógica: relación maestro-discípulo..." (Dussel,1973a:121-122), "...el pensar filosófico como pedagógica ...es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicativamente pro-vocativa, creadora" (ídem:124).**

Pensados de esta manera el filósofo y su praxis, la filosofía, cuya función no puede ser sustituida por ningún otro saber, se convierte en una filosofía de la liberación porque tiene que recorrer todo el camino que va desde la destrucción de una enajenación, situada en sus mismos orígenes, hasta la efectiva liberación de los pueblos oprimidos, pasando por una actitud discipular del filósofo frente a éstos para oír su voz y poder devolvérsela críticamente interpretada. Sólo así puede nacer la filosofía latinoamericana, la cual es entendida como "...el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica,

analógica del oprimido, que sabe comprometerse con el movimiento o en la movilización de la liberación y, en el mismo caminar, va pensando la palabra reveladora que interpreta la justicia...” (*idem:123*). Es por esta razón que toda vocación filosófica va a considerar una ética como filosofía primera y no una ontología, porque el mundo es en primer lugar libertad y no *fysis* (*Dussel, 1973b, II*). Una sola condición se le impone a una filosofía de este tenor, y ésta es que tematice la opresión y la marginación de unos pueblos sobre otros y que vaya pensando una praxis liberadora que “...debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cosificante sea superada en una fraternidad humanizante” (*Dussel, 1971:30*).

Para el sector crítico, la filosofía tampoco es un saber puramente contemplativo, por el contrario, es una actitud de compromiso, en primer lugar, con el mismo saber y luego con la función social que éste debe cumplir; la filosofía es una práctica integradora de saberes, que incluye además una dimensión ideológica, entendida ésta como un elemento siempre presente en todo discurso y que se manifiesta más en los aspectos formales del mismo que en sus contenidos, además de sus objetivos expresos. Fundamentalmente para este sector ellos son el compromiso teórico con la liberación social y nacional y la integración latinoamericana, cuya voluntad de realidad se manifiesta en la dimensión utópica de un discurso liberador, que rompe con el estrecho y estéril espacio de la academia. Es necesario hacer notar que dichos objetivos son, en general, compartidos también por el otro sector, aunque el sector crítico va a rechazar a la filosofía como un saber fundante y primero.

**“La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente en una búsqueda de nuevos conceptos integradores ...(en) la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo... una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia... y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquélla historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo” (Roig, 1976:144).**

Si se lee con atención la última parte del párrafo, es imposible no ver en ella una alusión directa a la forma de pensar la filosofía del sector populista. La disputa está también presente cuando Roig afirma que

**“Uno de los desenfoces ha sido tal vez el de pensar que dentro de aquél sistema de conexiones, el ‘discurso filosófico’ jugaba un papel rector desde un pretendido plano puramente teórico y se ha descuidado la presencia de factores que colocan a ese discurso en el mismo nivel que otros, haciendo que el metalenguaje del filósofo, una vez señalados sus supuestos, no tenga ontológicamente ni más ni menos valor que el lenguaje del hombre común”(ídem:150).**

O en palabras de Manuel Ignacio Santos, que pertenece al mismo sector: “...cortamos de raíz la pretensión de hacer de la filosofía el supremo tribunal de todos los discursos de las ciencias, algo así como el dominio de un discurso que ya se ha instalado en el más allá de cualquier discurso humano” (*Cerutti Gulberg:290*).

Después de esta lectura puedo afirmar que el rasgo de la integración de la filosofía con los demás saberes, es decir, el de la interacción de la filosofía en un nivel de paridad

con las ciencias y no como fundamento de ellas, es el que marca más profundamente, según mi opinión, la línea divisoria entre los dos sectores, profundidad que llega, en el subsector “problematizador”, hasta cambiar la palabra: *filosófica* por filosofía, en una oposición todavía más frontal a la totalidad del sector populista (Cerutti Gulberg, 1983:296).

En abril de 1974 el sector crítico redacta lo que luego será conocido como el *Manifiesto Salteño*, y que lleva como subtítulo *Manifiesto para una “filosófica” latinoamericana*. El mismo contiene ocho puntos - que luego serán ampliados en un trabajo posterior presentado al Encuentro de Filosofía realizado también en Salta en el mismo año - <sup>28</sup>, además de un plan de estudios de filosofía elaborado dentro de una “filosófica” latinoamericana, cuyo objetivo fundamental es alejar la filosofía “de una estéril profesionalización y elitismo” para convertirse en “un instrumento insustituible de la praxis liberadora del pueblo” (*idem*:298). Desde esta posición la afirmación de la autonomía filosófica es pensada como ideológica en tanto encubre la realidad y, en consecuencia, se proyecta la muerte de la filosofía “como actividad y efecto autónomo dentro del todo social” (*idem*:301). Seguir sosteniendo la autonomía es situarla, dentro del conjunto de los saberes, en un punto de inserción inaceptable, ya que en cuanto autoconciencia y objetivación del sujeto, la filosofía no puede ser estéril, por el contrario, ella es y debe seguir siendo una práctica productiva. Este es el rasgo que la filosofía ha perdido para los filósofos de la liberación en general, y para los del sector crítico en particular, ya que se limita a producir profesionales que trabajan en y para la academia y que, sólo en el mejor de los casos, se ocupan de señalar algunos caminos.

El eje de la ruptura es entonces el paso de *la filosofía*, como una disciplina practicada por *los filósofos*, a una *función filosófica* que puede y debe ser ejercida por *todos* los integrantes del grupo social, función mediada y condicionada por las diferentes prácticas sociales, perdiendo de esta manera su carácter fundante. Entre ellas, las prácticas política e ideológica son las principales mediaciones que debe asumir la función filosófica, ya que, sobre todo la última “marca el punto exacto de constitución de la auténtica filosofía en su función de servicio” (*idem*:297). La filosofía debe servir, en el sentido de “estar al servicio de”, como un momento integrante de la praxis global y en las antípodas de un pensar desinteresado, de un mero ejercicio argumentativo y de especulación teórica.

En la filosófica latinoamericana no solamente no hay sujetos privilegiados en el acceso a la conciencia de los problemas, sino que tampoco están individualizados. La liberación es una tarea común, y en ese sentido, el sujeto de la filosófica pensado como *sustantivamente* latinoamericano es el mismo proceso de liberación llevado adelante por los grupos sociales negados y oprimidos, que no se agotan en las clases pobres y/o en determinadas etnias, sino que comprenden a todos aquellos que sufren alguna forma de marginación, ya que lo que interesa fundamentalmente es la propia Latinoamérica y su

---

<sup>28</sup> Tanto el escrito conocido como *Manifiesto Salteño* como este documento permanecían inéditos hasta su inclusión en el texto de Cerutti Gulberg de 1983. De igual manera, mucha bibliografía editada o aún inédita fue voluntaria o involuntariamente destruida y desaparecida de las bibliotecas públicas y privadas argentinas desde 1975 hasta 1983, de manera que la dificultad del acceso a ella fue y sigue siendo todavía un obstáculo serio para el estudio de la época.

---

afirmación en la diferencia y la alteridad, con lo cual queda programáticamente asentado el espíritu de inclusión de todas las tradiciones que la conforman, tratando de superar los indoamericanismos e hispanoamericanismos.

Casi un objetivo, el objeto de la filosofía, aparece en el último punto del Manifiesto como “la búsqueda de un nuevo ámbito antropológico”, con lo cual vuelven a encontrarse, aún contra su voluntad y más allá de sus importantes diferencias, no sólo con el subsector historicista, sino también con algunas declaradas intenciones del sector populista.

## **2.2. La polémica Salazar Bondy - Zea**

Ha llegado el momento de referirme a los muy conocidos textos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?(1968)* y del mejicano Leopoldo Zea *La filosofía americana como filosofía sin más (1969)*. Estos textos juegan, por un lado, el papel de ser los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la Liberación y, por otro, muestran las líneas teóricas que recorren y atraviesan el campo de la filosofía latinoamericana en ese momento. Existe una cierta coincidencia en que con su aparición se problematizan temáticamente dos cuestiones al interior de aquél campo: la de las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana y la de que esa filosofía sea de liberación. No es mi intención exponer con detalle las muy conocidas líneas argumentativas de los textos, sólo me referiré a ellas sucintamente, con el objeto de destacar solamente dos puntos que las vuelven especialmente interesantes, a fin de mostrar que en dichos textos ya aparece la clara intención de esbozar una razón poscolonial / posoccidental y de ir elaborando un nuevo lugar de enunciación. El primero de ellos es la apertura al campo epistemológico a partir de la discusión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía en América. El segundo punto se desprende del primero, ya que implica la existencia de un sujeto histórico capaz de ejercer esta filosofía.

### **2.2.1. La cuestión de las condiciones de posibilidad de una filosofía americana**

El título del libro de Salazar Bondy está constituido por la formulación de un interrogante, y este dato se vuelve significativo en relación a la forma dubitativa como su autor se coloca con respecto a la enunciación del problema. De lo que sí está seguro el filósofo peruano es de la gran conmoción que su libro va a provocar en la comunidad epistémica que integra. En realidad, los efectos de reconocimiento del texto fueron más allá de aquélla y se constituyeron en un debate que se continúa en el II Congreso Nacional de Filosofía en 1971, en la ciudad de Córdoba, Argentina, y en las Cuartas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, en la ciudad de San Miguel, en la provincia de Bs.As, en el año 1973. Es prudente mencionar también que, en este último encuentro, ambos pensadores quedan cómodamente encuadrados dentro del sector crítico al populismo, de acuerdo a la clasificación anteriormente señalada.

La interrogación que constituye el título del texto abarca tres cuestiones principales que tienen a su vez algunas derivaciones. Salazar Bondy las expone así:

**“La cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, genuina o peculiar en esta parte del mundo. La cuestión, más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro. La cuestión de si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia” (Salazar Bondy, 1988:9)<sup>29</sup>**

Las respuestas que elabora Salazar Bondy a estos problemas pasan, sintéticamente, por afirmar la existencia de una filosofía en América, pero sólo en la forma de la mera recepción repetitiva del pensamiento europeo sin ninguna reelaboración crítica. Esta negación de originalidad lo lleva, en consecuencia, también a considerarla alienada e inauténtica. Para conseguir que en América se dé una filosofía que ostente estas características de las que carece, se vuelven necesarias ciertas condiciones culturales, económicas y políticas que se expresan en la cancelación del subdesarrollo como efecto de la situación de dependencia. Mientras tales condiciones estén ausentes, la filosofía seguirá teniendo un carácter enajenado que obturará la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador. No obstante también deja abierta la posibilidad de que, de alguna manera, la filosofía pueda impulsar un cambio a partir de la conciencia de su necesidad.

Si bien se ha llegado a poner en cuestión que efectivamente se haya establecido un verdadero debate con Leopoldo Zea<sup>30</sup>, lo cierto es que éste menciona en su texto expresamente al filósofo peruano en más de una oportunidad<sup>31</sup>, y aún cuando no lo hiciera, todo el espíritu del libro constituye una toma de posición con respecto a las cuestiones planteadas por Salazar Bondy. En ella, Zea sostiene que se ha dado en el pasado y se sigue dando en el presente americano una filosofía auténtica y original; que por ser de esta manera, ella está estructuralmente presente en los cambios deseados para la situación americana, y por lo tanto, que puede y debe intervenir en el proceso de cancelación del subdesarrollo y la dependencia de herencias coloniales diversas. Finalmente, que éste debe ser, sino el único, sí el tema privilegiado de reflexión de un pensar auténticamente americano, que tiene ya delineado una antropología como su objeto más propio, la cual va mostrando y desplegando progresivamente en la historia las facetas del hombre americano.

Tres son las cuestiones fundamentales que a mi juicio se ponen en juego en esta querrela intelectual; cada una de ellas, a su vez, remitiendo a las otras, en relación con sus corolarios y derivaciones. Una de estas cuestiones es el problema de las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía propia de América, y constituye el primero de los dos puntos antes mencionados que me interesa señalar en

---

<sup>29</sup> *Todas las citas del texto de Salazar Bondy pertenecen a la 11ª edición. Siglo XXI. Méjico. Mayo de 1988.*

<sup>30</sup> Ver Sobrevilla David. “Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVI. N°1. 1990.

<sup>31</sup> Zea Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. Méjico. 1969. Pags. 11, 32, 44, 45, 57, 62, 63, 67, 141, 147, 148, 150, 151, 154, 159 y 159.

función de los objetivos de este trabajo. Esta cuestión lleva al problema de la recepción americana de la tradición filosófica occidental, y ambas a su vez, remitiendo a la doble relación filosofía-cultura y filosofía-política, envuelven la problemática del sujeto, constituyendo el segundo punto.

El primer problema sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía americana que se da bajo la forma de la autenticidad, se nuclea alrededor del alcance semántico del término *“original”*, pero donde lo que se juega no es la cuestión del contenido del mismo sino, y de manera fundamental, la función de marco conceptual teórico para el desarrollo de la argumentación, es decir, que lo que se quiere dirimir es precisamente el lugar epistémico desde el cual cada filósofo habla y quiere instalarse. Este punto de partida, en primer lugar, convierte en epistemológica a la disputa, impregna del mismo carácter a las otras cuestiones arriba aludidas, deja sin sustento a la discusión de si fueron o no los latinoamericanos los primeros en interrogarse acerca de la posibilidad de su filosofía, además de su capacidad para practicarla <sup>32</sup>, y relocaliza geoculturalmente la problemática en torno a la relación universal - particular que ya fue analizada en el Capítulo I.

Augusto Salazar Bondy retoma la tradición iniciada, entre otros, por su compatriota José Carlos Mariátegui, para quien la no evidencia de la existencia de un pensamiento hispanoamericano lo lleva a afirmar en el año 1925:

***“Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indoíbera”*** <sup>33</sup> (Zea; 1994, T.II:41).

El segundo punto del primer capítulo, que Salazar Bondy titula *El proceso*, está dedicado íntegramente a señalar los caracteres más distintivos de la evolución del pensamiento filosófico en América. De los quince rasgos que le adjudica quisiera subrayar el número nueve, que resume, según sus propias palabras los ocho anteriores, y que se coloca en la misma línea de pensamiento que, en ese sentido, anteriormente sostenía Mariátegui. Allí se afirma:

***“ix) El primero de los rasgos negativos a que nos conduce, según dije, lo anterior, (los ocho restantes) es el sentido imitativo de la reflexión. Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, de acuerdo a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en las formas de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un ismo extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época”. Y coincidiendo con las palabras del brasileño Gómez Robledo, remata el punto noveno llevando la cuestión hasta las últimas***

<sup>32</sup> Ver Zea L. Ob.cit. pag. 11 y Sobrevilla D. Ob.cit. pag. 32

<sup>33</sup> Originalmente publicado en *Mundial*. Lima. 01/05/1925 y en *El Argentino*. La Plata. 14/06/1925

**consecuencias, esto es, aceptando “...la existencia entre nosotros de una suerte de ‘entreguismo filosófico’, correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político” (Salazar Bondy, 1988:28-29).**

El criterio utilizado para concluir afirmando, entre otras culpas y carencias, el sentido totalmente imitativo de la reflexión filosófica en Hispanoamérica, lo encontramos en el punto cuatro del segundo capítulo que titula *El debate*, donde se lee que

**“...conviene precisar el uso de algunos términos que van a permitirnos formular de modo más seguro las conclusiones de nuestra exposición. Los principales son: ‘Originalidad’, que emplearemos con respecto a filosofías, para significar el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios. En este sentido, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido” (ídem:72) <sup>34</sup> .**

Como puede leerse aquí, la comprensión del concepto de originalidad queda definida positivamente por el rasgo de la *novedad* y negativamente por el de la *repetición*. En cambio, en el texto de Zea, la comprensión del mismo concepto cambia de contenido en razón de que es considerado desde otra localización epistémica, y en consecuencia, se transforma en el punto preciso donde se muestra la ruptura que lleva a revestir de un carácter epistemológico a la totalidad de la discusión.

Para producir el mencionado desplazamiento Zea hace una opción teórica por el historicismo en la línea ya trazada por José Ortega y Gasset y Samuel Ramos. Reconoce el magisterio de José Gaos cuando en 1944 afirmaba que América Latina como objeto de pensamiento

**“...es un objeto histórico, y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico... Porque historiografía no es simplemente reconstrucción del pasado. El pasado no interesa por él mismo ...sólo interesa para construir el presente y el futuro... El presente es la única realidad... Sin embargo, el presente no se construye a sí mismo sólo por el pasado, sino también por el futuro hacia el cual se concibe o se siente encaminado...”(Gaos, 1989:82)**

Es desde esta posición que tiene sentido para Zea la interrogación acerca del carácter que pueden adquirir tanto el presente y el futuro de la filosofía americana a partir de su pasado filosófico. Cómo se presenta hoy y hacia dónde se encamina la filosofía en nuestras tierras está conectado estrechamente con el pasado, de tal manera que indagar acerca de él a fin de comprenderlo en su completa significación y, sobre todo, de otorgarle un sentido, no es una manifestación de erudición académica, sino que en estas operaciones se juega por entero la posibilidad del ejercicio de una filosofía en América, que es pensada como una filosofía de la liberación. Es por esto que, tanto la Historia de las Ideas como la Filosofía de la Historia formarán parte de la configuración integrada del pensamiento de Zea. Este último punto es aquí solamente mencionado porque en él

---

<sup>34</sup> Los otros dos términos que precisa son los de “genuinidad” o “autenticidad” además de “peculiaridad”. La letra cursiva empleada en la cita no pertenece al original; sólo responde a la intención de subrayar el significado de “originalidad” que, aplicado a la filosofía, usa Salazar Bondy.



termina desembocando el problema de la originalidad de la filosofía en América, pero será analizado con posterioridad en el apartado correspondiente (Cap. VI).

En este momento es hora de volver hacia la cuestión de la relocalización epistémica del concepto de originalidad que Zea realiza de esta manera:

**“Ser original implica partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir ...la problemática que la realidad concreta plantea a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades. De allí la llamada universalidad de la filosofía, pese a que la misma se ha originado frente a los problemas que plantea una realidad concreta, original, entendiendo esto por el origen de que ha surgido” (Zea, 1969:33) “...Una filosofía original, no porque cree una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado” (ídem:34)<sup>35</sup>.**

De estas palabras del filósofo mejicano se puede concluir que, a diferencia de Salazar Bondy, aquí el rasgo fundamental de la comprensión del concepto de originalidad se desplaza hacia *la capacidad de adecuación a su propia situación* que posee la respuesta del sujeto, y por lo tanto, la *carencia de respuesta adecuada* se toma correlativamente como carencia de originalidad. El elemento positivo lo constituye el llamado a la reflexión, el análisis y la interpretación de la realidad, es decir, la vocación filosófica; siendo aquél mencionado rasgo de la adecuación de la respuesta el único posible de ser imitado, sin considerar el contenido de la respuesta dada. Es decir, ésta puede ser “la misma” en su contenido, lo que no invalida en absoluto su carácter de originalidad, si ella es una respuesta adecuada del sujeto a su interpretación de la realidad.

Para adelantarse a las casi seguras objeciones de que esta argumentación es una manera de “racionalizar” y justificar así lo que Salazar Bondy llama una “filosofía defectiva”, Zea va a sostener que la historia de las yuxtaposiciones, adopciones acríicas y diversas formas de adaptaciones críticas, selecciones o aplicaciones, que jalonan la historia del pensamiento filosófico americano, no son simples imitaciones, sino que ella es la historia de una respuesta cuya lógica y sentido corresponde desentrañar a una filosofía de la historia americana, a su vez construida desde una razón poscolonial / posoccidental. Ella es la que considerará la cuestión de la adecuación de la respuesta a la situación del sujeto que responde, y por ende, al problema de la originalidad y la autenticidad de la misma. Como puede verse, el estallido de sentido del término *original*, produce el mismo efecto con el de *imitación* y compromete asimismo la cuestión de la recepción del legado de la filosofía europeo-occidental en Latinoamérica.

### 2.2.2. La cuestión de la existencia de un sujeto americano

En el texto de 1968 Salazar Bondy afirma su vocación de filósofo al interrogarse sobre las razones por las cuales “...nuestra filosofía es una *mala copia* de la filosofía europea” (67),

<sup>35</sup> La letra cursiva no existe en el original y responde a la intención de señalar el significado de originalidad, que aplicado a la filosofía, usa Leopoldo Zea.

por las que “...creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria”(77). Dentro de la insuficiencia general del estudio de la historia y de la situación latinoamericana, la elaboración de su respuesta comienza con la apelación al rescate de un elemento que considera positivo, esto es, los conflictos históricos que no pueden quedar ajenos a la filosofía, al ser considerada ésta desde la situación social global. Así comienza Salazar Bondy a realizar en este momento una de las operaciones más definitorias de la Filosofía de la Liberación: la redefinición del concepto de filosofía desde la ambigüedad de la función de mostrar ocultando, incluyendo en ella el concepto de ideología. En este sentido la filosofía es

***“...la racionalidad conciente en su forma más exigente ...el intento de hacer inteligible el mundo y la vida...(81) ...es también ...la concepción que expresa el modo como las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentran instaladas”(80).***

En esta alusión al *modo de reaccionar* está introduciendo la posibilidad de los novedosos rasgos, no siempre concientes, de la ambigüedad y la carencia de autenticidad en el impoluto campo de la filosofía; ya que, tanto el filósofo como su filosofía no están exentos del problema de “hacerse ideas de sí mismo”, de hacerse ilusiones que no corresponden a la realidad de lo que son. Esta situación es lo que el filósofo peruano llama “conciencia mixtificada” que, sin embargo, es portadora de un rasgo de verdad: la filosofía inauténtica oculta el ser que las asume pero, al mismo tiempo, deja al desnudo su carencia de plenitud y originalidad. Y esto ocurre porque

***“... Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas, una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ellas darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su no adecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales ...(1968:81-82), “...los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico (ídem:83) ...vivimos en el nivel conciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia; ...un caso muy significativo de esta inautenticidad y de este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana ...que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos”(ídem:84).***

La argumentación es rematada mostrando claramente la inserción del filósofo peruano dentro de los marcos teóricos del marxismo (tanto en este texto como mucho más rotundamente en las Jornadas de 1973 (1974:5-9), cuando señala como única causa de esta situación a las condiciones infraestructurales de dominación y dependencia económica y política, que hace que la cultura sea afectada de todas maneras, que ella sea la portadora de un carácter defectivo, limitado y de debilidad, en una palabra, que sea una “cultura de dominación” como correlato de una idéntica situación. En este paso de la economía y la política a la cultura en su totalidad, queda comprometida también la filosofía de una manera crucial al considerarla como la cima o el foco de la conciencia, y la interrogación que sigue se presenta de manera inmediata: ¿cómo es posible un sujeto capaz del ejercicio de la reflexión filosófica en las condiciones descriptas?

Salazar Bondy no va a llegar a la determinista negación de su existencia, es decir, si

---

no hay conciencia esclarecida entonces tampoco hay filosofía, sino que va a dejar un resquicio para su inserción, puesto que

**“...el hombre en ciertas circunstancias -no frecuentes ni previsibles- salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida ...que darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar ...una totalización del desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones ...cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto” (1968:88).**

Si tengo en cuenta las condiciones de producción de un texto para dilucidar a qué se está refiriendo concretamente con estas expresiones, entonces tengo que concluir que Salazar Bondy está poniendo frente a su mirada indagadora de filósofo la revolución que en ese momento encabeza el general Juan Velazco Alvarado, la cual resultó en el campo de la economía y la política en lo que luego se llamó “el modelo peruano”, como un programa para la cancelación del subdesarrollo en que ese país estaba sumido. Esas pueden ser las circunstancias no frecuentes y las nuevas formas de vida a las que alude, que le permiten pensar que la filosofía puede ser “la mensajera del alba”, que ella puede volverse auténtica formando parte de la superación de la negatividad, “...al convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y de promover el proceso superador de esta condición” (*idem*:89).

Al dejar establecida de esta manera la relación entre filosofía y cultura, en este caso, una cultura marcada por las características de la dependencia y la dominación, queda igualmente consolidada la relación de la filosofía con la política, y ambas relaciones dejan al descubierto la tarea que ante sí tiene el filósofo latinoamericano, que comprende dos momentos. El primero tiene a su cargo analizar la génesis de los prejuicios de inferioridad y las valoraciones impuestas a fin de cancelar las causas de su propia enajenación, ya que la filosofía futura no puede construirse a imagen de las concepciones que surgen de los centros de poder, sino siguiendo la realidad histórica de los países de la región, y como un medio para desterrar la condición de subdesarrollados y dependientes que ellos ostentan. Ella no debe ser tampoco una filosofía *práctica* o *aplicada*, sino un pensar rigurosamente teórico, ya que “...también la filosofía, incluso como teoría, no es neutral en el modo de indiferente a la vida y debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos, para ser adecuada a su esencia y fines” (*idem*:92).

También Leopoldo Zea va a partir de lo histórico para plantearse las relaciones aludidas entre la filosofía, la cultura y la política, de una manera en que los ítems se vuelven casi inescindibles e involucran conjuntamente los pares categoriales ya analizados de originalidad - autenticidad e imitación - inautenticidad. Zea no va a negar a lo largo de todo su texto que la filosofía americana se ha instituido y con-formado con y a partir de la tradición de la filosofía europea-occidental, y es precisamente en este largo proceso de “imitación” que el filosofar en América ha adquirido el carácter de “inauténtico”. Para ser distinto de lo que era, es decir, un colonizado territorial y culturalmente, el hombre americano se impuso a sí mismo simplemente una larga serie de adopciones y adaptaciones más o menos críticas de la cultura que le había sido

impuesta. En sus grandes rasgos, la historia de la filosofía se le presenta al filósofo mejicano como la historia de las propuestas de un determinado orden socio-político, y en ese sentido sostiene, por ejemplo, que la metafísica de Platón y Aristóteles culmina en un ideal de república, de igual manera como los medievales van a justificar el poder eclesiástico radicándolo por encima del orden humano, cómo la modernidad, desde Descartes hasta Hegel, también propondrá nuevos órdenes sociales cuestionando los fundamentos de los anteriores, y más cerca en el tiempo harán lo mismo, entre otros, Marx y Comte. La historia de la filosofía occidental se resuelve, para Zea, en una larga disputa entre cuestionamientos y propuestas, donde cada línea de pensamiento aparece como la expresión pública, es decir, política, de una determinada sectorización social.

Exactamente en el mismo sentido ha operado la filosofía en América, desde la Escolástica medieval impuesta en las primeras universidades todavía dentro del orden colonial, hasta un liberalismo democrático de corte pragmatista, pasando por el iluminismo, el positivismo, el espiritualismo, en fin, todas las propuestas que van manifestando las objeciones a un orden establecido como status quo y teniendo como objetivo la sustitución de ese orden por otro. Así piensa a la filosofía y ello no le produce ningún escándalo, por lo contrario y para decirlo en pocas palabras: la filosofía en Occidente siempre estuvo relacionada con el ámbito de lo político, pero esa relación nunca se hizo expresa, porque ello implicaba contaminar el quehacer libre de impurezas e intereses mundanos que supone todo filósofo cabal. Esta es la diferencia fundamental que ve entre la tradición de la filosofía europea y una emergente filosofía americana. Dicha diferencia no radica en que esta última filosofía establezca una entrañable relación con lo político, ya que eso no es lo nuevo, eso la hace más semejante todavía a la filosofía europea, es más aún, la hace ser filosofía como ella; en cambio, la novedad consiste en la expresión manifiesta de esta relación, a partir de la decisión de hacer filosofía teniendo como horizonte de comprensión a su propio horizonte cultural, el cual implica una larga historia dialéctica de dominación y resistencia.

En consecuencia, al alejarse del ideal aristotélico de filosofía desinteresada, como un saber por saber, como un fin en sí, e introducir en su praxis la cuestión del objetivo de la misma, se interna en el campo de lo ideológico y la piensa como un saber comprometido con la realidad y la situación del sujeto que filosofa. En este sentido puede leerse la siguiente afirmación donde Zea realiza un giro que, parafraseando a Roberto Fernández Retamar<sup>36</sup> podría calificar de “calibanesco”:

***“Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial del hecho de que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política. Y, al ser consciente, sabe que ha hecho de esas filosofías lo que en realidad son, instrumentos. Parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que les es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado. Por ello el europeo u occidental verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como ‘malas copias’, como ‘infames y absurdas imitaciones’” (Zea, 1969:43).***

---

<sup>36</sup> Fernández Retamar Roberto. *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. La Pléyade. Bs.As. 1973.

Lo dicho lo va a llevar a la afirmación de que la filosofía americana radica su originalidad y autenticidad en la asimilación de la enseñanza que está en el espíritu mismo de la filosofía europea, esto es, considerar el filosofar como un instrumento y expresar públicamente este carácter. Aquí se vuelve importante recordar que para Zea, el rasgo más propiamente definiente de la tarea filosófica consiste en enfrentar racionalmente los problemas que plantea la realidad y buscar soluciones adecuadas para ella. Pero el concepto de adecuación lleva implícita la pregunta por la finalidad de la misma (adecuación a algo o para algo), y por este camino vuelve Zea a acercarse a filosofía e ideología, porque aunque a la filosofía le cabe perfectamente todo el rigor metodológico que impida las “disquisiciones extravagantes”, sin embargo es necesario

**“... pensar bien, pero pensar para algo ...hacer de lo instrumental un fin en sí, el fin de toda posible filosofía equivale a eliminar de la historia de la misma todo lo que no responda a las normas de esa supuesta filosofía estricta” (ídem:70)**

**“...(porque) no está reñido el saber hacer bien las cosas con el saber por qué y para qué se hacen” (ídem:74).**

¿Para qué se hace filosofía en Latinoamérica? Según Zea, exactamente para lo mismo que se hizo y se hace filosofía siempre, esto es, para establecer el *nomos*, la ley, el orden. Esta finalidad de la filosofía, este “para algo” puesto en primerísimo lugar, hace plausible responder la pregunta formulada haciendo referencia a la tópica histórica, política, ética, antropológica y económica del subcontinente, y por sobre todo, al sujeto que reflexiona sobre ella, el cual lleva adelante desde mediados del siglo veinte, una formidable operación de inversión de la tradición filosófica heredada, radicando en ella su originalidad. Al no considerarse diferente (ni superior, ni inferior) sino un par de cualquier otro hombre sobre la tierra y, sobre todo, del modelo humano impuesto por el proceso de occidentalización de la filosofía, iniciada en los albores de la modernidad y que llega a América juntamente con los conquistadores, el sujeto americano hace su ingreso en la historia (aquella que Hegel había detenido en Europa) para hacerla, esta vez sí, enteramente universal.

La categoría de *igualdad* utilizada para hacer la inversión no es en absoluto similar a la que manejó aquella filosofía americana que es enjuiciada por ambos autores en su discurso de construcción posoccidental, en donde funciona más como una aspiración o deseo que se expresa en una formulación de este tipo: “como no nos sentimos iguales sino diferentes, en tanto inferiores al modelo de hombre establecido, entonces lo imitamos para ser iguales”. Por el contrario, en el momento de producción de los textos en cuestión, la formulación ha adquirido la siguiente forma: “somos iguales porque somos igualmente hombres”.

Zea valora positivamente el trabajo realizado por Salazar Bondy como la primera mirada autoidentificatoria y objetivadora que el sujeto americano realiza sobre sí, aunque no concuerda con las conclusiones a las que él arriba. Centrándose en la ya analizada cuestión de la originalidad, el mejicano va a considerar que aquella mirada le muestra el aspecto positivo del trabajo del peruano, invirtiendo esta vez la carga de la prueba: la filosofía americana no es culpable de su enajenación, ya que en medio de ella fue capaz de encontrar sus propios caminos de originalidad; todo lo contrario, es la filosofía europeo-occidental la que debe hacer el mea culpa de la deshumanización a que ha

sometido a toda la humanidad que considera como no occidental. Esta inversión del pensamiento manifiesta dos ideas de hombre que entran en disputa, la del hombre occidental y la del no occidental, y que ahora es éste último

***“...el que se vuelve sobre sí mismo, sobre todo lo que ha sido y todo lo que quiere ser y saca a relucir su propia filosofía, en la que está, por supuesto, la filosofía occidental; pero no ya como modelo, como la única expresión posible de la filosofía, sino como una expresión más de lo que le ha hecho, de lo que le ha forjado” (ídem:137).***

Llegar a esta conclusión es lo que le permite hacer el rescate de la tradición y sostener que, por eso mismo, es imposible empezar desde cero como propone Salazar Bondy, sino todo lo contrario, se hace necesario contar en el haber con la conciencia de la propia subordinación y con las acciones emprendidas para terminar con ella, independientemente de su éxito. Y de esta manera vuelve nuevamente Zea a encontrarse con el tema de la autenticidad, esta vez no ya referida a la filosofía sino al hombre que la ejerce. El filósofo auténtico es el que debe enfrentarse a los problemas que la realidad desmitificada y desenmascarada le pone delante

***“...tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre. Naturalmente, dentro de estas soluciones estará la de una revolución (en franca respuesta a Salazar Bondy) que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre, pero ésta solo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada. La autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad” (ídem:153).***

La nueva filosofía latinoamericana, la que ya se anuncia como de liberación, incluso de sí misma en su formato anterior, tiene que poder rescatar en su positividad aquéllos intentos frustrados de encontrarse consigo misma, porque ellos son una parte innegable de su historia y deben oficiar como nuevos hitos de partida de un pensamiento más pleno. De lo contrario, si en su avance el filósofo americano va negando su pasado sin asumirlo, solamente conseguirá pasar de una inautenticidad a otra, y desperdiciará esta actual situación en la que mejor se han organizado las condiciones materiales y subjetivas de la sociedad a fin de lograr la concreción de una filosofía propia.

En la última página de su libro Zea hace una referencia a otro autor, en ese momento, y si se quiere, simbólicamente, un joven estudiante de filosofía <sup>37</sup>, para anunciar los nuevos tiempos que fungirán en la Filosofía de la Liberación, afirmando que existen “...otros enfoques tratando de dar pasos que no dieron sus antecesores ...otra actitud, al parecer supuestamente menos teórica, enfocada hacia una acción más eficaz que logre lo que las pasadas filosofías proyectaron, sin lograr su realización” (ídem:159).

Para finalizar este punto considero importante señalar que, mas allá de las posiciones encontradas en algunos aspectos entre los dos filósofos en disputa, ambos autores se ubican en el mismo espacio epistémico de la filosofía, es decir, en el de un discurso interpretativo y capaz de otorgar un sentido o de articular la diversidad de ellos

---

<sup>37</sup> Cita a Campuzano Felipe. “Hacia una perspectiva acerca del sentido actual de la filosofía en Méjico” en *Deslinde*. N° 2-3. Méjico. 1969.

---

que pueden atravesar una determinada formación cultural, ya sea en forma sucesiva y / o simultánea. La disputa Salazar Bondy - Zea es una polémica sobre la preeminencia de uno de ellos para leer el pasado y, sobre todo, el presente de la filosofía en América Latina, ya que coloca en el centro mismo de la cuestión el problema de la existencia de un sujeto americano y su praxis filosófica en relación con el legado de la filosofía de tradición europeo-occidental. En esta relación es donde fundamentalmente radica la importancia de la discusión, porque es ella la que hace visible a la filosofía latinoamericana como un deslizamiento crítico de aquélla tradición.

### 3- Las críticas a la filosofía de la liberación

---

Para circunscribir el tema, en este apartado tomaré solamente las críticas que sobre la filosofía de la liberación han realizado algunos filósofos argentinos, considerando principalmente tres aspectos para establecer este recorte. El primero, Argentina como el lugar de origen de esta perspectiva filosófica que luego se amplía hacia otros países; en segundo lugar, pienso que la filiación cronológica de los textos cubre un espectro suficientemente amplio de la perspectiva temporal, y finalmente, que ellas sintetizan bien el núcleo las principales críticas de que ha sido objeto la Filosofía de la Liberación.

La primera de ellas se encuentra en la ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía en Caracas, Venezuela, que presenta el argentino Horacio Cerutti Gulberg, uno de los integrantes más representativos dentro del sector crítico del populismo y del subsector problematizador. Tiene una perspectiva temporal casi nula ya que data de 1977 y se corresponde con el exilio de su autor. La crítica pasa fundamentalmente por señalar, por un lado, cuáles son los equívocos más difundidos en la circulación de la Filosofía de la Liberación, a los que trata de superar, y por el otro, por dejar sentado cuáles son los aspectos que ella dejó abiertos y que deben ser retomados. Entre ellos menciona las críticas al pensamiento cristiano, al historicismo, al marxismo y al freudismo, como instrumentos apropiados para conseguir la liberación. Intenta despegar la perspectiva liberacionista de la tacha de puro academicismo con que se la había señalado, y en ese sentido sostiene que una tarea importante a ser retomada es "...advertir que antes, durante y después de la eclosión misma de esta filosofía, otro tipo de reflexión se desarrollaba ya en el Continente. Una reflexión que no necesita justificarse como no - academicismo porque se gesta y se desarrolla más allá de su posible visión académica" (1979:192).

La segunda crítica que data de los comienzos de la década de los noventa, es un muestrario de las carencias y malentendidos que se le adjudicaron a la Filosofía de la Liberación, iluminada esta vez desde el giro conceptual que implica la renovada recepción de Nietzsche, desprendida de la ya clásica interpretación heideggeriana que lo ve como la culminación del espíritu de la modernidad. Según afirma su autor, el filósofo Silvio Maresca (1992), la Filosofía de la Liberación cae en algunas grandes confusiones que la llevan a persistir y reinsertarse en ciertos puntos de vista, típicamente modernos, aquéllos mismos de los que en especial quería alejarse y condenar por universalizantes e impositivos. Precisamente la primera confusión se da sobre el tema de la universalidad que la Filosofía de la Liberación cuestiona severamente, cayendo en algunas groseras

simplificaciones, sin terminar de desprenderse completamente de una especie de “espíritu” universalista que la atraviesa, determinado sobre todo por el “lugar del hablante” que localiza en la academia universitaria. Según Maresca, esta situación y perfil de enunciación lleva a los filósofos de la liberación a confundir el universalismo que opera como el horizonte ontológico esencial en que se mueve acríticamente la filosofía de tradición europeo-occidental y “el universalismo academicista de las universidades latinoamericanas”, donde se presenta a aquélla tradición como absolutamente separada de toda situacionalidad.

Otro aspecto abordado en esta crítica son los rasgos de negatividad y de confrontación que se manifiestan en las posiciones de algunos filósofos de la corriente, refiriéndose especialmente en este caso a Enrique Dussel, que colocan a su pensamiento como un pensar de la negatividad, como un pensar que los ubica en una exterioridad que niega la totalidad y que los confronta con ésta “...sin sospechar siquiera que centrarse en ella condena a permanecer dentro del círculo de la universalidad controvertida ...”(1992:12).

Si bien privilegia otros ángulos, la filósofa Cristina Reigadas elabora una crítica que está en consonancia con la anterior, atribuyendo a la Filosofía de la Liberación algunos caracteres de la misma modernidad que trataba de destruir, aunque sin dejar de reconocerle algunos importantes logros. Entre estos últimos menciona, por cierto, la crítica al paradigma de la modernidad occidental que conlleva una condena al “eurológismo” y el desafío al canon filosófico tradicional; las críticas al sujeto moderno y la resemantización de lo universal; el compromiso del filósofo con la realidad; la defensa de la diversidad cultural, con la consecuente revalorización de la cultura popular y del discurso de la cotidianidad. Por éstas y otras razones afirma que

***“...la filosofía de la liberación fue un hecho maldito en el discurso de la filosofía académica latinoamericana y que nunca gozó de predicamento y prestigio el pensamiento de la singularidad y de la diferencia en nuestras Facultades de Filosofía, que difícilmente toleraban los discursos disidentes con la interpretación normalizada de la (verdadera) tradición y sus sacrosantas normas: primero el ser, segundo las esencias, tercero la unidad, cuarto lo universal abstracto, etc. ...”(2000:59).***

Sin embargo, también va a considerar que toda la perspectiva de la liberación no logra remontarse fuera del horizonte que critica y recae en la universalización del sujeto, en una totalización de la historia, en una geocultura nacionalista de territorialización casi imperial y chauvinista, además de un utopismo mesiánico al mejor estilo de la narrativa moderna.

Frente a estas posturas quiero sostener que la Filosofía de la Liberación perteneció al momento más fuerte de la inculturación de la filosofía latinoamericana (ver Cap. I), y desde esa matriz elaboró una respuesta adecuada a su lectura de una realidad signada, entre otros tantos nuevos procesos políticos y sociales, por la partición bipolar del mundo durante la guerra fría, las experiencias revolucionarias china y cubana, la cultura popular como voluntad política de transformación y los movimientos nacionalistas de liberación. En este sentido considero que Maresca se equivoca al pensar que hacia 1980 hay un desplazamiento del lugar del hablante desde la universidad a la “filosófica”, término que



---

en su artículo queda sin ser explicitado. A partir de la elaboración científica y filosófica de la realidad, las universidades en general son ámbitos de lucha política (en absoluto partidaria), que se manifiesta en el poder del discurso para conformarla, otorgarle sentido y, sobre todo, ocupar el espacio de la circulación. Pienso que, tanto Reigadas como Maresca, están leyendo a los filósofos de la liberación exclusivamente desde el horizonte de la posmodernidad, con su carga de particularismos, diferencias y fragmentaciones varias, con el reemplazo de la liberación por la libertad, con la pretensión de superación de las dicotomías “modernas” y con la lógica dominante de la singularidad y de la afirmación de sí, entre sus rasgos más difundidos. La posmodernidad, que recién ingresa en la Argentina hacia mediados de la década del ochenta, a partir de la recuperación de la vida democrática, es la clave de lectura desde la cual ven a la Filosofía de la Liberación, sin ninguna duda desde ahí, asentada en las categorías de negación, confrontación, totalidad y utopismo. La inadecuación para mirar este momento del pasado de la perspectiva posmoderna que está presente en ambos filósofos, los hace caer en un vicio de anacronismo y en la incapacidad de ver que la Filosofía de la Liberación se sitúa no en la simple y confrontativa diferencia con el otro (en este caso el proceso de occidentalización moderno), sino que, si hay resistencia es desde la lectura de su espacio y su tiempo mediada por una diferencia colonial epistémica.

Desde la ineludibilidad del a priori histórico en el que siempre nos encontramos los seres humanos cuando pensamos (recordemos de paso que los dioses no hacen filosofía), una crítica de la razón moderna como la que inicia la Filosofía de la Liberación no puede partir de otro lado que no sea de la misma modernidad, de lo cual no se deduce que se quede en ella, y sobre todo, que piense *desde* sus parámetros y categorías. La necesidad de identificar un sujeto latinoamericano que sea un constructor de su propia historia para sacudirse las marcas identitarias impuestas, el imperativo de lanzarse hacia la meta de una liberación universal que realmente abarque a la totalidad de los hombres, la recuperación afirmativa de los territorios culturales colonizados, no puede llevar sino a la negación y la confrontación con el otro en aras de conseguir la afirmación de sí. Pero ésta última difiere fundamentalmente de la forma de afirmación de la modernidad, ya que acá no se trata de afirmarse *en contra de* otro, sino *frente a sí mismo*, en su propia interioridad, con el doble objetivo de comenzar el proceso de autorreconocimiento, cancelando la colonización de su imaginario y manifestándose entonces, no sólo *frente a* un otro al que se considera superior o inferior, sino haciéndolo desde una paridad constitutiva.

Si se concede que la propuesta de la Filosofía de la Liberación no escapa al horizonte histórico de la modernidad con el que debate, de esta premisa no puede concluirse entonces que ella tiene una relación de pertenencia y de inclusión con aquella *misma* modernidad. Sólo por poner un par de ejemplos, afirmar esto sería el equivalente de considerar a Santo Tomás un simple seguidor de Aristóteles o a Kant un racionalista o un empirista, en el sentido más clásico de los términos. Las condiciones de producción textual que se dan en América, desde los finales de la década de los sesenta, se erigen en el punto de partida de estos filósofos para la elaboración de una crítica contramoderna acorde a esos tiempos, no fuera de ellos; en consecuencia, y entre otras cosas, la carga de “utopismo mesiánico” que soporta, aparece como una característica constitutiva, que

implica un defecto sólo para quienes miran con los anteojos de la crítica posmoderna, elaborada desde otra localización epistémica que, por responder a ella, necesita declarar la muerte de las utopías.

## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO IV. EL PROYECTO Y METODO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

#### 1.- De la conciencia de la dependencia hacia la liberación

---

En este capítulo me propongo mostrar la manera en que el filósofo argentino Enrique Dussel procede a la construcción de un nuevo lugar de enunciación, en los inicios del camino hacia la teorización posoccidental en América Latina, en el marco del discurso de la Filosofía de la Liberación. En él pretendo mostrar el paso desde una mera descriptiva hacia la explicitación de las razones del modo de hacer filosofía en nuestros países, usando para ello la objetivación del propio discurso filosófico latinoamericano. Como esta dimensión explicativa aparece con mucha fuerza en los filósofos de la liberación en general, cualquiera sea el sector o subsector al que pertenezca, la considero una de sus especificidades más relevantes, ya presente en el mismo punto de partida marcado por el peruano Augusto Salazar Bondy con su texto de 1968.

##### 1.1. Enrique Dussel: de la fenomenología hermenéutica a la filosofía de la

### liberación

En la biografía intelectual de Dussel - como en la de todo pensador - hay hombres, situaciones y fechas claves que van marcando rumbos, fracturas y pliegues teóricos y que van constituyendo, por eso mismo, espacios decisivos en la totalidad de su obra. En el caso de este filósofo argentino se pueden mencionar a Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas entre los primeros; Mendoza (Argentina), Europa, Israel, 1969 y 1975 entre los segundos, según puede deducirse del interesante recorrido autobiográfico que aparece en el homenaje a Juan Carlos Scannone, compañero en la ruta de la Filosofía de la Liberación. (Dussel, 1991).

En el año 1962, en Francia, Dussel escribe *El humanismo helénico* como crítica filosófica hermenéutica, con elementos antropológicos (dualismo cuerpo-alma), ontológicos (monismo del ser) y éticos (soledad de la contemplación) de los pueblos indoeuropeos, que ya lleva el objetivo expreso de "...tratar adecuadamente el mundo prefilosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones" (1991:31, nota25). Este texto fue editado por Eudeba (Ed. Universitaria de Buenos Aires) en el año 1975, cuando su autor iniciaba el camino del exilio inmediatamente antes del golpe militar de 1976, lo que llevó a que pudiera exhibirse en las librerías recién en el año 1984, ya recuperada la democracia y en el noveno año de su exilio. En 1964 inicia, esta vez en Israel, la escritura de *El humanismo semita*, que fue editado también por Eudeba en 1969, donde muestra la antropología unitaria de la *basar* (término traducido por el autor como encarnadura) hebrea, la metafísica creacionista y la ética del compromiso con la justicia como su *núcleo ético-mítico*, este último concepto tomado de Paul Ricoeur para ser posteriormente aplicado a la cultura latinoamericana. Dicho concepto, que alude a la estructuración profunda de los contenidos intencionales de un grupo, insertados en la historia de la filosofía y de la cultura, comienza a perfilarse para Dussel como operativo para un proyecto filosófico político generacional, el cual pone en marcha mediante recorridos de revisión histórica. Dichos recorridos los realiza siguiendo la hermenéutica cultural de Ricoeur, e inspirado por la obra del mejicano Leopoldo Zea, a quien agradece haberle mostrado la exclusión de América de la historia universal<sup>38</sup>.

En 1968 nuevamente en Mendoza escribe *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, publicado en 1974, donde revisa el periplo cristiano desde la reconquista española hasta la conquista de América, completando de esta manera su mirada sobre la cuestión del choque entre las diversidades culturales, la ceguera frente a las diferencias y la resultante experiencia de lucha, destrucción y dominación que suele generalmente acompañarlo. Este problema del contacto entre culturas asimétricas comienza a señalarle

<sup>38</sup> "Iberoamérica en la historia universal" en *Revista de Occidente* N°25. Madrid. 1965 (85-95); "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal", conferencia dictada a su regreso a Argentina en 1966, publicada luego con el título "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional" en *Cuyo* N°4. Mendoza. 1968 (7-40) y en los apartados 31 y 32 de *Método para una filosofía de la liberación*. Ob.cit.1974 (205-229); "La civilización y su núcleo ético-mítico" en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Estela. Barcelona.1967; *América Latina en la historia universal*. Universidad Nac.de Resistencia. 1967; "¿Tiene el ser latinoamericano pasado y futuro?" en *América Latina. Dependencia y Liberación*. García Cambeiro. Bs.As. 1974.

los límites del pensamiento de Ricoeur, donde no encuentra respuestas para el mismo y empieza a marcar un giro fuerte en las reflexiones de Dussel.

Siguiendo a la ontología heideggeriana, en el año 1969, dicta un curso de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo, que luego fue publicado con el título de *Para una historia de la des-trucción de la ética* en 1970<sup>39</sup> y 1972<sup>40</sup>, donde desarrolla una ética ontológica como el inicio del camino hacia *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>41</sup>, en cuyo primer tomo queda incorporada. Toma de Heidegger la crítica a la subjetividad como fundamento del mundo desde la autoevidencia de la conciencia: la analítica existencial muestra que el ser-en-el-mundo está siempre ya dado y que es anterior a toda toma de conciencia. Sin embargo, lo que considera una insuficiencia antropológica en Heidegger lo hace mirar hacia otro lado. Como resultado de esa búsqueda, en el tercer capítulo de este primer tomo, cuyo título es *La exterioridad meta-física del Otro*, ingresa a su obra Emmanuel Lévinas.

Encuentra que la experiencia fundante de América es la de una subjetividad que se instituye como dominada por otro en diversos planos, ya sea mundial, regional, nacional o personal. Esta experiencia de sometimiento, que tiene consecuencias ontológicas, antropológicas y éticas, le obstruye o directamente le impide al americano la afirmación de sí mismo en cuanto sujeto. Por eso se vuelve necesario ubicarse antes que ella, con anterioridad al origen de la dominación, en el lugar donde Dussel encuentra un llamado humano, una interpelación originaria a la que hay que responder desde una conciencia ética, la cual, al ser considerada a priori con respecto a la reflexión, es distinta de la conciencia moral refleja.

El concepto de *El Otro*, diverso de la alteridad en el sentido hegeliano, ha irrumpido de la mano de Lévinas y es asimilado a América como el Pobre, como el Despojado de Sí Mismo, el que espera un acto de justicia como respuesta para recuperarlo y recuperarse. La búsqueda de esta respuesta va a elaborar toda la crítica dusseliana a la filosofía de tradición occidental, en cuanto ésta parte del sí mismo ya constituido, un sí mismo del que América fue despojada y, en razón de ello, ha salido a buscar. En la ontología heideggeriana, por ejemplo, la estructura fundamental del Dasein es ser un ser-en-el-mundo, allí es también un Mitsein; en Dussel en cambio, el otro hombre está antes que el mundo, la socialidad estructura al mundo, el cual se constituye por la relación interhumana y es esta anterioridad del otro que interpela lo que abre la posibilidad de la afirmación de sí. La revisión de los aportes de Schelling, Feuerbach, Marx y Sartre, también pertenecen a este momento.

Sin embargo, Dussel va a considerar que desde la irrupción del otro sólo como interpelación y reclamo de justicia no puede completarse un proyecto de liberación,

<sup>39</sup> En *Universidad* N°80. Santa Fe. 1970 (163-328)

<sup>40</sup> Con el título de *La dialéctica hegeliana*. Ser y Tiempo. Mendoza. 1972.

<sup>41</sup> *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Siglo XXI. Bs.As. 1973; *Filosofía ética de la liberación*. Vol. III. Méjico. Edicol. 1977, reeditado por Megápolis - La Aurora. Bs.As. 1988; Vol. IV. Univ. Santo Tomás. Bogotá. 1979; Vol. V. Univ. Santo Tomás. Bogotá. 1979.

entendido como una nueva totalidad analógica y abierta, y de esta manera encuentra también los límites de Lévinas y la necesidad de desarrollar lo que llama una nueva *arquitectónica*, desde la cual describe los diversos niveles de la praxis liberadora. Así aparecen la *erótica*, la *pedagógica* y la *política* latinoamericanas, donde queda afirmado el otro como tal, es decir, como otro *distinto* y no sólo *diferente* de lo mismo, a partir de la posibilidad de negar la negación dialéctica.

Dentro de esta sucinta biografía intelectual me interesa focalizar el análisis sobre la producción textual que específicamente pertenece al momento más vigoroso de la Filosofía de la Liberación, ya que éste implica una maduración de las afirmaciones del filósofo en relación con textos anteriores, sobre todo, con la trilogía conformada por *El humanismo helénico*, *El humanismo semita* y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Tomados como un conjunto muestran su finalidad crítica comparativa, que apunta al cuestionamiento de una visión unitaria de la historia, interpretada desde el concepto moderno de desarrollo y desde una mirada exclusivamente eurocéntrica.

Dentro de esa especificidad textual tomo en consideración la segunda edición del *Método para una filosofía de la liberación* editada por Sígueme, Salamanca, en el año 1974, sobre todo en razón de las apreciaciones que el mismo Dussel menciona en la *Introducción* a esa edición a fin de diferenciarla de la primera, en la que según sus propias palabras

**“...nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que ...hace imposible la ética de la liberación. En esta segunda (edición)... vamos volviéndonos sobre nuestro pasado y descubrimos la importancia de la generación inmediata poshegeliana y la novedad y genialidad de los grandes políticos de los pueblos de la periferia...” (Dussel, 1974:12).**

En estas pocas afirmaciones hay algunas referencias esenciales que funcionan como determinantes para elegir este texto y esta edición del mismo. En primer lugar, la mención a la ética en el doble sentido de disciplina filosófica tradicional y de un desplazamiento de límites marcado por el complemento “de la liberación”. Esta perspectiva de la ética aparece largamente explicitada en los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, escritos entre 1969 y 1975 y publicados en español entre 1973 y 1979. Los dos primeros tomos datan de 1973, son anteriores a la segunda edición del *Método para una filosofía de la liberación*, funcionan como su referencia inmediata y son profusamente mencionados por el autor en esta última obra. También ya aparecen en la *Introducción* a la segunda edición, tanto la revisión histórica centrada en un momento determinado de la historia de la filosofía, como la consideración de una periferia geocultural conformada desde una modernidad centrada en el Occidente y aludida desde el campo específicamente político.

### 1.2. La “novedad” americana

El nuevo lugar de enunciación que Dussel se va a ocupar de construir puede sintetizarse en su totalidad en estas dos palabras: HAY MUCHOS. Elabora toda su argumentación en contra de la afirmación fundante de la tradición filosófica occidental para sostener que NO TODAS LAS COSAS SON UNA, que EL SER NO ES IDENTICO AL PENSAR, que es la DIVERSIDAD y no la mismidad la que opera como fundamento de lo real. Considera que

esta característica de igualdad y mismidad del fundamento no es superado en las críticas que registra la historia de la filosofía en las obras de Fuerbach, Marx, Kierkegaard, Sartre y Heidegger, de manera que, para pensar a América como LO NUEVO, como LO OTRO de la mismidad impuesta por la mirada occidental, se desplaza hacia la tradición semítica, desplazamiento que no considera de ninguna manera azaroso o caprichoso, sino exigido por la misma institución histórica de nuestros países latinoamericanos. No está de más recordar que el término *occidental* no alude a determinaciones geográficas sino que opera como una categoría cultural de análisis.

Desde la *Introducción al Método ...*, Dussel ubica todo su texto en el comienzo de un camino que "...dista mucho de haberse recorrido ya que sólo lo estamos iniciando...", y como una colaboración de la filosofía con una sociología, economía y teología que se están reconstruyendo desde un ámbito de novedad y están aportando a la práctica política de la liberación. Sin dudar ubica a la filosofía en un lugar central y rector de las otras prácticas cuando afirma, por un lado, que "...nuestra colaboración de filósofo dará a dichas ciencias y a la praxis liberadora clara noticia de una meta-física, de una antropología que clarifique su método y sus compromisos" (*ídem:11*). Por otro lado, sostiene que ha podido ver en sus viajes por América cierta actitud apresurada de la juventud que los lleva a optar ideológicamente por posiciones que no pueden justificar filosóficamente. Con ambas afirmaciones Dussel queda cómodamente ubicado en el sector populista, según la clasificación de Cerutti Gulberg analizada en el Cap. III..

En lo que se refiere al objetivo del texto vale volver a la *Introducción* a la primera edición, donde es más explícito el aspecto metodológico que Dussel desea acentuar. Allí afirma la necesidad de

**"...reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad ...(que) para ser pensada exige un método ...que permitirá desentrañar la 'totalidad' y la 'alteridad' histórica como proceso que se está cumpliendo aunque no lo pensemos" (*ídem:14*). En la segunda edición reitera: "...este corto trabajo es sólo una lejana introducción a una lógica de la analogía ...se trata del inicio metodológico de lo que ya se llama entre nosotros, en América latina, una 'filosofía de la liberación'" (*ídem:12*).**

La reformulación categorial de la totalidad que emprende desde el punto de vista metodológico va constituyendo en su desarrollo el lugar novedoso, la "vista desde un punto", el "desde dónde" Dussel se instala para enunciar las representaciones americanas que elabora como una crítica a la modernidad, fundamentalmente centrada en la imposición de las categorías de totalidad y necesidad. Esta reformulación tiene dos momentos: el primero es una deconstrucción de la dialéctica como método en la historia de la filosofía occidental, como punto de partida para construir el segundo momento, pensado este último, como un espacio metodológico nuevo para la filosofía latinoamericana al que llama *analéctica*.

Reconoce en la dialéctica diversos niveles, donde la naturaleza y el acontecer histórico humano se manifiestan como los *dos primeros*. El *tercer nivel* es el método dialéctico propiamente dicho que, como ontología fundamental, es posterior a la dialéctica natural y la existencial, la cual se ocupa de pensar, explicar y fundar el ente, y que por eso, se instituye como el nivel inicial del filosofar. Este tercer momento contiene a su vez

dos aspectos: la negación de la seguridad cotidiana incluido su horizonte de obvedad, y a partir de este punto, el avance en la positividad de ir comprendiendo al ser como una manifestación del horizonte trascendental ontológico, que también aparece como un límite. Así piensa Dussel la historia de la dialéctica tal como se constituye en la filosofía occidental, desde Platón hasta Hegel, donde ser y pensar son lo mismo:

**“El método dialéctico es un proceso de totalización que engloba los momentos distinguidos (diferenciación conceptual) y que se relanza después de haberlos comprendido desde la unidad totalizadora, intotalizada siempre para la finitud, hacia una nueva totalidad ...el método del pensar dialéctico es sólo un momento de la realidad dialéctica” (ídem:202).**

El *cuarto nivel* es el de la analéctica, que deja al descubierto la dimensión humana en su total finitud, es una meta-física de la libertad que permite reinterpretar las ciencias (sobre todo la sociología, economía, historia), es un nivel que ontológica y metodológicamente queda encubierto por la dialéctica regida mediante la lógica de la totalidad y la necesidad. La historia reinterpretada analécticamente se convierte en *histórica* y da cuenta de la novedad que implica América Latina para el conjunto mundial de los diferentes pueblos. Esta novedad se hace patente en el des-cubrimiento del sentido histórico de dominación de una lógica dialéctica que, a su vez se identifica con una ontología entendida como totalidad cerrada a cualquier exterioridad, es decir, como una *totalidad totalizante*. Esta es la profunda novedad americana que Dussel va a establecer como la *diferencia colonial* desde la cual enuncia su discurso, y que será también una *diferencia colonial epistémica* que le permite des-cubrir los saberes que aquella lógica fue ocultando y distorsionando.

En la concepción dusserliana, una filosofía que se comprende a sí misma como *de la liberación*, no se conforma solamente con ver la historia, sino que completa su objetivo con la finalidad de ser un factor político activo por la interpretación que de ella hace. Esta declaración que aparece, entre otros tantos lugares, en las conclusiones del texto a analizar (198-229), lo colocan en la situación de compartir metas últimas con el sector crítico de la filosofía de la liberación, pasando por encima de la sectorización analizada en el Cap. III.

## 2- El nuevo lugar de enunciación: el método para una filosofía de la liberación

---

Recordemos que la tarea de deconstrucción de la dialéctica como método en la historia de la filosofía occidental es el primer momento con que inicia Dussel la reformulación y deconstrucción categorial de la totalidad, para des-cubrir una ontología, una antropología y una ética en donde rige absolutamente el principio que menciona como de “la mismidad totalizante de la dominación”. Esto lo colocará, en un segundo momento, en la dirección de una nueva ontología a partir de una ética de la liberación, con sus diversos niveles de concreción. Ambos movimientos son constitutivos del nuevo lugar de enunciación que construye Dussel, donde la *novedad* queda establecida como la diferencia epistémica desde la cual opera, tomando como punto de partida la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que nos acontece como *nuevo* en América Latina?

Antes de ingresar en el análisis de los momentos referidos, mencionaré brevemente,



---

a manera de recordatorio, los principales elementos que conforman e instituyen un nuevo lugar de enunciación (el ordenamiento en que aparecen no implica ninguna jerarquización de los mismos), según como quedó establecido en el capítulo II, en los puntos 3 y 4.1:

a) un *sujeto cuya conciencia de subalternación* lo lleva a realizar *operaciones de deconstrucción y descentramiento* de conceptos y conocimientos establecidos en dos espacios epistémicos: en los *centros de elaboración teórica* de aquéllos y en los *ámbitos de reproducción* de los mismos.

b) por estas operaciones se constituye en un sujeto en el cual persiste la necesidad de *localizar su enunciación*, explicitando el lugar geocultural desde donde la realiza, aún cuando pueda *no tener una plena coincidencia* efectiva con ella. En este caso la enunciación queda situada en los intersticios, en las fronteras, en las zonas de violencia o de fricción interdiscursivas, es decir, en la tensión entre *ser de* y *estar en* un lugar. Esto lleva el objetivo de *desarticular la creencia* internalizada por la división del trabajo intelectual, de que todo *espacio colonizado* queda reducido sólo a *culturas-objetos*, mientras que la *producción de teoría* le corresponde de manera exclusiva al *espacio colonizador*. La pretensión última de la localización es contribuir a la *descolonización del imaginario social*, empezando por el propio campo o disciplina.

c) el conjunto interactivo de todos los elementos que aparecen destacados en letra cursiva contribuyen a la constitución de una *nueva manera o estilo de pensar*, en el que se pueden señalar dos aspectos: uno negativo, de crítica y resistencia a lo establecido y otro positivo, de creación de (por lo menos) las condiciones de posibilidad de aquél.

d) el nuevo lugar de enunciación no es un mero lugar de síntesis, no se trata de negar, suprimir, superar o elevar, sino de una *rearticulación*, de una *re-uniión de todo lo que hay* desde su lugar de procedencia, desde otras voces, historias y memorias que no fueron consideradas como tales en el discurso dominante. Esto llevará a reorganizar, a reconfigurar, a resituar, a renominar, a desplazar *conceptos epistémicos* de ese discurso como, por ejemplo, los de razón, conocimiento, sujeto, objeto, etc., y *las prácticas* que les son concomitantes.

e) también implica una *política transdisciplinaria de investigación*, es decir, una descentralización epistemológica que no se conforme con la interdisciplina sino que ponga en cuestión los límites mismos de las disciplinas, que acepte la falibilidad y la *pluralidad de perspectiva*, que sea capaz de pensar desde varios marcos teóricos complementarios y consistentes entre sí, abandonando la certidumbre y afirmando las *similitudes en la diferencia*.

f) el nuevo lugar de enunciación puede ir *apareciendo conjuntamente* con la realización de todas estas actividades o a posteriori, como un *resultado* de ellas.

g) el conjunto de estas acciones de oposición y afirmación alternativas a las prácticas que devienen de las herencias coloniales, de formas de vivir y pensar apoyadas en políticas de locación étnica, histórica, lingüista, etc., van a constituir una *razón poscolonial*, la cual no borra ni niega el pasado, sino que despliega un *espacio intercultural de disputa* entre tradiciones diversas. En este sentido la razón poscolonial *no se piensa a sí misma como periferia* respecto de ningún centro.

h) hacer teoría de una herencia colonial es *una práctica académica* ligada a sujetos establecidos en regiones que fueron colonizadas, permanecen en ellas y, por lo tanto, portan una *sensibilidad de ubicación coincidente*, o bien se han trasladado a espacios de tradición colonizadora y han dislocado, pero no obturado su sensibilidad de ubicación.

i) el nuevo lugar de enunciación instala la reflexión en *el espacio entre* la academia y su exterior y en esto consiste específicamente la *diferencia colonial*, entendida como una *forma de mediación discursiva*, capaz de estructurar las subjetividades principales y secundarias que aparecen con la localización del discurso, además de organizar los conocimientos alrededor de esas identidades. En este último caso es ya una *diferencia colonial epistémica*.

### 2.1- La dialéctica: descentramiento y deconstrucción

Para comenzar con el primer momento de la deconstrucción (a) <sup>42</sup> Dussel repasa la historia de la filosofía que compone la tradición occidental, donde impera la categoría de totalidad cerrada o totalizante para la interpretación de lo real como el resultado de un proceso de nadiación o anonadamiento *del otro como otro* en esa totalidad, es decir, un proceso de subsunción y desaparición de la alteridad en la unidad, solamente por medio de una di-ferenciación de lo mismo. Esta es, dicha en pocas palabras, la historia del pensar en su recorrido para aprehender al ser, la historia de la dialéctica misma.

En la ya mencionada Introducción al *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel se refiere a la dialéctica

***“...como un método, un camino, un movimiento radical e introductorio a lo que las cosas son...”, e inmediatamente aparece la intención problemática cuando agrega “...pero, tantas serán las dialécticas cuantos sean los sentidos radicales del ser, ...por nuestra parte ...intentaremos una nueva formulación de la cuestión dialéctica para recuperar una ‘exterioridad’ despreciada ...”(1974:15).***

Si bien todas las dialécticas parten de un punto, de un factum determinado, la dirección que adquiera desde ese punto de partida todo el movimiento posterior, quedará resuelta por la concepción del sentido del ser, es decir, por una ontología. De esta manera, en la historia de la dialéctica también es posible distinguir dos grandes momentos de acuerdo a la dirección tomada por el movimiento. Por un lado, toda la filosofía que comprende las épocas antigua, griega y romana, y la medieval cristiana hasta la modernidad, parte del hecho cotidiano de la existencia de los entes para remontarse, hasta la verdad de los mismos, hasta el ser del ente o el ser en cuanto ser. Hay una afirmación momentáneamente positiva de esta facticidad que permite, desprendiéndose de ella en un movimiento hacia la exterioridad del sujeto, el develamiento del ser como lo verdadero.

El segundo momento en la historia de la filosofía occidental está marcado por la dirección opuesta del movimiento: desde el factum del hecho cotidiano hacia la interioridad e inmanencia del yo, hacia la conciencia como el lugar donde reside la verdad, considerando negativamente aquella facticidad justamente por ocultarlo. Ambas

---

<sup>42</sup> En adelante aparecerá entre paréntesis el ítem correspondiente al/los elemento/s del nuevo lugar de enunciación que Dussel va elaborando en su texto.

direcciones del movimiento operan y permanecen en el interior de la totalidad, en la unidad totalizante. Dussel se ocupa de mostrar esta permanencia, mediante una deconstrucción de la dialéctica como método en la filosofía occidental, como una primera tarea crítica, que llevará, posteriormente, a la exigencia de un nuevo pensar americano a fin de conseguir su descolonización mental. A dicha tarea están dedicados los dos primeros capítulos del Tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana* y los primeros cuatro del *Método para una filosofía de la liberación*.

### 2.1.1- La dialéctica como el acceso a la ciencia

Según Dussel la tarea metódica de la dialéctica aparece tanto en las más tempranas expresiones de la antigua filosofía griega como en sus momentos culminantes. Los llamados sofistas pensaron la dialéctica fundamentalmente como el ejercicio de la refutación con fines persuasivos, práctica que ve la luz juntamente con su posibilidad a partir del afianzamiento de la democracia restringida griega. En cambio, Platón deja de considerarla como el arte de saber interrogar y responder para pensarla como el supremo estadio en que el pensar alcanza su finalidad más propia, es decir, "...de imprimir al alma un movimiento que la eleve desde el día de las tinieblas hasta el día verdadero, hasta el ser, por el camino que habremos de llamar de la verdadera filosofía", sostiene Platón en *La República* (1977: 390), donde después de recorrer en forma ascendente los grados inferiores del conocimiento (aritmética, geometría, música, astronomía, etc.), formula la interrogación:

***"¿...no sabemos acaso que todos estos estudios son como un preludio de la melodía misma que es necesario aprender? ...quien se dedica a la dialéctica está en condiciones de alcanzar, sin el auxilio de los sentidos y mediante el uso de la razón, la esencia de cada cosa..."***, ***"...el método dialéctico es el único que, dejando de lado las hipótesis, se remonta hasta el principio mismo para consolidar sus conclusiones, sacando poco a poco los ojos del alma del grosero barro en que yacen sumergidos..."***, ***"...¿no te parece que la dialéctica es la coronación de todas las enseñanzas, que por encima de ella no debe colocarse ninguna otra, y que con ella termina la serie de todas las cosas que debemos aprender? (ídem:405-409).***

Plotino aparece como la síntesis cultural del pensamiento helénico romano, del hinduismo y del de Oriente medio en donde el Uno, la Unidad es el punto de partida descendente hacia la multiplicidad y también el punto de llegada, de ascensión de la pluralidad nuevamente hacia la unidad. Tampoco Plotino puede evadirse del círculo ya establecido de la identificación de lo múltiple con la negatividad y de la unidad con lo positivo, ya que la exigencia de la recuperación ascendente de la multiplicidad hacia la unidad está implicando que ésta se degrada en aquélla, que es una forma de no ser que, por eso, no puede pensarse.

En este apartado Dussel realiza un tratamiento más extenso de la cuestión de la dialéctica como método en Aristóteles. A pesar de no quedar dicho expresamente, considero que la razón de tal privilegio reside en la valoración fuertemente positiva que hace el filósofo griego del factum cotidiano como punto de partida para alcanzar la verdad del ser. Si bien ese rescate también existe en los demás, lo es de manera más puntual,

como un primer escalón que debe ser muy pronto abandonado. En cambio, Aristóteles no lo vería como una carga humana, como una especie de mal necesario del que los hombres no pueden prescindir, sino que se encarga de señalar su positividad metódica y, más aún, de mantenerlo en ese mismo carácter. La dialéctica aparece como el escalón imprescindible que posibilita el acceso a la ciencia y la filosofía, es un momento previo a la episteme propiamente dicha, que nunca debe ser abandonado y siempre revisitado, por lo cual Dussel basa su análisis en los *Tópicos* y no en la *Metafísica*. La dimensión refutativa (sofística) de la dialéctica es también estimada como parte de su finalidad última ya que, despejada la ambigüedad, también colabora con el advenimiento de la verdad.

Hay en Aristóteles una recuperación del mundo humano histórico y concreto porque es la cotidianidad, en la forma en que es comprendida existencialmente por el hombre no filósofo, puesto que son las opiniones sostenidas por todos los hombres, por el común de ellos, lo que opera como el punto de partida para comenzar el recorrido de la argumentación concluyente. Aristóteles piensa la dialéctica como un método argumentativo mediante el cual cualquier hombre, partiendo de premisas plausibles, está capacitado para elaborar una respuesta no contradictoria, ya sea afirmativa o negativa en relación a cualquier problema. A posteriori, recién llega la ciencia con su carga de premisas verdaderas, y es esta dimensión de anterioridad positiva de la dialéctica aristotélica con respecto a ella, lo que le permite a Dussel el rescate de la historicidad mundana y de las capacidades de todo hombre, y también un acercamiento del filósofo griego a la función de la comprensión existencial del ser-en-el-mundo de Heidegger y a la concepción del núcleo ético-mítico de Ricoeur.

La dialéctica cumple entonces en Aristóteles una función crítica que posibilita la apertura al ámbito de la episteme cuyos principios son axiomáticos, es decir, abre el último horizonte de comprensión del ente, no es todavía ciencia ni tampoco filosofía, es una función de discernimiento de aquello que es de lo que no es, que pone en cuestión la obviedad cotidiana aunque parta de ella. La dialéctica no demuestra nada, sino que, desde aquél cuestionamiento, muestra los principios de las ciencias, descubre la imposibilidad de la contradicción y supera la ambigüedad de un punto de partida que puede manifestarse como falso. Esta búsqueda de la verdad de lo real, separándola tanto de la contemplación ideal platónica como de la refutación sofística, es el aspecto que a Dussel le interesa subrayar porque

***“...la dialéctica es el camino para salir de la ingenuidad de la apariencia, salida que le es imposible a la ciencia por ser un modo de ser en el mundo, mundo que la ciencia no puede pensar refleja y metódicamente... como arte crítico de la interrogación problemática puede pensar al ámbito totalizado del mundo para destotalizarlo: la negación de la clausura es motricidad histórica” (Dussel, 1974:27).***

La comprensión existencial del mundo real, que incluye a la corporalidad sensible y al contexto histórico, y la apertura de las totalidades cerradas son destacados desde ya como dos elementos imprescindibles para la posterior constitución de la analéctica.

### 2.1.2. La dialéctica como el acceso a la conciencia

---

Para Dussel Hegel es la culminación del espíritu de una modernidad de carácter universalizante e impositiva, siendo éste el punto central de su crítica. La conciencia filosófica moderna va elaborando lentamente ese espacio desde la disputa de los universales y el nominalismo de Guillermo de Ockam, pasando por Descartes con su comienzo radical en la subjetividad individual, y también por Kant con la formulación del sujeto trascendental, por las posiciones idealistas del yo como sustancia infinita en Fichte y del yo absoluto de Schelling, hasta desembocar en el sistema hegeliano.

Cuando Descartes sale a la búsqueda de un fundamento indudable y lo encuentra en la sustancia pensante inicia el movimiento dialéctico hacia la inmanencia del yo y hacia una concepción de ser donde lo primero originario es el sujeto. En el *yo pienso* encuentra Descartes el fundamento cierto y evidente a partir del cual reconstruirá todo el resto de realidad sobre la cual ha ejercido la duda, empezando por la facticidad sensible, por aquella comprensión existencial de la cotidianidad que había sido el *factum* de partida de la ontología antigua y medieval, la cual es ahora rechazada como falsa y engañosa. El movimiento dialéctico cartesiano no asciende ni desciende, sino que se interna en la intimidad del yo para, una vez afirmado éste como “el lugar” de la verdad, recuperar a dios y al mundo pero sólo desde esta afirmación y en función de ella, es decir, no saliendo ya más de la inmanencia del sujeto.

Lanzado el hombre moderno a la tarea de reconstruir la mundanidad por el conocimiento, Descartes hace una primera localización de los elementos que pondrá en juego, mientras que la crítica kantiana a la razón revisa su operatoria para marcar sus límites, de manera que ella funciona como una introducción al conocimiento, como una preparación para recorrer luego “el seguro camino de la ciencia”. Después de la Lógica y de la Analítica Trascendental, el cuestionamiento a la facultad sintetizadora de la razón la realiza Kant en la Dialéctica Trascendental, donde le niega a ésta la capacidad de conocer las últimas síntesis totalizadoras a partir de sus contradicciones y paralogismos, mostrándole de esta manera sus límites. La razón vuelve a ser con Kant una serpiente que muerde su propia cola, puesto que su positividad consiste en mostrar su negatividad, “la lógica de la ilusión”, los propios excesos en los que es capaz de caer en su intención de conocer, fuera de la intuición sensible y la concepción categorial, las cosas como ellas son en sí mismas. Este es el camino crítico de la dialéctica trascendental que finalizará en el *yo pienso* kantiano el cual, a diferencia de Descartes, es punto de llegada y no de partida.

Con el sujeto trascendental Kant asegura el movimiento hacia la afirmación de la subjetividad, y Fichte construye el sistema de la ciencia a partir de ella, pensada desde un idealismo trascendental, como sujeto infinito e incondicionado, como el yo de cada hombre capaz de conocer las cosas en sí mismas, capaz de traspasar las determinaciones limitativas del ser (toda limitación es negación). Fichte da un paso adelante en el camino de absolutización de la subjetividad, colocando en el yo el primer principio indemostrable y arrasando el nómeno kantiano al fundar la consistencia de las cosas, el *no-yo*, en esta inmanencia del sujeto, en el yo, y que, por eso mismo, pueden aquéllas ser ahora conocidas. El yo se da a sí mismo y desde un acto propio de conciencia aparece toda la realidad del mundo, no solamente la objetualidad, y éste es el reino mismo y el reinado de la libertad.

Con Schelling el yo se absolutiza incorporando a la naturaleza sin conciencia, el universo absolutizado como autoconciencia se quiere y se produce a sí mismo, la exterioridad de las cosas con respecto al yo es sólo apariencia sin razón suficiente, el yo se sabe absoluto, se conoce a sí mismo no como su objeto más propio sino como el único posible, y al ser puro acto cognoscitivo es plenamente libre. Dussel considera que todo el movimiento dialéctico de acceso a la conciencia va llegando a sus últimas consecuencias cuando sostiene:

***“Para Descartes la cosa era sabida por o a través de la idea que está en el alma o cogito. Para Kant la ‘cosa en sí’ no es ya sabida, pero postulada, era tema de la ‘fe racional’. En Fichte la ‘cosa en sí’ desaparece como lo obrado por la conciencia o el yo. Sin embargo, en Fichte se da todavía un término antitético del yo dividido, el no-yo, que surge en el yo absoluto. Ese no-yo es como una leve exterioridad. En Schelling el mismo no-yo es engullido en el movimiento de la interioridad, porque siendo el yo el punto de partida, no necesita siquiera al no-yo para moverse dialécticamente: el yo conoce al yo y es la pura autoconciencia. De la cosa sabida en la idea de Descartes, se pasa a la cosa creída por Kant, de allí a su desaparición en un no-yo puramente antitético interior al yo, hasta su aniquilación aún como no-yo en la pura inmanencia del yo absoluto, que se conoce a sí mismo por autoconciencia” (Dussel, 1974:56).***

### **2.1.3- La dialéctica hegeliana**

El comienzo del siglo XIX va a enmarcar la llegada de Hegel a Jena, invitado por el mismo Schelling, iniciando desde allí el desarrollo de los problemas centrales en su pensamiento expuestos en la *Fenomenología de las ciencias del Espíritu* de 1807, en la *Ciencia de la lógica* de 1812-16, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, y en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Esbozo del Derecho Natural y la Ciencia del Estado* de 1821. Dussel estructura su mirada sobre la dialéctica en Hegel partiendo de las cuestiones que aparecen como fundamentales para el desarrollo de su proyecto en los tres primeros textos mencionados. Ellos son: el movimiento dialéctico en sí mismo, la escisión del todo, la superación de la escisión y la identificación de ser y pensar en el absoluto, como punto de partida y llegada de todo el movimiento.

#### **2.1.3.1- El movimiento dialéctico**

Consiste en una oposición diferenciante a la unidad y en la superación de tal oposición, pues aquello que se diferencia oponiéndose no puede quedarse en la mera diferenciación, no puede resistir la necesidad del movimiento hacia la superación de la misma, hacia la absorción de los contrarios en la unidad. A partir de la identificación de ser y pensar, la dialéctica en Hegel es considerada en un doble sentido: como movimiento de la conciencia y como movimiento del ser, de la totalidad del sistema de la realidad. En el primer aspecto es una especie de propedéutica filosófica, cuyo punto de partida es la conciencia natural (como en Aristóteles y en Kant) pero todavía no coincidente consigo misma, es la conciencia que pasa, desde la conciencia natural cotidiana a su supresión, desde la no verdad, a la verdad del pensar concreto y del saber absoluto, en una plena coincidencia de la conciencia consigo misma como su objeto. El

segundo aspecto del movimiento dialéctico se origina precisamente en aquél absoluto indeterminado, en la nada ontológica que se va diferenciando en la finitud de los entes por negación-limitación, mediante el operar del entendimiento, como el momento dialéctico propiamente dicho. Desde esta determinación entitativa deberá retornar necesariamente hacia la identidad de lo absoluto como idea, superando positivamente las oposiciones. Este es el momento especulativo del movimiento, donde el concepto se reconoce en los objetos como en un espejo, y el peso de esta tarea recaerá sobre la razón. En la "Introducción" a la *Ciencia de la Lógica* Hegel afirma: "Lo especulativo está en este momento dialéctico ...y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre" (Hegel, 1982:74). Tanto el primero como el segundo aspecto del movimiento dialéctico mencionados se identifican, porque el pensar, como conocimiento supremo, y el ser, como su objeto, son lo mismo.

### **2.1.3.2- La escisión del todo**

El pasaje de la conciencia a la autoconciencia, como camino recorrido tanto por la conciencia individual como por el proceso humano universal, que Hegel describe en la *Fenomenología del Espíritu*, es el primer comienzo que introduce a la conciencia en el ámbito de la totalidad, que es el de la verdad del ser todavía en sí mismo. "En la *Fenomenología del Espíritu* -dice el mismo Hegel- he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto* y tiene como su resultado el *concepto de la ciencia*" (idem, 1982:64). A partir de este primer comienzo y ya en la *Ciencia de la lógica*, se vuelve posible pensar una especie de recomienzo del movimiento, con la forma de un despliegue del concepto hacia fuera de sí mismo, iniciado desde la plena indeterminación, desde la identidad del ser y la nada. Este es el momento de las diferenciaciones y las determinaciones que el entendimiento puede realizar hasta el infinito (la mala infinitud); es la plurificación manifestante de los entes ex-sistentes, en una relación de exterioridad con respecto a la unidad originaria. Pero esta exterioridad es sólo aparente, pues no hay estrictamente un más allá del ser pensado como absoluto, el "afuera" de sí es solamente un desplegarse desde sí mismo que no puede ir más allá de sí, porque eso sería el no ser y el no ser no es ni puede pensarse. En la dialéctica hegeliana la alteridad del Otro no puede ser más que una di-diferenciación de lo Mismo, siendo éste el punto central de la crítica dusserliana.

### **2.1.3.3- La superación de la escisión**

La negación del absoluto es la determinación, la supresión de esa negación es superación, es elevación (Aufhebung) que retorna hacia lo primeramente negado, hacia esa unidad anterior a la diferenciación a la que los contrarios remiten, precisamente para poder ser tales.

***"La palabra aufheben tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se***

***saca algo de su inmediatez ...a fin de mantenerlo. De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado” (idem:138).***

Este movimiento de negación determinante no puede eludirse, aparece como necesario ya que él es el origen de la filosofía entendida como el pensar que sale a la búsqueda de la unidad originaria, momentáneamente “perdida”. Es por esto que el movimiento de la superación no se dirige a la escisión misma, porque ella es fuente de la vida que se nutre de la contraposición y mediante ella avanza, ella es:

***“Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico. La dialéctica, que ha sido considerada como una parte separada de la lógica ...obtiene de esta manera una posición por completo diferente” (Hegel,1982:73).***

La Aufhebung hegeliana lucha contra la absolutización de lo separado, contra la cristalización de los opuestos como tales, porque ello significa la muerte del devenir. El entendimiento como facultad inferior y óptica tiene que ser superado por la razón, porque detenerse en ese nivel implica quedarse en la contradicción y en el desconocimiento de las cosas, significa quedarse en Kant. En cambio, la crítica hegeliana a Fichte radica en detener el movimiento en el momento de la “exterioridad”, su idealismo subjetivo consiste en considerar a la determinación del yo, es decir, a un momento de la escisión, como un absoluto.

#### **2.1.3.4.- La identidad de ser y pensar**

El movimiento del pensar es el movimiento del ser, la realidad realiza el ejercicio dialéctico de ponerse, negarse y superarse en la negación de la negación. A esta identidad se llega mediante la superación racional de la escisión sujeto-objeto (el pensar-lo pensado) que ha producido el entendimiento, ya que el movimiento dialéctico exige la identificación de sujeto y objeto en el espíritu absoluto. Hegel propone volver a la “antigua metafísica” donde todas las cosas son una, de manera que lo que conocemos de las cosas por el pensar es lo que ellas tienen de verdad, porque el ser y el pensar son lo mismo. “Ella partía, en efecto, de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediatez, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas” (idem,1982:60). Al elevarse sobre las determinaciones que produce el entendimiento, la razón llega a la esencia de la cosa, a lo que ella es, aquello en lo que consiste, que es el pensarla, es el contenido mismo del pensar.

***“La ciencia pura presupone la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí en cuanto ésta es también el pensamiento puro” (idem:65).***

Sin embargo, Dussel considera nuevamente esta supresión de la oposición sujeto-objeto sólo como apariencia, porque ya en el momento de la separación, la negación-determinación ocurre al interior de una totalidad, la cual estrictamente, no



puede escindirse en una alteridad, no puede sino “desagregarse” de sí misma. Y esta consideración lo lleva a afirmar que:

**“El ‘yo pienso’ como individuo opuesto a un objeto es ahora englobado (desde y hacia) por la apercepción pura absolutizado como espíritu absoluto. La aparente superación de la subjetividad de Kant y sus sucesores viene a ser, así, la subjetivación más atrevida que jamás haya la filosofía expresado” (Dussel, 1974:91).**

### **2.1.3.5.- El todo como absoluto**

La totalidad originaria, que se manifiesta también como conciencia humana es, en última instancia y como punto de arribo del movimiento dialéctico, el absoluto como espíritu. El absoluto mismo es la identidad de lo que es idéntico y de lo que no lo es, porque el oponerse y el ser uno es al mismo tiempo en él. “*Este reino (del pensamiento puro) es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*” (Hegel, 1982:66). El absoluto sólo llega a conocerse mediante el despliegue de sí mismo, por mediación del espíritu humano en la historia universal. Pero el ser no puede quedarse en la diferenciación de la naturaleza y de la historia porque sería quedarse en la alienación de sí, de manera que la recuperación y el retorno a sí, ahora como para sí, es el inevitable recorrido de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. Sintetizando se podría afirmar que Ser, Pensar, Absoluto, Espíritu, Dios, son términos con univocidad de significación en Hegel, en cuyo despliegue aparecen otros, como naturaleza, hombre, libertad, conciencia, historia, conocimiento y filosofía.

El movimiento dialéctico en el que consisten el pensar y el ser supone, una vez superada la resistencia que ofrece la conciencia natural, un primer momento necesario de la oposición, el de la negatividad entendida como la operación de limitación determinante del entendimiento, luego, un segundo momento en donde aquella negatividad es nuevamente reabsorbida, también de manera necesaria, en la positividad de la subjetividad absoluta. Este momento especulativo operado por la razón consiste en la captación de la unidad de las determinaciones en su misma oposición, es la unidad en su más alto nivel de concreción, siendo este retorno a sí la función más propia y última de todo el movimiento dialéctico, el cual no reposa ni se detiene nunca y que Dussel sintetiza en el párrafo siguiente:

**“La dialéctica es el movimiento inmanente del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del factum de la experiencia cotidiana e in-volutivamente alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía descubre, por su parte, el movimiento inmanente de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia” (Dussel, 1974:114).**

El carácter involutivo del movimiento dialéctico, entendido en el sentido de un proceso de interioridad inmanentemente progresiva hacia la conciencia, está en abierta oposición a la trascendencia de la misma hacia la exterioridad del ser de las cosas, presente en la

filosofía antigua griega y romana y en la medieval cristiana. En la modernidad se ha operado un cambio radical en la interpretación significativa de lo real, ahora, el ser de las cosas, su esencia y verdad reside en la conciencia humana, espacio que va sufriendo un proceso de “expansión ontológica” hasta convertirse en la totalidad de lo que hay. Este proceso calificado por Dussel como de “divinización” de la subjetividad y cuya culminación se encuentra en Hegel, es señalado por nuestro filósofo como “lo más grave” que, como americanos, nos ha acontecido, porque de ninguna manera aquél proceso se agota en la progresiva ampliación de la categoría de totalidad, sino que además se fundamenta, sobre todo, en la impositiva presencia de la necesidad. Esto implica la consiguiente expulsión total de cualquier forma de contingencia introducida por la voluntad humana, por la deliberación y decisión libre de los hombres, ya que, necesariamente, todo sucede como tiene que ocurrir.

La culminación se da con Hegel puesto que, si bien la identificación de la subjetividad con el horizonte ontológico ya ha ocurrido en Schelling, es en cambio con aquél que termina de completarse por la inclusión expresa de la historia en el proceso. Cuando Dussel afirma que “...La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la ‘voluntad de poder’ todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón” (*ídem:114*), queda introducido el tema de América, como un espacio, prerreflexivo, es decir, todavía no pensable, porque es puro futuro, ella es sólo el porvenir, aquello de lo que el filósofo no puede ocuparse porque todavía es lo que no es, el no ser, en una palabra: lo irracional.

América ya no puede esperar que el movimiento dialéctico del espíritu hacia la libertad que se va desplegando en la historia llegue hasta ella, el movimiento se ha detenido en la Europa de la Revolución francesa y de la Reforma protestante, como modelos de libertad exterior e interior, y en consecuencia, es América la que tiene que “llegar” hasta Europa, tiene que alcanzarla y asemejarse a ella. De esta manera queda filosóficamente justificado todo el proceso de colonización imperial “occidentalizante”, que lleva a Dussel a buscar otro punto de apoyo para pensar América.

### **2.1.4. La dialéctica poshegeliana: intentos de superación de la totalidad**

Dussel dedica parte de su texto a mostrar que los filósofos que pertenecen a lo que denomina “generación poshegeliana”, intentan una superación de la totalidad cerrada y absolutamente abarcativa, pero sin lograrlo plenamente, ya que si bien todos ellos enuncian su crítica buscando una exterioridad que rompa la categoría de totalidad, aquélla va siendo nuevamente interiorizada en ésta, retomando así la misma historia de la ontología occidental que critican. Sin embargo, lo que para Dussel está en juego en la historización de la crítica poshegeliana no son estos intentos, fallidos según su opinión, sino una concepción de la realidad, una visión de ser que va incorporando progresivamente al espíritu absoluto, a la Idea pura hegeliana, elementos de la existencia concreta de los hombres y rescatando la cotidianidad para la filosofía. El camino crítico que Dussel recorre, desde el viejo Schelling a Sartre, contribuye a localizar su enunciación (*b*), rearticulando aquéllos elementos (la sensibilidad, la acción humana, la socialidad, etc.) que ya presentes en la historia de la filosofía (*d*), de manera tal que, podría afirmarse, durante todo ese recorrido nuestro filósofo va recuperando y

privilegiando un sentido fundamentalmente antropológico y ético, para instaurar desde en el mismo la filosofía latinoamericana de la liberación.

#### **2.1.4.1.**

En este intento Dussel deja de lado al Schelling del *Sistema del Idealismo Trascendental* para detenerse en el último Schelling, en el de la *Introducción en la Filosofía de la Mitología* y la *Introducción en la Filosofía de la Revelación*, aquél que inicia la crítica a la ontología panteísta hegeliana que identifica ser y pensar al quedarse en el nivel del concepto y la esencia como posibilidad, no como existencia real, aquél que se lanza a la construcción de una filosofía positiva que emerge desde la existencia, del acto positivo de ser algo, permitiendo distinguir la lógica de la ontología. La apertura de la totalidad cerrada queda posibilitada, según Dussel, al pensar a Dios no como idéntico al ser, sino como su señor, creador del mundo desde la nada, como lo que es primero pero que se muestra después, a posteriori en la revelación, porque respecto de Dios sólo podemos tener, a priori, un conocimiento a posteriori, puesto que la revelación remite al que revela. El camino de la crítica que se inicia con la recuperación de la historia de la simbología de los diversos pueblos, continúa con una filosofía de la religión, donde la revelación es considerada una fuente especial de conocimiento cuyo acceso es la fe, la cual posibilita el saber mejor fundado, absolutamente positivo porque es capaz de vencer toda duda<sup>43</sup>. Más allá del ser ontológicamente considerado, existe una real exterioridad, que se experimenta empíricamente, a posteriori, en el mito o en la revelación. Este Schelling es, según Dussel, el primer poshegeliano que critica a la pura contemplación teórica como una perfección para el hombre, considerándola en cambio, una acción estéril para la existencia humana histórica concreta. Para el proyecto dusseliano el problema consiste en que la alteridad en Schelling es el dios creador, el señor del ser, es decir, es una alteridad de carácter teológico.

#### **2.1.4.2**

Ludwig Feuerbach recupera la sensibilidad, el sentimiento y la voluntad que abren hacia la exterioridad del mundo y la socialidad con los otros, porque “la esencia del cristianismo” es encarnación, no espíritu puro. Niega la divinización de la razón descarnada y afirma la exterioridad de lo sensible respecto de ella y los condicionamientos materiales del conocer humano, ya que una “filosofía del futuro”<sup>44</sup> no debe responder a las exigencias de la filosofía ni debe ser el desarrollo de su historia, sino que solamente debe dar cuentas de las exigencias y del desarrollo de la humanidad. El materialismo de Feuerbach lleva a pensar la sensibilidad como superior a la razón en el acceso a la realidad del mundo exterior y al encuentro con los demás mediante el amor; ella no es solamente el comienzo de un camino donde quedará finalmente desechada, sino que es considerada como la constatación y la verificación última de la

<sup>43</sup> Dussel cita traduciendo directamente del alemán los tomos I a VI de *Werke, Münchner Jubiläumsdruck* M Schröter, Becksche V. München. 1959.

<sup>44</sup> Dussel toma los *Principios fundamentales de la Filosofía del Futuro* de 1843.

existencia de la realidad. De todos los seres sensibles hay uno privilegiado, donde la sensibilidad no es un fin sino que remite al ejercicio de la voluntad y del amor para salir de su finitud y limitación. Pero justamente desde aquí la marcha dialéctica hacia la exterioridad vuelve a cerrarse en la humanidad como una nueva totalidad "...porque al fin 'la verdad es la totalidad de la vida y la esencia humana'<sup>45</sup>, es decir, la humanidad como tal se constituiría en un nuevo horizonte ontológico ya sin exterioridad. El 'tú', otro hombre, es exterior al ámbito del ser-pensar, pero al fin queda incluido en una comunidad sin exterioridad". (*idem*:136-137).

### **2.1.4.3.**

De Karl Marx toma principalmente los *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política*<sup>46</sup> de 1857y algunos textos de los *Manuscritos Económico-filosóficos* y de *El Capital* de 1867. Destaca la crítica marxiana a Hegel por concebir lo real como un resultado del pensar y a Feuerbach por detenerse en un empirismo estático de verificación de lo que es, cuando de lo que se trata es de la realización de lo real, de los procesos que transforman una realidad en otra. Para Marx lo real es el producto del trabajo humano, es esa acción misma en la que se invierte y acumula fuerza de trabajo y que históricamente se desarrolla, no desde la abstracta relación de un yo-tú indeterminados, sino desde la más concreta señor-siervo, poseedor-desposeído, burgués-proletario. Se piensa el trabajo como el último horizonte de comprensión, como el fundamento de lo real, como el ser mismo. Esta realidad no se conoce sin mediaciones, están los condicionamientos materiales que ya había señalado Feuerbach y que en Marx confluyen en la noción de ideología, señalando así la historicidad concreta del pensar. La realidad es material, pero esta materialidad no es otra cosa que la posibilidad de ser transformada por el trabajo que, a su vez, puede llevar al trabajador a la libertad o a la alienación, a la enajenación de sí. En este punto Dussel hace un giro interesante en el análisis del concepto de autonomía y libertad como opuesto a alienación, con lo cual considera que Marx también se queda en la categoría de totalidad, porque no hay experiencia de una alteridad real, ya que ésta es pensada sólo al interior de la polaridad dominador-dominado (el otro del burgués es el proletario y viceversa), donde la liberación del ser alienado se da por la inversión de los opuestos o la desaparición de uno de ellos. Esto lleva a Dussel a afirmar que "...el marxismo ortodoxo es incompatible ontológicamente con la metafísica de la alteridad. No es solamente una interpretación económica socio-política, es también una ontología..." (*idem*:284).

### **2.1.4.4.**

Kierkegaard da un paso importante en el camino de la apertura de la totalidad pero otra vez en una dirección que a Dussel no le interesa para su proyecto. Considera el texto *Post-scriptum a las migajas filosóficas* de 1846<sup>47</sup> y los muy conocidos tres estadios que puede recorrer la existencia humana. El primero se corresponde con el momento

---

<sup>45</sup> Dussel cita a Feuerbach desde *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. II,61.Pag.318.

<sup>46</sup> Cita la traducción al castellano editada por Siglo XXI. Bs.As. 1971.

especulativo hegeliano, que produce una degradación de la vida mediante el mal hábito de la contemplación, el cual es superado por el pasaje a una nueva actitud que abre al estadio ético. La existencia estética se desarrolla con necesidad, en cambio, en el nuevo estadio aparece la libertad de acción y de elección entre lo bueno y lo malo, pero considerados todavía como universales objetivos, ya que la intención individual debe reconciliarse con la intención histórica universal. El estadio ético es todavía demasiado general y Kierkegaard avanza hasta llegar a un ámbito donde lo individual es recuperado como significación última, donde la existencia es pensada como absolutamente singular, única. Aquí se produce el salto hacia el estadio teológico mediante la actitud paradójica de la fe, por la cual el individuo se coloca por encima de lo general, superando a la razón especulativa y ética, en un ir más allá de ella para afirmar la existencia meta-física de Dios. Si bien Dussel rescata el esfuerzo de Kierkegaard por mantenerse en una exterioridad que consigue saltando más allá de las posibilidades de la razón, considera en cambio que ha dejado en el camino el carácter antropológico de la alteridad que estaba presente tanto en Feuerbach como en Marx, y esto lo lleva hacia Heidegger.

#### **2.1.4.5.**

Los dos primeros capítulos del primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* están íntegramente dedicados al análisis de Heidegger porque en el filósofo alemán le parece a Dussel encontrar el punto de reunión y de inflexión de todo el camino anteriormente recorrido buscando la superación del ethos de la modernidad. Heidegger es el lugar donde volverá a recuperar para la filosofía tanto la dimensión antropológica, disminuida y sola ante Dios en Kierkegaard, como el sentido de la trascendencia hacia el ser, que empieza a manifestarse en la crítica a Husserl, a su epojé fenomenológica y a su concepción de la filosofía como la captación de la esencia. En ese sentido encuentra una recuperación de la vida fáctica a partir de la comprensión existencial del ser, pero no para superarla sino para quedarse en ella y convertirla en tema de la reflexión filosófica, para descubrir su estructura última, ya que en ella se sitúa la totalidad del ser del hombre. En una primera mirada sobre la obra de Heidegger Dussel se detiene en *Ser y Tiempo* de 1927, al que considera en su totalidad como un texto de carácter dialéctico y en la *Carta sobre el humanismo* de 1946.

***“Desde la pregunta inicial del párrafo 1 (de Ser y Tiempo) el método es dialéctico, pero parte, a diferencia de Hegel, no del absoluto antes de la creación y como indeterminado ser o concepto en sí, sino del Dasein, el ente que es ahí, uno más, pero inevitablemente un hombre, ‘en cada caso yo mismo’. El punto de partida no es el todo sino el por definición intotal o intotalizable: el hombre, ‘mientras es un ente que es no ha alcanzado nunca su totalidad’<sup>48</sup>. Dasein no es para Heidegger todo ente, sino, de manera privilegiada, sólo aquél ente al que el ser se le manifiesta, sólo aquél que des-cubre el ser” (ídem:159).***

En este párrafo quedan bien afirmados los dos aspectos que implican la significatividad de Heidegger para el proyecto de Dussel: el horizonte ontológico como último horizonte

<sup>47</sup> Usa la traducción al francés *Post-scriptum, aux miettes philosophiques*. Ed. Gallimard. 1941.

<sup>48</sup> Dussel cita a Heidegger de *Sein und Zeit*. Niemeyer. Tubingen. 1963. Par. 46-53 y *Gelassenheit*. Neske. Pfullingen. 1959.

del mundo y del hombre y la calidad de finitud, de incompletitud humana, que lo destinará a esperar la interpelación del ser y a ser su pastor. Heidegger regresa al punto donde Kant plantea la posibilidad de una ontología fundamental, pero a partir de ahí invierte la dirección del movimiento, no avanza hacia la subjetivación total, sino hacia la trascendencia de la misma, porque el pensar y el ser son diferentes.

La segunda mirada se posa críticamente sobre la nueva totalización que Heidegger realiza con la estructura del ser-en-el-mundo. Aquí Dussel se detiene en el texto titulado *Gelassenheit* de 1955, donde se refiere a la serenidad ante las cosas y a una apertura hacia el misterio (das Geheimnis), hacia un afuera, un más allá del horizonte último de comprensión, para experimentar serenamente aquello que hace ser al horizonte lo que es, y que por eso mismo, se sitúa más allá de él. Aquí, en este trascender hacia lo que Heidegger llama el ámbito (Gegnet), en el momento de dar el paso fundamental, se detiene, al pensar el ser y el ente como interiores a dicho ámbito, al que no pudo abrirse totalmente ni colocarle un nombre más concreto. Advirtiendo que es una interpretación totalmente personal, Dussel sostiene que

***“...en Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebasable, y aunque él intenta rebasarla, sin embargo se queda apresado en ella. Lo que les propongo ahora, es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces tò áuto, ‘lo mismo’, y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología. Porque poder solamente decir esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda” (ídem:267).***

En esta mirada queda involucrado también tanto al Sartre de *El Ser y la Nada* de 1943, que considera al hombre una esencial finitud, frustrada por ser nada más que eso, por no alcanzar nunca el en-sí-para-sí al que aspira, como al crítico de la dialéctica hegeliana de la *Crítica de la razón dialéctica* de 1960.

### **2.1.4.6.**

Con Emmanuel Lévinas finaliza Dussel esta primera operación deconstructiva, pero al mismo tiempo recuperadora de lo que considera la superación  *europea*  de la dialéctica hegeliana. La adjetivación con que califica dicha superación no es ni mucho menos casual, ya que ella lleva la intención última de señalar que los movimientos realizados por estos filósofos hacia una recuperación de los elementos subsumidos en la *Aufhebung*, se mantienen sin embargo dentro de la concepción tradicional de la filosofía occidental, ya que ellos no culminan en una real exterioridad que rompa la categoría de totalidad cerrada. La ruptura teórica que busca la Filosofía de la Liberación respecto de esta tradición, fuerza el canon y lleva a Dussel a afirmarse en otra línea que funciona como una especie de exterior crítico, el cual le servirá para elaborar el nuevo lugar de enunciación, esta vez, latinoamericano. De Lévinas toma fundamentalmente el texto *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961, privilegiando la forma (heideggeriana) de comprensión del otro, siempre presente en la totalidad del ser-en-el-mundo, en el modo del ser-con, y no considerando en Lévinas el rescate de la idea cartesiana de infinitud. De ahí la siguiente afirmación: “Nosotros dejaremos de lado esta ‘vuelta’ y pensaremos el intento de Lévinas sin un tal ‘retorno’. Por ello más será un

inspirarnos en Lévinas que en referir su pensamiento...”(ídem:170).

Los interrogantes centrales que introducen el análisis del que se ocupa también todo el capítulo III del primer tomo de *Para una ética de la liberación*, se refieren a las posibilidades reales de comprensión de aquél otro con quien ya siempre somos en el mundo, es decir, qué es lo que comprendemos de él, si esa comprensión se da en forma total o si queda algún resto para la imprevisibilidad y el misterio.

**“Aquí es donde Lévinas nos llevará de la mano, porque ‘la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación ...sino en superar ese juego de luces -esta fenomenología- y en cumplir acontecimientos cuya última significación no alcanzan a develar. La filosofía des-cubre ciertamente la significación de estos acontecimientos, pero ellos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino...’<sup>49</sup>” (ídem:171).**

Desde los griegos la filosofía se ha definido como un ver (*idein*) penetrante capaz de descubrir hasta la esencia misma de las cosas, entender lo visto (*noein*) y delimitarlo en la definición que universaliza. Para Lévinas, empero, la filosofía no es en primer lugar ontología sino ética, porque ésta trasciende el alcance de la visión, el espacio de la mirada y puede depositar al filósofo en un ámbito de exterioridad de sí, frente *al otro como otro*, es decir, como no formando parte de la misma totalidad, como no siendo uno con él sino dos, ya que el *tú* y el *nosotros* no son considerados el plural de la primera persona *yo*, no son los individuos de un concepto común. *El otro como otro* no es en Lévinas la alteridad diferenciada al interior de lo mismo como en Hegel, sino lo *absolutamente otro*, y como tal, absolutamente libre, sobre el cual no se tiene posesión.

A este otro así pensado solamente se accede por su rostro, que es como una primera apariencia de su ser, el cual se revela totalmente por su palabra, por lo que él tiene para decir y lo que quiere decir de sí, y esto es oponer a la tradición filosófica del ver y entender lo visto para aprehenderlo y poseerlo, el hablar y el oír lo dicho, lo libremente revelado para creer en lo oído y amarlo. Esto es la auténtica exterioridad, el *cara-a-cara* de un hombre ante otro hombre,

**“...‘que va más allá de la visión ...la verdadera esencia del hombre se presenta en el rostro, en el que él es infinitamente otro’...el otro, como otro libre ...instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo ...él es, para siempre, afuera ...es la garantía de la perenne novedad de lo creado” (ídem:173-174).**

En la cita quedan introducidos los dos temas principales que Dussel toma de Lévinas: por un lado, la exterioridad del otro que proviene de su libertad, de su ser creado como distinto del todo y no simplemente *di-ferido* de él, de su ser nada en mi mundo y, por el otro, la cuestión de la novedad que tal libertad comporta. Pero Dussel empieza a separarse de Lévinas cuando lo considera como “todavía europeo” por la presencia de un nivel alto de equivocidad y de abstracción en su definición del otro como lo “absolutamente otro”. Comienza a abandonarlo cuando quiere aplicar la categoría de “el Otro” a un ser humano concreto que padece la exclusión y la dominación, a

**“...un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina**

<sup>49</sup> Dussel cita a Lévinas de *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. Phaenomenológica 8. Nijhoff. La Haya. 1968.*

***con respecto a la totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y, sin embargo, dependientes” (idem:181-182).***

### **3. El nuevo lugar de enunciación: desplazamiento y rearticulación**

---

En la reformulación categorial de la totalidad que realiza Dussel, el primer momento de la construcción del nuevo lugar de enunciación, el de la deconstrucción de la ontología en la historia de la filosofía occidental, se podría calificar como negativo. Una vez cumplido el mismo va a emprender otro recorrido, inspirado por aquélla “generación poshegeliana” y efectivamente iniciado de la mano de Emmanuel Lévinas, como un segundo momento constructivo-positivo del nuevo lugar de enunciación. Respecto de él sostiene:

***“...nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano, se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo... se debe describir el estatuto de la revelación del otro, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación” (Dussel,1974:175).***

El espacio para la teorización específicamente posoccidental (en adelante privilegio el uso de éste por sobre el término poscolonial recordando la diferencia ya planteada en Cap. II), es relativamente limitado en el texto de Dussel, es decir, que algunos de los elementos que entran en la constitución del nuevo lugar de enunciación no se encuentran presentes en él y otros lo hacen apenas como un esbozo. En mi opinión estas carencias obedecen a que la producción textual analizada se corresponde con el momento más vigoroso de la inculturación de la filosofía latinoamericana, con fuerte predominio del discurso anticolonial y de la descripción de situaciones poscoloniales. Lo que quiero subrayar es, precisamente, que en el texto analizado se produce un avance hacia el campo de la explicación de aquellas situaciones, de manera que están presentes los elementos centrales de la teorización posoccidental / poscolonial, destacando, entre ellos, la localización de un nuevo punto de partida para el pensar, que dará como resultado una manera distinta de interpretación de lo real y la conformación de una racionalidad estructurada desde la diferencia colonial.

A lo largo de este apartado 3 veremos más en detalle dichas presencias y ausencias, pero antes, quiero señalar expresamente cuatro puntos del párrafo anterior, con el que nuestro filósofo inicia el quinto capítulo del texto sometido al análisis, donde va a dar, como él mismo lo anuncia “el paso metódico esencial” que es necesario para su proyecto. En primer lugar, la consideración de este paso como un segundo momento, constructivo, de reformulación positiva, sin el cual todo el trabajo deconstrutivo anterior queda estéril, ya que ambos se necesitan y ninguno puede comprenderse sin el otro. En segundo lugar, me interesa especialmente subrayar que este segundo momento no implica de ninguna manera un extrañamiento del ámbito de la filosofía, por lo contrario, es un resituarse en ella, pasando de la ontología a la antropología y desde allí a la ética considerada como filosofía primera, puesto que

***“...para la ontología de la totalidad toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la fe puede ser una posición antropológica***



***y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, tertium quid entre la ontología dialéctica de la totalidad y la teología de la fe sobrenatural” (ídem:175,nota1).***

A partir de aquí surge la pregunta sobre el objetivo que lleva a Dussel a transitar estos nuevos itinerarios del pensar y la respuesta, que no se hace esperar, especifica el tercer punto: es necesario elaborar una filosofía que no sea ya ni una teología ni una ontología de la identidad o la totalidad, porque desde allí América no puede ser pensada en su especificidad propia, que es la de ser, desde su experiencia instituyente, un otro con respecto a aquélla totalidad. América exige un nuevo punto de partida, un nuevo estilo de pensar, y Dussel dedica todo el esfuerzo final de su texto a construirlo.

El cuarto punto que deseo subrayar consiste en la carencia de significación del eventual éxito o fracaso de la labor emprendida. En relación con la intención global y con los objetivos más específicos de esta investigación, resulta indiferente si América puede pensarse mejor desde los elementos presentes en la analéctica, es decir, si en realidad desde ésta puede suprimirse tanto la subsunción en la totalidad como la expulsión de ella, que sufre América por haber sido considerada como una forma de no ser. Dicho de otra manera, si tal como Dussel lo propone, puede América, efectivamente lograr su liberación, a partir de pensarse analécticamente. Esta cuestión se vuelve indiferente puesto que lo que pongo en juego no es la fertilidad, el rigor lógico, ni las consecuencias del pensamiento de Dussel, sino por sobre todo, mostrar que efectivamente se da en su texto *Método para una filosofía de la liberación* la elaboración de un nuevo lugar de enunciación para la palabra filosófica del sujeto americano. Para ello repasaré los elementos que componen a este último a fin de registrar su presencia o ausencia en el mencionado texto, con la finalidad de consolidarlo como un temprano aporte realizado desde la filosofía latinoamericana, dentro la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, a la teorización posoccidental americana.

### **3.1. La filosofía de la liberación**

El nuevo lugar de enunciación se manifiesta preferentemente en la intención y la voluntad de constituir de una manera distinta la interpretación significativa de la realidad, lo cual implica la deconstrucción y el desplazamiento de lo que ya ha sido organizado, aceptado o impuesto como tal (a), por considerar de alguna manera a esa organización como encubridora, insuficiente o falsa. Estas operaciones de deconstrucción y descentramiento remiten a un sujeto que enuncia su pensamiento desde una ubicación diversa de la tradicionalmente consolidada (a). La novedad que porta este sujeto es su propia conciencia de subalternación, ya que de ahí procede la necesidad de identificar localmente la enunciación, de explicitar el lugar geocultural desde donde habla, lo cual lleva la intención última de la descolonización del imaginario individual y social (b).

Dussel realiza todas estas operaciones empezando por el recorte disciplinar de la filosofía latinoamericana, cuyo tema más propio es el pueblo oprimido, pobre y dominado, y por lo cual esta filosofía se convierte en

***“...única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido fuera, la hemos sufrido ...esta***

***es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir ...es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de la liberación misma” (ídem:182-183).***

### 3.1.1. La analéctica

En Dussel esa manera distinta de pensar el ser es la *analéctica*<sup>50</sup>, que se origina en un nivel más alto (*aná*) por lo cual se distingue metódicamente de la *dialéctica*, entendida esta última como un recorrido que el todo realiza en su propia interioridad. El nuevo punto de partida es el otro como libertad, como un más allá de la totalidad, que no aparece, que no se hace presente, desde la evidencia de lo que puede ser visto, sino desde la creencia en aquello que revela lo que puede ser escuchado (c).

El método analéctico consiste en cinco pasos o momentos, siendo los dos primeros iguales a la dialéctica, esto es, un dirigirse desde la cotidianidad de los entes hasta el fundamento de los mismos y una demostración científica del ente como posibilidad existencial, mostrando la relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En el tercer paso, en cambio, Dussel recoge la tradición poshegeliana, que desde Kierkegaard ilumina a un ente determinado como irreductible a ser deducido o demostrado desde el fundamento único. En la analéctica este ente es

***“...el ‘rostro’ óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como meta-físico, trans-ontológico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es ana-léctica, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro” (ídem:183).***

El cuarto paso está constituido por el acto de la revelación misma y lo revelado en ella, donde se produce el cuestionamiento del nivel ontológico como lo no originario, acto y producto que abre un ámbito ético, el cual tiene primacía en el orden del ser, aunque aparezca a posteriori en el orden del conocer. En el quintopaso la ética queda establecida como el fundamento desde el cual la ontología queda fundamentada y toda la praxis analéctica queda a su vez comprendida como un “servicio en la justicia” que trasciende el orden ontológico.

La analéctica consiste entonces fundamentalmente en esta reorganización jerárquica de los espacios filosóficos y de esta manera Dussel hace una rearticulación de lo que ha llamado “dialéctica ontológica” produciendo el mencionado desplazamiento de los conceptos epistémicos (d). Sintetizando los cinco pasos sostiene que

***“Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (ídem:183).***

<sup>50</sup> En la nota 32 de la pág. 184 Dussel aclara: “La palabra analéctica la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialéktische Ontologie und die tomistische Analektik*, Köln. 1955, aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

La analéctica como la una nueva manera de pensar América, también establece diferencias con la analogía clásica a partir de la apelación que Dussel hace a la tradición hebrea. No podría decir que dicha apelación está manifestando la pluralidad de perspectiva que implica el ítem (e), porque si bien él está trabajando con dos marcos teóricos, su aspiración última es la validación americana de los fundamentos de uno de ellos, el del pensamiento que llama semita. En esta tradición el término *dabar* traduce el *logos* griego con el doble significado de *decir, hablar, revelar* y además *cosa, algo, ente*, de manera que revelar no es meramente un decir sobre algo, expresar lo que es, también implica la creación de la cosa mediante la palabra. De aquí deduce el carácter de unívoco para *logos*, y de análogo para *dabar*, porque esta última se entiende como la palabra que revela la cosa ante el que escucha con confianza. La analogía del ser y el ente se basa en una diferencia ontológica, que fue explícitamente planteada por Aristóteles en la *Metafísica* cuando sostiene que “el ser se dice de muchas maneras”, pero todas ellas respecto de un mismo origen. Dussel lo condensa así:

**“Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar en la ‘clasificación’ de las diversas analogías ónticas, en que el ‘ser’ no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las ‘di-diferencias específicas’. Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El ‘ser’ está más arriba (áno) que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico” (idem:186).**

El ser, entendido como la última referencia, como la totalidad de sentido, como lo que Aristóteles llama el ser “en cuanto ser”, que se predica analógicamente de los entes, es uno y siempre idéntico a sí mismo, sólo es analógico en el nivel óntico, que se fundamenta en esta unicidad e identidad. Sin embargo, Dussel piensa que ésta es solamente una manera de pensar el fundamento, universalizada e impuesta por la tradición occidental. Para él, la unidad pensada como totalidad cerrada e idéntica a sí misma no es el único modo de predicar el ser, ya que éste también puede ser dicho y ejercido como la alteridad, como libertad abierta, como abismo ininteligible. La tradición hebrea lo pone en acto desde la significación de *dabar*, donde el ser mismo, no sólo el ente, es análogo. El *logos* es apofántico de la totalidad, por eso es unívoco, en cambio la *dabar*, es originariamente análoga porque el otro (el otro polo de la analogía) al cual refiere es lo distinto del uno, no es lo que meramente di-fiere de él, como salido de lo mismo, no es solamente lo di-ferente de lo mismo, sino lo distinto.

Y porque es distinto y no sólo diferente, porque viene de una alteridad real que no difiere de lo mismo, la *dabar*, la palabra reveladora de lo que es, no es todavía comprensible. Ella no se encuentra en el ámbito de lo *dicho*, que es el del signo, del concepto científico y la detonación, sino en el del *decir*, que es (remitiendo nuevamente a Lévinas) el de la exposición del uno al otro, en el sentido de exponerse, desnudarse, correr el riesgo; se encuentra en el espacio del decir que va más allá de sí mismo y remite al que dice, al dicente. Al escuchar la voz del otro que se revela en ese decir, la primera captación de esta palabra, se hace por semejanza y es allí donde se acerca el doble peligro de interpretar lo mismo, de decir lo que ya se entiende, lo que ya se sabe, lo que es así y no puede ser comprendido de otra manera, o bien de negar a esa palabra el

estatuto de tal y considerarla, en cambio, balbuceo bárbaro indigno de ser oída.

### 3.1.2.- De la evidencia a la creencia

El desplazamiento y la rearticulación alcanzan también, y sobre todo, a la tarea que debe realizar el filósofo, que antes que ser un hombre inteligente y sabio, es un hombre bueno y éticamente justo porque es, antes que todo, un discípulo situado en la inmediatez del cara-a-cara, que ve y deja ser al otro como tal, es decir, como otro (c). El filósofo no es aquél que des-cubre el ser, que llega a la verdad del ser, ya sea trascendente o inmanente a sí mismo, sino el que hace una opción ética por la interpelación, por el llamado del otro que, en este caso, no es una alteridad abstracta, sino concretamente los pobres, los desposeídos, los dominados y excluidos en toda América Latina. Así debe entenderse el “servicio en la justicia”, puesto que

***“...el filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ser ya un ‘servidor’ comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema, no puede leerse (no es un ‘ser escrito’: texto) ni puede contemplarse o verse (no es un ‘ser visto’: idea), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación” (ídem:184).***

De esta manera queda introducido en el texto lo que podría llamar “el exterior académico” (i), ítem central en la teorización posoccidental, al ser considerados aquellos pobres y desposeídos los depositarios y poseedores de la revelada palabra-tema a ser pensada e interpretada por el filósofo discípulo.

Avanzando en la operación de desplazamiento de conceptos epistémicos, tampoco la verdad reside en la comprobación de la correspondencia de lo dicho con la realidad, ni en su coherencia interna, sino que se radica en el decir mismo, el cual al no remitir a la realidad exterior ni al conjunto de proposiciones que lo conforman sino al sujeto que habla, fundamenta el decir verdadero en la confianza depositada en el mismo. El que escucha confía, se fía del que habla, del que se revela a sí mismo desde esa palabra que, por lo tanto, no puede ser falsa porque la palabra es suficiente como compromiso, como promesa con el otro, sin necesidad de mediación de lo escrito<sup>51</sup>. La verdad es exigida por el origen, esto es, la referencia de la *dabar* a lo más alto, a lo que está más allá de lo comprobadamente dicho, y no puede darse por escrito, porque sólo se vive en la actualidad del cara-a-cara, ya que si él (el otro) lo está diciendo, entonces es verdad.

***“Es el amor de justicia, trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra creída...” (ídem:191)<sup>52</sup>.***

El decir de la palabra reveladora es comprendida primera e inmediatamente en forma confusa porque ella proviene del otro y se necesita una operación de analogía en la semejanza de la singularidad, no en la identidad, para volverla comprensible. Porque así

---

<sup>51</sup> Dussel remite a Derrida cuando indica la diversidad entre *différence* y *différance*, entre la voz y la escritura. Derrida Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI. Bs.As. 1971 y *La escritura y la diferencia*. Antrophos. Barcelona. 1989

como yo soy uno distinto de los demás, los otros también son semejantes a mí en eso, son *otros* distintos de *mí* (no sólo diferentes), y al escucharse cada uno en lo que tiene que decir para revelarse, cada uno confía en el otro como tal, es decir como otro, y solamente esto es lo que vuelve comprensible el decir. Sin embargo, esta primera comprensión todavía confusa es válida para producir la apertura del proyecto dialéctico identitario de la diferencia, el de la alienación del otro en lo mismo, el de la totalidad cerrada, hacia el proyecto liberador de la analéctica de lo semejante al otro como otro, el de la distinción del otro como tal, el de la libertad distinta que, por ser pura singularidad, nunca será idéntica a nada.

En este momento Dussel ya se ha colocado muy lejos de la tradición occidental y de la conceptualización y práctica de nociones tales como conocimiento, comprensión, saber, razón, racionalidad, palabra asertórica y verdad. La libertad y la singularidad originarias aparecen como el fundamento ontológico en donde el filósofo debe situarse y hacerlo propio para que se pueda dar, recién entonces, la interpretación, para que pueda el filósofo interpretar servicialmente la palabra del otro, ahora claramente comprendida. Sólo con la interpretación queda completada la analéctica,

***“...desde el oír la palabra del otro hasta la adecuada interpretación ...puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación” (idem:192).***

Antes de referirme a los diversos niveles de concreción de la analéctica, donde me detendré solamente en la política, me parece importante considerar el desplazamiento conceptual que realiza Dussel respecto de la filosofía, el cual aparece como una consecuencia de los realizados anteriormente. La interpretación filosófica es la reduplicación de la palabra oída, es una praxis de compromiso actual con el decir actual del otro, no con lo ya dicho, y por eso implica correr el riesgo de decir lo nuevo y no puede ser considerada hegelianamente sólo como “recuerdo”<sup>53</sup>. En ese sentido afirma que

***“Si la filosofía fuera sólo teoría, comprensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del otro sería reducida indefectiblemente a lo ‘ya dicho’...es equivocada su interpretación porque, al opinar que ‘lo dicho’ es ‘lo mismo’ que él (el sofista como opuesto a filósofo) interpreta cotidianamente, ha***

<sup>52</sup> Previsiblemente Dussel apela a Santo Tomás de Aquino (en *De Veritate*), para afirmar que en el asentimiento basado en la fe, no hay mediación del pensamiento sino de la voluntad. En la nota 51, pag.191, sostiene que “...la ‘fe racional’ (kantiana) no es la meta-física o antropológica que hemos propuesto aquí ...Kant cree lo que es comprendido. La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una convicción ontológica con validez meta-física. No sólo es necesario superar el saber para que se de el comprender (de Heidegger), es necesario aún superar el comprender para que pueda revelarse el otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza

<sup>53</sup> En el espíritu absoluto todo el movimiento dialéctico ya realizado es un recuerdo, es Erinnerung: “En alemán, esta palabra puede cobrar un doble sentido: tener presente lo pasado por intermedio de la memoria, o ser algo interior (*inner*), como originado y origen (*er*). En este último sentido el recuerdo en el absoluto es ...resultado del movimiento dialéctico ... (y) la permanencia en el saber absoluto que lo recuerda ...” (Dussel, 1974:84)

**hecho 'idéntico' (unívoco) lo de 'semejante' que tiene la palabra análoga del otro. Es decir, ha negado lo de 'dis-tinto' de dicha palabra, ha matado al otro ...considerar la palabra del otro como 'semejante' a las de mi mundo ...es respetar la analogía de la revelación" (ídem:193).**

Este desplazamiento del concepto de filosofía arrastra también el de filósofo, como quedó ya señalado en 3.2.1.- El antónimo del término *filósofo* es *sofista*, de manera que hay por un lado, auténticos filósofos, distintos de la totalidad, profetas del futuro, y por otro, hay sofistas, que toman la palabra del otro como unívoca de la propia, siendo ésta la mayor culpa de la inteligencia, al permitirse considerar a la totalidad cerrada como verdadera y excluir al otro por su falsedad. "El filósofo que se compromete en la liberación concreta del otro accede al mundo nuevo ...desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos se despliega histórica y cotidianamente" (ídem:194).

Dussel piensa la filosofía fundamentalmente como una *pedagógica de la liberación*, es decir, como una relación del maestro, en este caso el pobre, con el discípulo, el filósofo, quien debe primero liberarse a sí mismo de la totalidad totalizante para permitirse luego escuchar, creer e interpretar al discípulo como revelación de lo nuevo, de lo que no es él, de lo que no es lo mismo. Esta es la filosofía y el filósofo propios de América Latina, la *filosofía latinoamericana* que ella exige para poder pensarse, la que sólo podrá ejercerse si sus habitantes se descubren meta-físicamente distintos del hombre europeo moderno que pensó e impuso su propia parcialidad como una totalidad. Ese descubrimiento lo hace el filósofo volviéndose primero discípulo de su maestro, el oprimido, para luego interpretar esa voz hasta ahora acallada, invertir la relación pedagógica y finalmente devolverla, relanzarla críticamente recreada hacia su origen.

Es precisamente por esto que la filosofía latinoamericana no sólo es un momento particular de la filosofía "abstracta" universal tomada como un todo, tampoco es un momento equívoco de ella, sino que es un momento nuevo y análogo

**"...porque retoma lo 'semejante' de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero, al entrar en el círculo hermenéutico desde la nada distinta de su libertad... es analógicamente semejante ...y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía.... única, original e inimitable ...porque piensa la voz de un nuevo otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada" (ídem:196).**

De esta manera se posiciona Dussel respecto a la cuestión de la existencia de la filosofía latinoamericana y su carácter de autenticidad, dirigiendo su crítica no sólo hacia los centros de elaboración de ideas de carácter "eurocéntrico", por ejemplo la de la ontología de la identidad, sino también hacia los espacios americanos de reproducción de tales ideas, como por ejemplo aquéllos que piensan a América como la pura naturaleza sin historia, como la materia que deberá ser necesariamente in-formada por la conciencia y el espíritu europeos (a).<sup>54</sup> Es difícil considerar que todo este posicionamiento de Dussel respecto a la filosofía sea pensarla como una similitud en la diferencia (e), en el sentido

<sup>54</sup> Menciona, entre otros, a Juan Sepich, "Génesis y fundamento de Europa" en *Europa, continente cultural*. Instituto de Filosofía. Mendoza. 1947; Alberto Caturelli, *América Bifronte. Ensayo de ontología y Filosofía de la historia*. Ed. Troquel. Bs.As. 1961 y Ernesto Maiz Vallenilla, *El problema de América*. Caracas. 1959

contemporáneo que le otorga Mignolo a la expresión, el cual incluye el concepto de transdisciplinariedad. Sin embargo, tanto las nociones de *fecundidad en la alteridad* y de *universalidad analógica*, parecen funcionar en esa dirección, ya que ésta última es entendida como una especie de “patria mundial en la libertad solidaria de sus partes” (*idem:195*)<sup>55</sup>.

Para finalizar este punto referido al mencionado desplazamiento del concepto de filosofía, deseo destacar, en primer lugar, que del mismo no queda excluida la filosofía latinoamericana, sino todo lo contrario, aquél le permite su inclusión, con lo cual todo el aporte de Dussel queda afirmado en el interior del campo disciplinar. En segundo lugar y desde esta afirmación, la filosofía latinoamericana queda como un momento analógico de la filosofía tomada en general como praxis humana porque “...cada pueblo o nación, cada cultura puede expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni una universalidad abstracta (totalitarismo de una particularidad abusivamente universalizada), ni una universalidad concreta (consumación unívoca de la dominación)” (*idem:196*).

#### 4. La analéctica: niveles de concreción

Así como Dussel distingue cuatro niveles en el movimiento dialéctico, donde el último es la analéctica propiamente dicha, la cual redimensiona las relaciones humanas y deja manifestarse a la exterioridad del otro como tal, así también distingue diversos niveles de concreción en el interior del método analéctico. De esta manera comienza la crítica a Lévinas, señalando que en él, la exterioridad se encuentra todavía en un alto nivel de abstracción, y que por eso, se vuelve necesario nominar concretamente al otro, para que el cara-a-cara tenga un rostro sustantivo, con nombre concreto: la mujer, el niño y el hermano. Es por esto que surgen del método analéctico lo que Dussel llama la *erótica*, la *pedagógica* y la *política* analécticas, las cuales devienen a partir de la crítica de las relaciones humanas donde impera una bipolaridad que se puede resumir en la relación dominador-dominado. Esta puede darse tanto en el ámbito de los vínculos amorosos intersexuales, como en los de padre-maestro e hijo-discípulo y también en las relaciones supuestamente más simétricas como las fraternales.

En las sociedades patriarcales la mujer aparece como el polo dominado dentro de la totalidad social, polo que es desconocido como sujeto dentro de un creciente proceso de cosificación abarcante de todas las prácticas de la femineidad<sup>56</sup>. Lo mismo puede ocurrir en las relaciones de paternidad, donde el hijo no es considerado sino bajo la mirada de lo que puede ser poseído y dominado, apenas como una extensión diferenciada de su origen, donde queda obturada la irrupción de la novedad, es decir, del otro como otro. En

<sup>55</sup> En la nota 55 de la pag. 196 explica la *universalidad analógica* como “...el ‘todo’ de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural, pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos”.

<sup>56</sup> Si bien Dussel sólo habla de este tipo de sociedades, pienso que el análisis que realiza de la relación varón dominador, mujer dominada, se extiende también, invirtiendo los términos, a las sociedades matriarcales. Como considera a varón y mujer como los más distintos, las relaciones homosexuales también se corresponden con la ontología de la totalidad, como el amor a lo mismo.

ambos casos, tanto la mujer como el hijo, son tenidos como propiedades, son diferidos dentro de la totalidad puesto que son “de” un varón o “de” unos padres.

En cambio, tanto en la erótica como en la pedagógica analéctica, se abre un nuevo ámbito para que el dominado deje de serlo y no se limite solamente a desear que los roles se inviertan y luchar en función de ello, es decir a ocupar el lugar del dominador, o bien a desear que las diferencias desaparezcan, ya que dentro de la categoría de totalidad cerrada o totalizante hay sólo dos espacios posibles: el de la polaridad conflictiva o el de su cancelación. La analéctica puede pensar además otro ámbito, como la exterioridad ausente o negada en el mundo bipolar, pero que no puede pensarse a su vez como un “tercero” (porque eso sería ponerlo al mismo nivel de los polos), sino efectivamente *como otro* respecto de los polos. En la erótica, el varón y la mujer son los más distintos, mucho más que el hijo de los padres, donde se conserva todavía un resto de diferencia<sup>57</sup>, pero ambos pueden constituir la unidad en el amor, con una convergencia máxima para el primer par y más menguada para el segundo. Cuando se produce esta máxima convergencia, el varón y la mujer que respectivamente se consideran otro, dejan aparecer al hijo como lo absolutamente nuevo y el recorrido puede volver a empezar: o lo consideran *el otro*, negación de la mismidad, pura libertad y futuro, o bien se apropian de él para que sea *lo mismo* que ellos, lo incluyen y lo subsumen en la totalidad que conforman.

Esta última forma en la relación de dominación puede referirse también a la que se establece entre el maestro y su discípulo como en el caso de la mayéutica, donde el primero es el que sabe, incluso qué es lo que sabe el segundo, el cual por el contrario, no conoce ni siquiera cuál es el alcance de sus propios conocimientos. La pedagógica analéctica, en cambio, es

**“...una nueva categoría, la categoría de ‘fecundidad’ es la categoría pedagógica de la liberación ...Sobre esto va a girar todo el problema de la liberación, que es el pasaje de algo hecho ónticamente cosa, bajo el dominio de la totalidad, al otro a quien se ama como libre en la libertad misma” (idem:278).**

### 4.1. La analéctica política

Si bien el problema de la liberación, en cualquiera de sus diversos niveles de concreción, constituye el tema y el proyecto total de Dussel, es en la política analéctica donde cobra su significado más propio. En 1970 Dussel dicta una conferencia que es editada al año siguiente en la revista *Strómata*, y luego es incluida, como Apéndice 4, en el texto de 1974 con el título de “Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”. En ella defiende la tesis de un pensar que sea capaz de superar el carácter de dependencia y dominación de la ontología que la modernidad europea ha construido en América. El despliegue de esta conferencia, y de ahí su importancia, constituye el segundo tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, donde explicita la problemática propia de la analéctica política.

Cada nivel de concreción de la analéctica aparece como una superación del anterior, de esta manera se pasa de la erótica a la pedagógica (que pueden producir el hijo y el

---

<sup>57</sup> Dussel traduce *differentia* en latín como “ser arrastrado en la dualidad”. (idem:262). Apéndice 4.



discípulo como *lo nuevo* o como *lo mismo*), y de ésta a la política que, igual a los otros niveles, puede cerrarse nuevamente en la patria, la nación, la región y hasta la humanidad, pensadas como totalidades absolutas, sin ninguna exterioridad que las trascienda. También la relación fraternal puede pasar de lo semejante a lo mismo porque entre los hermanos, entre los pares que actúan en el ámbito de lo público también puede surgir la totalidad cerrada, totalizada, la absoluta carencia de exterioridad, ahora considerada como el mal supremo, como el pecado original<sup>58</sup>, porque para ser la totalidad hay que quedarse solo, ser el único.

La diferencia colonial dusserliana se sitúa precisamente en este paso de la ontología a la ética, como el lugar donde Dussel se afirma para ir construyendo tanto la nueva enunciación como el sujeto de la misma (*i*). Cuando los principios ontológicos de *el ser es* y *el no ser no es* o bien el de *todas las cosas son una* cobran un carácter ético, rigen las valoraciones de la conducta humana y las relaciones entre los hombres, entonces Heráclito tiene razón al sostener que “la guerra es madre y reina de todas las cosas”<sup>59</sup> y Parménides “queda cubierto de sangre” porque la totalidad de lo que es, tiene el carácter de irrebasable, y lo que queda fuera de ella no es y no puede pensarse. Mientras nadie quiere distinguirse como otro y se conforma con ser un diferente de la totalidad, sin ser distinto de ella, entonces hay paz, de lo contrario “...la guerra es un momento necesario de la totalidad; está incluida en su lógica, una lógica imposible de superar planteando el supuesto de que ‘todo es uno’”(idem:261).

El giro teórico que realiza Dussel se origina completamente en esta crítica a la totalidad, y la diferencia colonial consiste entonces en salirse de ella y situarse en la exclusión de la identidad y de la diferencia, para poder estructurar, desde ese exterior, al otro como una subjetividad nueva, distinta y análoga (*i*). La finalidad última de este giro es la superación de las ontologías y/o las éticas ontológicas totalitarias por una antropología meta-física de la liberación, como una forma de ir “más allá” del pensar impositivo de la modernidad, como un más allá de la *fysis*, como una meta-física que debe entenderse en el sentido de “...una ontología de la negatividad, ontología negativa de ‘lo mismo’...porque ...el *logos* que trasciende será *aná-logos*” (idem:270). Nuevamente insisto en que la cuestión principal que aquí es analizada reside en el carácter de posoccidentalidad de la teorización que realiza Dussel y no el éxito o el fracaso del trabajo que emprende para comprometerse con la liberación latinoamericana.

El punto de partida de la meta-física así entendida es el tercer paso de la analéctica, es la experiencia primigenia de la alteridad, es la irreductibilidad de la existencia concreta a las formas “occidentalmente racionales” de conocimiento, para que efectivamente pueda aparecer el otro. ¿Quién es el otro?, ¿quién eres?, ésa es la interrogación instituyente de la política, porque aquél que tengo enfrente no es un *idéntico* ni un *diferente*, sino un *semejante*, es aquél que se aparece desde la nada de su libertad como

<sup>58</sup> Dussel remite al Antiguo Testamento y al mito de Caín y Abel: “Matar al hermano es aniquilar al Otro ... se instituye la identidad cerrada de Lo Mismo como único: el asesinato del hermano (lo político) es totalitarismo ...” (Dussel, 1773b, II:22)

<sup>59</sup> Fragmento 80 citado por Rodolfo Mondolfo. *El pensamiento antiguo*. Trad. de Segundo Tri. Tomo I. Losada. Bs.As. 4ª edición. 1959. Pag.48.

un misterio, y del que nada se sabrá si él mismo no lo dice, si no lo revela. Por eso, el decir y el oír actuales y no el ver ni lo visto, son la experiencia fundante y primigenia de la socialidad. El oír lleva a un ver más allá de lo efectivamente visto, porque el otro puede interpelar, llamar, provocar sin ser visto, sólo con ser oído, por eso se hace necesaria la fe antropológica, que es servicio de justicia, y que a su vez, permite abrirse al otro y seguir sosteniéndolo en esa exterioridad a fin de escuchar lo que tiene para decir, para creer su palabra nueva sin identificarla ni nadificarla en la totalidad de lo ya sabido, de lo ya dicho y visto. *El otro* no es aquel que simplemente se ve o se deja ver, sino el que dice quién es y el que llama a quien pueda (quiera) escucharlo, de lo contrario nunca aparecerá lo nuevo y siempre será actualizada la posibilidad de la identificación o del anonadamiento en la totalidad de lo que ya está, de lo viejo, es decir, de *lo mismo* (g), (i). El otro es *nada* para mi mundo porque dentro de él solamente tiene el sentido y el lugar que yo puedo darle, no el suyo propio, y esta nada en la que debe quedarse para ser libre, es lo opuesto a la nadificación del otro como otro en la totalidad. La primera *nada* es libertad creadora, es novedad, la segunda es su aniquilación.

### 4.2. La liberación latinoamericana

El sujeto de la analéctica política en América Latina es el otro así estructurado desde una razón posoccidental, es el lugar ontológico y político donde la dialéctica alienación-liberación toma otra dirección ya que

***“...la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad ...y formular una analéctica alterativa de real novedad en el acontecer presente de las grandes regiones geoculturales, para que podamos abrirnos un camino más allá del capitalismo, hacia un socialismo que se irá definiendo latino-americanamente, socialismo que comenzamos a pensar, a enunciar” (ídem:279).***

Esta posición política de Dussel también se afirma en la lucha teórica contra la opresión ejercida sobre América por el cristianismo, en su versión europea moderna, cuyo punto culminante fue la Inquisición que juzga y aniquila al otro como hereje expulsándolo de la totalidad cristiana.

En este momento propone Dussel una interesante inversión del argumento de la imitación, de la mala copia europea realizada por América. Es el colonizador el que se repite en el colonizado, al igual que la pareja humana que no puede ver al hijo como otro y le pone el mismo nombre, o el maestro que espera oír de su alumno la repetición de lo que ya ha dicho, Europa no puede ver ni mucho menos oír en América lo nuevo, sino que espera verse repetida a sí misma. Nueva York, Nueva Orleans, Nueva Granada, Todos los Santos de la Nueva Rioja o Córdoba de la Nueva Andalucía funcionan como ejemplos más que suficientes de la reiteración de lo mismo o de la nadificación del otro como tal <sup>60</sup>.

En la mirada dusseliana el problema ontológico de América no es ser naturaleza bruta sin historia, que sigue en la “expectativa” de la llegada del espíritu civilizador, no es la inmadurez del “no ser todavía”, no tiene un “pecado original” esta vez irredimible <sup>61</sup>,

---

<sup>60</sup> En el mismo sentido también puede leerse el texto de Antonello Gerbi. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. 2° ed. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1982.

sino que él consiste en que, al haber nacido ontológicamente oprimida, no tiene conciencia de su novedad.

***“América era<sup>62</sup> como todo niño que nace, ya que se nace desde el otro y no se tiene conciencia de su novedad. Cuando adquiere conciencia de su novedad se descubre desde siempre nuevo. Esto es lo que nos acontece hoy, es decir, desde hace muy poco tiempo acabamos de descubrir no a América sino la novedad de América ...no como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre ahora que desde que nació fue siempre distinto, el otro que Europa” (ídem:281).***

A partir de aquí la cuestión, el problema fundamental a trabajar desde el pensamiento es el futuro, es decir, la cancelación de la imposición ejercida desde la categoría de totalidad cerrada, la consecuente búsqueda de una apertura hacia su exterior, lo cual está implicando el desplazamiento de un nuevo concepto, esta vez, el de liberación (*d*). En el esquema de la polaridad dominador-dominado el proceso de liberación de este último puede pensarse por alguno de estos caminos: por la inversión de los polos mediante la lucha, por el surgimiento de un nuevo esclavo (grupo social, clase) operativamente más funcional al dominador, o como la conciliación superadora de las di-ferencias, también mediante la lucha o el pacto. Pero la liberación analéctica, la que se produce desde la alteridad es pensada de manera distinta y reconoce su origen también en el contexto hebreo, donde el término usado es *lehatsiló*. Desde aquí liberar es restitución a la libertad, es volver a poner al otro, que siempre fue distinto como eso, es decir, como otro, liberarlo es sacarlo de la mismidad de la totalidad, porque la libertad “...es el movimiento de reconstitución de la alteridad del oprimido ...donde el opresor no tiene en sus manos el futuro”. De esta manera Dussel produce un deslizamiento del esquema de la necesidad y la imposición en el interior de la totalidad para dejar entrar la libertad de lo contingente, la utopía de modificar la historia y de indicar a los opresores un nuevo proyecto, incluso para sí mismos. Este es el nuevo programa, un camino sólo vislumbrado y por el cual hay mucho que trabajar, porque el que se abre a la alteridad es

***“...el que se pone en la situación del liberador ...ése es maestro, lo es también el buen padre, el buen hermano, el que queda a la intemperie, el que se queda solo”, “...no pregunten cuál es el próximo paso ...no hay modelo hecho ...el camino de la liberación tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro” (ídem:286-287).***

Antes de finalizar, a pesar de no considerar centralmente la consistencia de las posibilidades del proyecto teórico de Dussel, no quisiera dejar pasar algunas cuestiones que me parecen interesantes de ser señaladas. Una de ellas es la apelación a la tradición hebrea, que le resulta sumamente operativa para la elaboración de un nuevo lugar de enunciación, pero carga, en mi opinión, con el contrapeso de una gran ausencia en el imaginario social del nuestro subcontinente. La presencia de grupos de origen hebreo fue excluida en los tres siglos de la conquista y la colonización, no fue en modo alguno

<sup>61</sup> Hago alusión a Hegel, Maiz Vallenilla, Caturelli y Murena respectivamente.

<sup>62</sup> *Nótese que el verbo de la oración está en pasado, lo cual indica que para Dussel el proceso de desconocimiento de sí ha empezado a revertirse.*

significativa en los períodos de la independencia y de las organizaciones nacionales, como tampoco estuvo presente de esa manera en los siglos diecinueve y veinte. También en lo que hace a la consistencia de su pensamiento, existe la apelación a un cristianismo a ultranza que pudiera, al menos en primera instancia, entrar en conflicto con la tradición invocada. Me refiero a su afirmación de que un proyecto de liberación analéctica “...deberá saber asumir el catolicismo popular latinoamericano, como momento simbólico y mítico del mayor sentido si se tiene en cuenta que es un nivel de real exterioridad, no sólo en la cultura nordatlántica sino igualmente de la oligárquica nacional” (*idem*:228).

Considero además que, si en Dussel el filósofo oye sin mediaciones lo que el otro le dice y también interpreta sin mediaciones, otra cuestión digna de ser subrayada es el no reconocimiento de la crisis de la filosofía del concepto, es decir, del problema de la carencia de transparencia de la conciencia, que es un aspecto importante en el mismo Paul Ricoeur, al menos en *Historia y Verdad*.

La última cuestión me remite nuevamente al artículo de Mignolo “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales” donde, a mi juicio, toma muy ligeramente el texto *Filosofía de la liberación*<sup>63</sup> para coincidir con Dussel en algunos aspectos y para disputar en otros respecto de la calificación de posmoderna o de poscolonial que pueda tener la intención de ese texto. Lo que quiero dejar sentado -y por eso me parece que carece de importancia la discusión sobre la localización del significado que realiza Mignolo- es que cuando Dussel, a mediados de los setenta, utiliza el término “posmodernidad” lo hace siempre en el sentido de lo que después va a llamar “transmodernidad”<sup>64</sup>, y que el mismo Mignolo usa como “posoccidentalización”, es decir, el de superación del proceso impositivo de occidentalización mundial, el cual, sea dicho de paso, creo que a principios del siglo veintiuno todavía no ha sido cancelado.

## CAPITULO V. EL PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA AMERICANA

### 1. Antropología filosófica americana

---

Al igual que el capítulo anterior, éste estará dedicado al análisis de la obra del filósofo argentino Rodolfo Kusch, centrado especialmente en uno de sus textos, y con la misma intención de mostrar la construcción de un nuevo lugar de enunciación, a partir de una muy fuerte crítica a la modernidad occidental. Esta vez la crítica queda ubicada, en el

<sup>63</sup> A pesar de la similitud en el nombre, este texto no es el analizado en el presente trabajo, sino otro que Dussel escribe en el comienzo de su exilio mejicano en el año 1975, “sin bibliografía y de memoria” como él mismo confiesa. Este texto es editado en 1980 y Mignolo lo considera como de esa fecha, cuando ni las condiciones materiales que produjeron el exilio son las mismas, ni tampoco Dussel está en el mismo lugar teórico.

<sup>64</sup> Ver “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander E. (comp). Ob.cit. 2000. (41-53)

campo específico de la antropología filosófica, entendida en su forma más tradicional de dilucidación de una naturaleza humana y los problemas implicados en la cuestión del sentido de la existencia. La finalidad última que subyace en la obra es explicativa y apunta a mostrar que aquél modo deficitario del ejercicio de la filosofía en nuestros países sudamericanos, aludido sobre todo en el Capítulo I, reconoce otro tipo de razones, de alguna manera implícitas y con raíces más profundas que las ofrecidas en análisis anteriores <sup>65</sup>.

### 1.1. Günter Rodolfo Kusch: del pensar culto al pensar popular

Nace en la ciudad de Buenos Aires en el año 1922 y muere tempranamente en el año 1979. Escribe diversos ensayos e incluso teatro, y entre sus textos más conocidos figuran *La ciudad mestiza* de 1952, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* de 1953, *América Profunda* de 1962, *El pensamiento indígena y popular* de 1970, *La negación en el pensamiento popular* de 1975, *Geocultura del hombre americano* de 1976 y su última obra, *Esbozo de una antropología filosófica americana* de 1978. El análisis que realizaré en este capítulo estará centralizado en el texto *El pensamiento indígena y popular* (en adelante PIP), que es escrito en 1968 y editado por primera vez en Méjico en el año 1970 y con dos reediciones argentinas en los años 1973 y 1977, por considerar que en él hay una concentración más pulida de las categorías antropológicas elaboradas como una plataforma de lanzamiento nueva para el pensamiento americano, siempre dentro del ámbito de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, es muy dificultoso trabajar este texto sin hacer referencia a *América Profunda* (en adelante AP), como el inicio de la construcción categorial que me interesa trabajar, y también a *Esbozo de una antropología filosófica americana* (en adelante EFA), donde aparecen con mucha claridad los desplazamientos, tanto de la “naturaleza propia del ser americano” hacia su universalización, como del concepto occidental de filosofía hacia el de sabiduría. De esta manera, cuando haya mención expresa de los textos lo haré usando la abreviatura de los títulos que aparece entre paréntesis y en la edición que corresponde a la bibliografía. Igualmente, a lo largo de todo el análisis, retomaré las letras minúsculas entre paréntesis usadas en el Capítulo IV, y que hacen referencia al marco teórico del Capítulo II, para señalar los diferentes items constitutivos del nuevo lugar de enunciación que están presentes en Kusch.

Entre las consideraciones generales que pueden señalarse acerca del discurso de este filósofo, quiero mencionar una fuerte presencia de nociones tomadas en un sentido universal abstracto como “el americano”, “el europeo”, “el indígena”, “el occidental”, “el hombre mismo”, etc., y la forma elíptica de mencionar a la modernidad, en este caso, como “el occidente”, “la ciencia” o “la ira del hombre”. Hay también un marcado tono literario y de ensayo, ambos con la intencionalidad expresa, tal como lo manifiesta en el *Exordio de América Profunda*, de diferenciar su producción de aquella canonizada académicamente como filosofía. Por esta razón considera que carece de antecedentes serios para emprender su tarea, en la que “apenas puede ser guiado” por Bernardo Canal Feijóo, Enrique Martínez Estrada, Carlos Astrada o Félix Schwartzmann. “Los otros

<sup>65</sup> Ver la clasificación de tipos de razones que hace Luis Villoro en *Creer, Saber, Conocer*. Ed. Siglo XXI. Méjico. 10° ed. 1998.

entienden la seriedad por el lado de la copiosa bibliografía, la cual en un tema como éste no existe y, cuando la hay, suele conducir siempre por caminos ajenos a América” (AP,1986:8). En este sentido es muy notable cómo en el texto del 1962, y a pesar de la crítica a las ciencias, hace sin embargo una apoyatura bibliográfica en ellas, que todavía está presente, aunque en menor medida, en el texto del 1970, para desaparecer completamente en el de 1978. También en el primero de los textos mencionados hace referencia casi exclusiva al “indígena” empírico localizado en el altiplano argentino, boliviano y peruano, que luego va transformando en categoría de análisis y haciendo descender, en el segundo y tercer texto, hacia la pampa criolla y campesina, para llegar finalmente a la periferia de las grandes capitales “blancas y pulcras” ya convertida en “el pueblo”.

Kusch considera que en América existe, por un lado, una forma de reflexionar más pública, que se llama a sí misma filosofía, que se enseña y aprende en la academia y que apuesta a problemáticas universales y abstractas. Por otro lado, una más privada, que implica un pensar las experiencias concretas vividas, haciendo un rescate de la cotidianidad y la subjetividad y que, por eso mismo, queda excluida del espacio que ocupa la anterior. Esta oposición fundante no sólo impregna la totalidad del discurso kuschiano, sino que además, la opción por la segunda propuesta lo configura de una manera tan radical que es difícil encontrar en sus textos la típica estructura discursiva que correspondería tradicionalmente a la filosofía.

Él mismo se refiere a su América Profunda como la exploración de ideas mítico-religiosas precolombinas, que lograron sobrevivir a la represión colonizadora y llegar a manifestarse incluso en las grandes ciudades donde prima lo que llama el “estilo occidental” y público de pensar<sup>66</sup>, dicha exploración le resulta fundamental para el rescate de otro estilo, privado e interior, que considera operativo para reflexionar América, descartando el anterior por impertinente para este objetivo. Este estilo propio es el que va a categorizar en El pensamiento indígena y popular, satisfaciendo de esta manera los ítems (a),(b) y (c), referidos a un sujeto con conciencia de subalternación, que localiza su enunciación, para desplazar conceptos y delinear una nueva manera de pensar, respectivamente.

Finalmente, también aparece con claridad suficiente la presencia del Heidegger de Ser y Tiempo, más allá de las menciones concretas que realiza, en su calidad de discurso referido, tanto en la intención deconstructiva y crítica de la filosofía y la técnica, como en la propiedad en el uso de una lengua específica, en este caso el quechua y el aymara, para apoyar sus argumentaciones. En este último sentido rescata metodológicamente la obra del mejicano Miguel León Portilla sobre la filosofía náhuatl<sup>67</sup>, aunque en su situación se ve compelido a completar con trabajos de campo la ausencia de textos en las dos lenguas mencionadas. Para el trabajo específico con ellas usa los dos volúmenes del Vocabulario de la lengua Aymara de Ludovico Bertoni, del año 1612 (utiliza la edición facsímil de Julio Platzmann, Leipzig, 1879), y el Vocabulario de la lengua general

---

<sup>66</sup> Ver *De la mala vida porteña*. Buenos Aires.

<sup>67</sup> Miguel León Portilla. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto Indigenista Interamericano. México. 1956.

de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca, de Diego González Holguín, publicada en 1608 (Ed. del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos, Lima, 1952).

Una última observación con respecto al uso de los términos. Intencionalmente emplea “América” no para la totalidad del continente sino sólo para lo que hasta acá se ha venido mencionando como Latinoamérica o América Latina. En muy contadas ocasiones Kusch usa un específico “Sudamérica”, mientras que la parte norte del continente es incluida en el genérico “Occidente”, y éste último como un sinónimo de “Modernidad”.

## 1.2- El nuevo lugar de enunciación: de la filosofía “occidental” al “pensar” americano

En el mismo Prólogo a *El pensamiento indígena y popular en América (PIP)*, se encuentra sintetizado el objetivo final de todo el texto como el rescate de un estilo de pensar que, a pesar de estar situado en el fondo de América, mantiene por eso mismo, una profunda vigencia debido a que este pensamiento nos abre a la comprensión de los “problemas americanos”. Es desde este fondo que pugna por manifestarse una realidad arcaica y de carácter demoníaco, que ha sufrido un movimiento de obturación y bloqueo por parte del proceso de modernización occidental, la cual arriba al continente conjuntamente con el espíritu de la conquista y la colonización. Kusch se empeña entonces en la búsqueda de un saber americano original, de un pensar propio arraigado culturalmente en el suelo, que en cuanto su “domicilio existencial”, otorga sentido a la cultura americana. Entonces para conseguir este objetivo se le vuelve necesario

***“...asumir un margen de distorsión que muy pocos son capaces de lograr. Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados” (PIP:16).***

En este pequeño párrafo aparece con mucha claridad la posición fuertemente ruptural de un filósofo de la liberación que se aventura en la creación de nuevas categorías de pensamiento, como una tarea reservada a unos pocos, para reflexionar sobre una realidad cuidadosamente encubierta por la filosofía de carácter tradicional. Por eso mismo toma distancia tanto de ella como de las diversas líneas teóricas caracterizadas como “indigenistas”, que persiguen el salvataje de un pensamiento indígena puro y se muestran todavía demasiado apegadas a la academia, además de los trabajos antropológicos de campo que siguen un patrón occidental y positivista de interpretación de los datos. Esta es la primera gran operación de descentramiento que realiza para producir un desplazamiento conceptual hacia el interior de la filosofía que se ejerce en América, entendida como simple reproductora de la tradición occidental (a).

Con la finalidad de diferenciar las dos formas de reflexión arriba mencionadas reserva el término *pensar* para aludir a la modalidad no académica ni pública, que propone el rescate de la cotidianidad vital del sujeto como el espacio teórico más propiamente humano. La filosofía será pensar cuando aparezca como la traducción, a nivel conceptual, de una subjetividad capaz de sostenerse aún en contra de las más comprobadas formulaciones científicas, porque se siente segura, como habitando en “su

casa”; por eso hay que volver a la cotidianidad para comenzar a recuperar el sentido del mundo humano, extraviado por la ciencia en un espacio habitado solamente por objetos. Mide la distancia entre la filosofía y el pensar en términos filológicos, considerando que el punto de partida de la primera es el *Dasein* alemán, traducido como la circunstancia en que ha caído el ser, como el *ahí* en que éste se encuentra *yecto*. El pensar, en cambio, parte del *utcata* de la lengua aymara, traducido por Bertonio como *estar* o *estar sentado*, que además lleva en la primera sílaba un apócope de *uta*, traducido a su vez como casa o domicilio, con la connotación conceptual de amparo y de germinación. Este desplazamiento desde la filosofía hacia el pensar arrastra consigo el concepto de filósofo hacia el de pensador-sabio, quien será aquél que sea capaz “...de recobrar una conciencia de unidad entre estas hondas contradicciones que en América nos desgarran en lo político, lo cultural y en la vida cotidiana” (PIP:24)

Kusch se coloca rigurosamente en el sector populista de la Filosofía de la Liberación (según la clasificación de Horacio Cerutti Gulberg a la que se alude en el Cap. III) cuando afirma que el papel que le toca jugar a la clase media intelectual, a la que pertenece, es el de dirigir el pensamiento de una nación, y que por lo tanto, esta clase no tiene la libertad de asumir cualquier filosofía, sino que debe instalarse en el sentir profundo del pueblo, para captar la verdad sudamericana que se encuentra fuera de una teoría del conocimiento elaborada según las categorías impuestas por la modernidad europea occidental.

En el II Congreso Nacional de Filosofía que se realiza en la ciudad de Córdoba en el año 1971, Kusch presenta una ponencia donde propone, al igual que Dussel, quedarse en un punto anterior a la analítica existencial del *Dasein* de Heidegger, análisis que toma como punto de partida. Para ello toma en cuenta la diferencia gramatical en español de los verbos ser y estar, definiente y estático el primero, que hace referencia a la permanencia de lo esencial, y señalante y dinámico el segundo, que refiere sólo a la condición de ubicación y estado de un ente, es decir, a su modo exterior de darse. Según Kusch, el término alemán *Befindlichkeit*, que equivaldría a lo preontológico en Heidegger, sólo menciona al estar desde el ámbito del ser, pero no se interna en él; la filosofía occidental se detiene justamente allí, porque más acá del “ahí” del *Dasein* empieza el no ser impensable, y por eso mismo inefable. Ese es el *estar* mismo, el lugar hacia donde se direcciona el pensar en Kusch, que va a ocuparse solamente con el *noch leben*, con el solo vivir que se mantiene en el nivel del estar, es decir, con los desechos residuales de la filosofía tradicional. La totalidad de la obra de Kusch puede quedar sintetizada en estas palabras:

**“Quizá sea Heidegger, quien agrega al esfuerzo de Hegel, la aventura de saber qué pasa con el no ser, pero sólo en la forma del ‘ahí’ o Da, pero del ser. Falta en Heidegger el examen del ‘estar’ como horizonte autónomo. Para ello habrá que profundizar el ‘ahí’ de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, casi como si se tratara de un ‘ahí’ puro” (Kusch, 1972:576).**

Frente a esta afirmación se impone la pregunta acerca de la finalidad de examinar el *estar*, y la respuesta abunda en todos los textos: para salvar la ausencia de un filosofar propiamente americano, ya que la imitación del pensar occidental no implica el ejercicio de la filosofía en América, porque



**“...simplemente Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el ‘estar’ que caracteriza a nuestro vivir ...(el cual) gira, por una parte, en torno al *utcata* del aymara, cuya traducción literal es la de ‘estar en casa’, domiciliado en el mundo, y por la otra, a un *Da-sein* occidental, con los cuales nuestro vivir real no se identifica, sino que más bien, se sitúa a mitad de distancia de ambos” (ídem:577).**

De esta manera queda introducido, precisamente en esa medianía, el concepto mestizo del *estar-siendo* que Kusch va a considerar como resolución de los opuestos *ser* y *estar*, y que lo llevan a asentar toda la problemática mucho más en la imposibilidad de despliegue y manifestación de ese *estar-siendo* en un sujeto histórico concreto, que en la hibridez que dicha estructura implica. Así, en *Geocultura del hombre americano* sostiene que

**“El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar ...el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto” (Kusch, 1976:123).**

Si se hace una lectura de los párrafos citados como contribuciones a un discurso posoccidental, en él se encuentran tanto una vigorosa localización de la enunciación (*b*) como la decisión, no sólo de producir teoría (*b*), sino también de hacerlo apelando a modificar el material y la forma del trabajo (*c*), re-uniendo ambas tradiciones, la indígena-popular y la culta-occidental, (*d*) en el complejo concepto del *Estar-Siendo*, el cual se manifiesta en la fagocitación como la construcción de una racionalidad poscolonial (*g*) desde la diferencia colonial (*i*).

En los textos de Kusch, la categoría del *Estar-Siendo* opera como la emergencia de un pensar que apela a la no vigencia del principio lógico y ontológico de contradicción, lo cual lo lleva a encontrarle cierto parentesco con formas del pensar oriental, al que menciona en más de una oportunidad<sup>68</sup>. También es un pensar al margen del occidental, pero no en el sentido de una situación marginal con respecto a un centro dominante, sino, en un primer momento, efectivamente afuera, como escapándose de él, lo que de ninguna manera implica el desconocimiento de la hegemonía y dominación que dicho centro puede ejercer. El pensar es más amplio y existencialmente anterior al filosofar, es la forma privada y subjetiva de la reflexión que contiene a la filosofía y convive con ella en tanto forma pública que constituye una actividad profesional.

**“Pensar no dista mucho más que encontrar algo así como los dioses al final del camino, especialmente cuando no se cree en ellos ...se entorpece la claridad del lugar filosófico ...Por eso se da una cierta penumbra lógica, donde hay que negar mucho antes que afirmar, y donde es incluso indiferente discernir entre la afirmación y la negación ... Pensar es no un oficio, sino una iluminación sobre la posibilidad de que algo trascienda” (EFAA, 108-109).**

### 1.3- Hacia un pensar antropológico americano

La intención de elaborar una reflexión antropológica que haga pie en América comienza con la categorización de aquella oposición fundante ya mencionada entre dos formas o

<sup>68</sup> Por ejemplo en *América Profunda*, pag. 87 y 98, y el Cap. XVIII de *El pensamiento indígena y popular*.

estilos de pensamiento que fungen en dos modos de existir: el *ser* y el *estar*, los cuales se corresponden respectivamente con el estilo culto y occidental, donde hay una primacía del aspecto intelectual, y con el indígena y popular, donde prima el aspecto emocional. Según nuestro filósofo, la occidentalización de los bienes culturales ha llevado a la segregación y negación de este último estilo por inepto y perjudicial para la competitividad y el triunfo en la lucha por la vida, que es más propio del siglo XX, que se manifiesta principalmente en las ciudades y que usa un criterio de verdad analítico, cuantitativo y causal. Es importante tener en cuenta que Kusch define la cultura desde un aspecto dinámico y actitudinal como "...un baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia ...para hacer frente a una novedad incomprensible" (EFAFA:14), poniendo el acento en los verbos (refugiar y resistir) más que en los sustantivos.

La oposición entre los dos estilos de pensar queda magníficamente expuesta, entre muchos otros, en el párrafo siguiente. "Queramos o no el hombre tiene una mitad llena de cosas y otra llena de dioses, aún en el siglo XX, y especialmente en América" (PIP:267), y esto es así porque en ella se acumulan, a más de cuatro siglos de la conquista, algunas contradicciones y aspectos residuales que resisten al Occidente, de manera que rescatarlos y exteriorizarlos en un discurso, es la tarea propia de un pensar antropológico de raíz americana.

La oposición no se resuelve en una negación o subsunción de uno de los polos, ni dialécticamente en una síntesis, sino por un proceso que denomina de *fagocitación* del Ser por el Estar, el cual desemboca en la categoría integradora del *Estar-Siendo*, como los dos extremos de una experiencia humana, que lleva a su vez a la configuración del concepto de *sabiduría*. De esta manera queda sintetizado el modo de existir y de pensar que América puede aportar al Occidente. Está localizado en el mundo previo a la modernidad porque ésta es la que ha llevado, ciencia y técnica mediante, a la constitución, consolidación y absolutización de una humanidad incompleta, como una especie de medio hombre que sólo otorga reconocimiento al modo existencial del ser, al que impone como modelo civilizatorio global, quedando todo el ámbito del estar completamente reducido a residuo no conceptualizable, es decir, a no ser.

Pero Kusch aspira a mucho más que la inversión de la vigencia de un modelo por otro, ya que pretende universalizar el estar como patrimonio del hombre en general, como raíz y fundamento de la total existencia humana, no solamente de la americana, raíz que opera como un núcleo ético-mítico, o que se conforma en los niveles no concientes al modo de un arquetipo<sup>69</sup>. Lo que Kusch pretende es invertir el problema tal como es trabajado por la antropología "occidental" y no considerar al pensar indígena y popular como una forma de "inmadurez bárbara", como una deformación, partiendo del prejuicio de saber ya qué es un hombre y confrontar desde ese saber esencial cualquier

---

<sup>69</sup> A pesar de la crítica a las ciencias, usa sin embargo algunas de ellas para apoyar sus argumentos. De la antropología cultural toma el instrumental del *trabajo de campo* y el concepto de *estructura* de Levy-Strauss, haciéndolo jugar con el de arquetipo de Jung en psicología profunda. También toma de William Stern los conceptos de *entrancia* y *saliencia* para aludir a los aspectos emocionales e intelectuales de la personalidad. (PIP: 45, 56 y 62). También se encuentran referencias similares en *América Profunda*.

accidentalidad geocultural. En esa dirección hay que entender su afirmación que, el problema central es el de la reconstitución de lo humano universal a partir de una “deformación” particular determinada, afirmación ésta que ubica a Kusch claramente en el momento de la inculturación de la filosofía latinoamericana. Disputando con Max Scheler sostiene que de lo que se trata en este pensar antropológico no es de colocar al hombre americano en su puesto en el cosmos, porque el cosmos mismo, es decir, el orden del caos, la supresión del “mal” es un problema de la antropología filosófica, pública, “blanca” y occidental, mientras que el pensar queda con-formado también en y por el caos y la completitud del mundo implica la constante presencia del polo suprimido.

La pretensión de universalizar el Estar lo lleva a postular un *pensar en sí*, un pensar total también universal e independiente de los condicionamientos culturales, que permita el tránsito de un estilo de pensar hacia el otro (del culto al popular y viceversa), ya que “...ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia” (PIP:214), porque la realidad se mueve entre un vector horizontal, conciente, a nivel de los objetos reales, y otro vertical que apunta al fondo de las verdades inenabrigables<sup>70</sup>. Ambos están presentes con mucha fuerza en el americano, y si éste pudiera manifestar el vector vertical con la misma libertad con que puede expresar el horizontal, se concretaría finalmente y felizmente en este sujeto el pensar en sí como pensar total (e). Así debe entenderse la contribución que América puede ofrecer al mundo

**“...como si viéramos a la humanidad desde muy lejos, en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, por qué estamos y porque seguimos estando y somos vida y no más bien muerte ...ese problema antiquísimo del hombre, que nos vuelve a plantear América. Quizá sea nuestro destino el de volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ése es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie” (AP:222).**

## 2. Las categorías antropológicas

El Ser y el Estar aparecen como las dos grandes raíces de la identidad mestiza del americano<sup>71</sup>, la cual se despliega desde ellas como una escisión profunda, para terminar manifestándose en un sujeto también culturalmente escindido. Como ya quedó afirmado antes, Latinoamérica no logra ejercer cabalmente la filosofía porque no puede terminar de desentrañar quién es el sujeto que se constituye como el tema de esa praxis. Producir el encuentro entre la cultura profundamente americana con su sujeto es la intención que lleva a Kusch a la elaboración de la categoría antropológica del Estar, con la finalidad de aprehender conceptualmente una dimensión de la existencia que, en primer lugar, aporte a una definición de lo constitutivamente humano en América, para luego salir del campo de la particularidad e insertar esa dimensión en la universalidad.

### 2.1. El Ser

<sup>70</sup> Ver el cap. 5 “La doble vectorialidad del pensar” en *La negación en el pensamiento popular* Ed. Cimarrón. Bs.As. 1975.

<sup>71</sup> El tema de lo mestizo americano es tratado más específicamente en su texto *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* de 1952

En la lengua española el verbo ser que proviene de *sedere*, traducido como “estar sentado”, connota estabilidad, esencialidad, definición, reposo y tranquilidad, es decir, se sintetiza en la significación de permanencia. Sin embargo, y siguiendo el análisis de Kusch, todo esto se consigue mediante la paradoja de la instalación de la existencia en una cultura de carácter totalmente dinámico, que elabora estrategias de huida del mundo natural y de creación de un instrumental capaz de implementar una especie de segunda naturaleza de carácter ficcional, por medio de la imposición o del acuerdo de las voluntades humanas.

El Ser es la categorización de la acción humana en su carácter de disposición y modificación del mundo natural en pos de una solución a los problemas que él le presenta. Acción y solución es la pareja inescindible que toma la forma de la máquina, la ciudad, la ciencia y la técnica, traducidas en violencia y agresión a una naturaleza vital<sup>72</sup>. El ser se sostiene en una tónica masculina, fálica, de apropiación de un tiempo medible cuantitativamente y de penetración en un espacio que considera vacío, y por lo tanto apropiable, de donde ha desaparecido la animosidad de los dioses que primitivamente lo poblaban, por ser considerada esta presencia como lo oscuramente inexplicable y resistente a las decisiones humanas, en una palabra, como el “mal” que debe ser excluido del mundo del hombre. De esta represión surgen entonces los objetos diseñados y controlados racionalmente por la técnica, que son acogidos en la ciudad y desechados cuando ya no alcanzan para superar o al menos para contener la amenazante presencia de lo real.

La cultura “occidental” y urbana, asentada en el ser y en la “lógica blanca de la afirmación” científica<sup>73</sup>, es técnica, dinámica, y supone un espacio vacío que es ocupado por objetos útiles, absolutamente comprensibles y totalmente determinados por la función que la voluntad humana les ha asignado.

Esto lleva al ciudadano culto a querer no solamente ser sino fundamentalmente a querer “ser alguien”, destacarse en la competencia para diferenciarse de aquél que se deja “estar nomás”, y para eso se juega la existencia por una verdad de ficción, donde la acción, dirigida por la inteligencia y la lógica, opera definiendo y delimitando los objetos que rigen legalmente el mundo.

El ser alguien

***“...saca su fe en lo establecido y cree en la unidad inteligible que mantiene la sociedad, reforzada por el sentido popular de la ciencia, la educación secundaria o la cultura de revista ...se distancia de toda otra solución y no logra optar por ninguna verdad que no sea ficticia ...la conciencia ciudadana opta por la luz y escapa tras de la estructura ficticia de la ciudad, dejando atrás el inconsciente aborigen, que se agiganta y se convierte en la categoría inconfesada de la ficción***

<sup>72</sup> Es interesante parte de la anotación de la pág. 99 de PIP donde afirma: “La utilización que hago en el texto del término *ser* quizás se explique por lo que dice Ortega y Gasset en el Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier, cuando considera que el concepto *ser*, desde los griegos hasta nosotros, ha adquirido ‘el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio’ como ‘ el esforzado sostenerse de algo en la existencia’ ”.

<sup>73</sup> La expresión alude por oposición al texto *La negación en el pensamiento popular* de 1975.

**ciudadana” (Kusch, 1953:40).**

El pensar culto que se expresa mediante la categoría del Ser, es un camino hacia la objetividad y hacia la constitución de un escenario poblado de objetos estáticos, terminados y determinados por la inteligencia cognitiva. El árbol se recorta como un objeto por su figura sobre un fondo de indeterminación que, justamente por poseer esta característica es desechado como un residuo. La definición conceptual del objeto lo lleva a insertarlo en una cadena de causas y efectos, también determinables, que explican no sólo cómo es el mundo, sino y sobre todo, por qué él es así. Le permite recortar el objeto como figura, nombrarlo, usarlo y desecharlo. La visión causal y analítica recurre a la acción creadora de instrumentos, cuyo objetivo es la modificación del mundo para que responda a la interpelación existencial más acuciosa y urgente que es la de calmar el miedo que comporta el vivir, y conseguir darle finalmente una solución al problema actuando de esta manera. Es así que el pensamiento culto de las elites ciudadanas construye un *patio de los objetos*<sup>74</sup>, para volver totalmente comprensible la realidad y poder acomodarse en ella. El patio de los objetos es la ciudad en el sentido que

**“...El patio supone el lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, o sea las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un ‘patio de los objetos’ ” (AP:130).**

La lucha por “ser alguien” como dimensión fundamental del Ser se sitúa en el viejo problema de encontrar lo inmutable en medio del devenir, por ello consiste en un afán de permanencia, que a su vez va constituyendo las historias mínimas de los acontecimientos humanos individuales, no como especie. Esta es otra de las dimensiones categoriales del Ser que Kusch llama la “pequeña historia”, que va instalando las verdades sobre un marco de constante inestabilidad, que transcurre públicamente a la luz del día y que se reconoce en la vida de hombres que no constituyen la masa anónima y oscura porque tienen datos filiatorios ciertos e identificables. El Ser categoriza “El afán de encontrar lo inmutable en medio de lo mutable ...porque se siente la angustia que da lo mudable. De esto sabe el occidente. De ahí su excesivo afán de inmutabilidad, que responde al miedo atroz ante el devenir...”(AP:142). La pequeña historia se traduce en el quehacer constante para ser alguien, para permanecer en la posesión de cosas y perseguir una identificación con ellas, la que en realidad nunca llega y por la cual se da una constante tensión que excluye la posibilidad de una dis-tensión, es decir, de un dejarse “estar así nomás”.

La categoría del Ser que se corresponde en forma predominante con el proceso moderno de occidentalización del mundo, o con el sistema-mundo moderno queda finalmente determinada por una multiplicidad de elementos alineados todos en la misma dirección. Entre ellos Kusch menciona

**“...el mercader y la dinámica de las bolsas de comercio, el fárrago de las calles, llenas de bancos ...la democracia, la bandera, el país, la economía, las matemáticas, la universidad...” (AP:187), “...la urgencia del quehacer constante, el criterio analítico y cuantitativo ...una estructura cultural ciudadana, basada en un pensar causalista, concretado en la intelección, la voluntad, la despersonalización de la ciencia y el mito de la solución” (PIP:209).**

<sup>74</sup> Toma el concepto de Nicolai Hartmann en *Principios de una metafísica de la conciencia* de 1946.

## 2.2. El Estar

En la concepción occidental del mundo, el pensamiento se ha movido siempre en el ámbito del ser, de lo que es como una presencia permanente y regida por los principios de identidad y de no contradicción. En cambio, el no ser, fue instituido como el límite irrebalsable de lo no pensable, en consecuencia, como filosóficamente desechable, y finalmente mejor ubicado en los ámbitos religioso o artístico.

Kusch propone superar lo que menciona como una “pereza mental del metafísico” para reflexionar también sobre ese espacio no pensado que trasciende aquél límite, al que sitúa primeramente en América para después universalizarlo, que denomina el Estar, y cuyo punto de partida lo coloca en las significaciones y connotaciones de las lenguas quechua, aymara y española. En la primera de ellas el verbo *cay* equivale tanto al ser como al estar del español, pero con una marcada predominancia de éste último. No hay en quechua una conjugación verbal propiamente dicha, entendida como una abstracción del movimiento, sino que, en su lugar, se adjudican cualidades a un sustantivo. A partir de esto Kusch se juega con una afirmación fuerte:

***“Esta es la clave de la mentalidad indígena ...No hay verbos que designen conceptos abstractos, sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción sino que cambia de cualidad o de colorido según sea la cualidad que lo tiña” (AP:96).***

Seguidamente, sostiene que esta aparente pasividad del sujeto pasa a la lengua española tal como la hablan actualmente las comunidades nativas, también los grupos marginales de las grandes ciudades, e incluso, las elites cultas de aquéllos países que reconocen una herencia precolonial todavía fuertemente vigente. En ese sentido señala que en el castellano “marginal” que se habla en América, sobre todo cuando se quiere hablar “bien”,

***“...llama la atención la abundancia de expresiones en las cuales entra el verbo estar ...‘estoy escribiendo’ en lugar de ‘yo escribo’, ‘estoy trabajando’ en lugar de ‘yo trabajo’ o ‘estoy creyendo’ en lugar de ‘yo creo’. El verbo estar se intercala entre el sujeto ‘yo’ y el verbo y se produce como un alejamiento o traslado de lo connotado a una esfera ajena al yo ...como si aquello en que se anda fuera producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un trasfondo que no se ve” (PIP:250).***

Estas construcciones gramaticales connotan una reducción de lo que se es (por ej. un escritor, un trabajador, un creyente) a una inestabilidad circunstancial e indefinida, a una posibilidad de dejar de ser eso que se es, a no ser más que un estar en forma accidental haciendo algo, es decir, como si todo lo que se da no trascendiera el “estar nomás”, siendo esta inquietud la que lleva hasta la etimología latina del verbo *stare*, traducido como “estar de pie”. Ella connota una esfera no esencial de la realidad, carente de definiciones, puramente circunstancial, y por lo tanto no filosófica ni científica que, por definición, segregan el accidente o sólo lo consideran un punto de partida que debe ser superado. De esta manera concluye Kusch que la predominancia del estar sobre el ser

***“...puebla el mundo de una dramática inestabilidad ...y un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible ...(el Estar) señala una franca***

**preferencia por la circunstancia ...(para la que) no hay una forma pública de comprensión, ...que provoca la necesidad de ‘estar con’, o sea, un requerimiento de comunidad ...(que) implica, por supuesto, una forma de domicilio en el mundo” (PIP:251-257).**

Pero cuando queda formulada la pregunta acerca de la naturaleza de la inquietud e inestabilidad que comporta el Estar, entonces esta movilidad se presenta sólo como apariencia, ya que esa calidad de móvil implica, paradójicamente y en todos sus ámbitos, una cultura estática y contemplativa, que no quiere moverse de un “estar aquí”, de un “estar nomás”, que no quiere abandonar la comunidad ni el suelo para correr tras el espejismo de “ser alguien”, hacia la búsqueda de la también aparente inmovilidad del Ser. Sobre todo en las comunidades andinas, puede apreciarse una especie de exorcismo sobre el trasfondo angustioso que comporta la inestabilidad de lo real, el cual no lo borra ni lo supera, sino que lo conjura mediante la organización del *ayllu*, como comunidad agraria arraigada en el suelo y comprometida con la naturaleza, incluida también ella en una economía de amparo para todos. El Estar supone un refugio desde el cual solamente se puede contemplar el acaecer del mundo sin actuar sobre él, supone

**“...un estar ‘yecto’ en medio de elementos cósmicos ...porque todo su movimiento es interno y se rige por el compromiso con el ámbito ...una cultura que construye el predicado como algo esencial, o sea, subordina el sujeto a un orden superior ...Todo esto es el mero estar traducido en un orden de amparo, que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la runacay o humanidad u ‘hombre aquí’, según reza la traducción literal ...Un mundo estático (que) se inmoviliza en el esquema mágico que se ha hecho de la realidad (porque) supone una permanencia de las fuerzas mágicas, que no se altera con el traslado.” (AP:98-104).**

El Estar se sostiene en una tónica pasiva y femenina y se manifiesta en una cultura agraria que se encuentra sumergida en una sensación de despojo y circunstancia, sujeta a los avatares de la naturaleza, es decir, a la “ira de dios”, que preserva la vida del caos pero no lo elimina, porque el mundo no está sometido a la voluntad humana, sino a la espera de la lluvia y la germinación de la semilla para que se complete finalmente el “ciclo del pan”<sup>75</sup>, y por eso mismo, exige un estar comunitariamente con los otros. Esta pasividad “vegetal”, crepuscular, demoníaca, es la verdad de fondo<sup>76</sup> que sostiene el pensar popular, la cual recorre un camino de interioridad, en el sentido del dinamismo que posee todo aquello que se mueve creciendo silenciosamente como el vegetal, desde el corazón, como el centro mismo de la existencia<sup>77</sup>. La verdad de fondo habla solamente de aconteceres y no de objetos, y denota a éstos por su margen y por su fondo, situándolos más por su ausencia, sin recortarlos nunca nítidamente como una figura<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Se refiere al ritmo biológico de la maduración, que opone al ritmo de la comercialización y el dinero al que denomina el “ciclo del mercader”. (AP: Cap. II y III)

<sup>76</sup> El concepto de fondo no está tomado en el sentido de abismo, como el lugar donde pueden caer las cosas y el hombre y quedarse allí, sin sostén ni fundamento, sino por el contrario, es el fondo natural (como opuesto a figura) donde las cosas ocurren y de donde no hay que sacarlas porque así y ahí, en ese fondo, están.

Los dos estilos de pensar, que genéricamente Kusch alude como culto y occidental e indígena y popular enfrentan el mismo problema: el miedo que provoca la existencia, pero es en la forma de abordarlo y hacerse cargo de él donde aparece la oposición. El Estar como “estar nomás” se conforma con el mundo porque él es inmodificablemente “así” y se asume en la libertad que comporta esa actitud de contemplar, sin intervenir, la alternancia de lo fasto y lo nefasto en la vida humana. Esta inestabilidad y ausencia de control constituye la verdad de fondo que subyace por debajo de las estructuras y la diversidad de organizaciones de la cultura occidental. El Estar se opone así puntualmente al Ser que siempre busca el “ser alguien”, usando para ello la “ira del hombre”, esto es, mediante la violencia de la imposición y la modificación del mundo natural para calmar el miedo de vivir, construyendo una ficticia segunda naturaleza de objetos, con la que cree poder extirpar de la vida humana todo el aspecto nefasto del mundo.

### 2.2.1. Las dimensiones categoriales del Estar

Al quedar integrados en el Estar tanto el polo de lo luminoso, lo fasto y lo bueno, como el de lo nefasto, oscuro y maligno, el Estar es pensado como plenitud existencial humana, no solamente americana, que tiende hacia el absoluto, y en la que es posible distinguir todavía la construcción de algunos espacios al interior de la categoría. Kusch afirma que **“...si distinguimos dos estilos de pensar, no se debe sólo a una dicotomía fácil, sino a la probable exclusión de uno de ellos, debido a que nuestra cultura (occidental) lo segrega por inepto, quizá porque perjudica la actividad que se debe enfrentar en la vida ciudadana” (PIP:191).**

En esos pliegues categoriales que todavía falta describir aparece todavía más claramente la operación de desplazamiento de algunos conceptos epistémicos (a) establecidos por el pensar culto y occidental, que a su vez dejan al descubierto nuevas oposiciones entre las dos categorías nodales. Todo el descentramiento está impulsado por la fuerte conciencia de subalternación de un sujeto (a), que promueve la reivindicación de una praxis social proveniente de memorias y de voces no reconocidas por los discursos y prácticas hegemónicas (d), apelando a las raíces etimológicas de aquellas voces obturadas (g)

Conocer. Kusch afirma que en el modo de pensar occidental y culto, el conocimiento es un ver lo real siguiendo algunas etapas determinadas: a) la existencia de una realidad exterior al sujeto al que, b) se considera objeto de conocimiento, c) cuya administración pública resulta en un saber considerado científico, d) para finalmente proceder a la acción modificando aquella realidad. En cambio, en la lengua aymara, no existe el término conocimiento y tampoco hay uno que tenga el significado de cosa fijada y determinada,

<sup>77</sup> El término quechua *soncco* no solamente alude al órgano físico, sino también a un centro del ver y del sentir, al hombre “interior”, a “lo de adentro” en el sentido de alma, ...“González Holguín lo traduce como ‘corazón y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juicio o la razón y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento’” (PIP:49-50). Bertonio traduce el término equivalente en aymara *chuyma* y otras palabras formadas desde esa raíz, con el mismo significado de la totalidad de lo que un hombre es.

<sup>78</sup> El tema del carácter vegetal (femenino) de la cultura indígena americana por contraposición con el carácter animal (masculino) de la cultura occidental está trabajado en el ya mencionado texto *La seducción de la barbarie*.



aprehensible como un objeto, sino que en su lugar se encuentra la designación de acontecimientos inestables. En esta dirección lingüísticamente establecida, Kusch sostiene que en el pensamiento indígena y popular conocer es, un registro no de las cosas mismas vistas como objetos, sino del modo como ellas son sentidas, del modo como ellas acontecen y se presentan sobre el telón de fondo de lo real. En el Cap. II de *El pensamiento indígena y popular* abundan las ejemplificaciones, en las lenguas aymara y quechua, en apoyo de esta afirmación. Que un idioma registre acontecimientos antes que cosas indica, en su opinión, un predominio del sentir emocional sobre el ver intelectual, en el sentido de idear y conceptualizar, ya que es la emoción, es decir los aspectos de “entrancia” de la personalidad, los que dan dirección a la conducta a seguir frente a la realidad. Ella no es para el indígena

**“...algo estable y habitado por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual tiende a advertir el signo fasto o nefasto de cada movimiento. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva” (PIP:30), “Detrás del ver claro y distinto de la percepción, se da el telón de fondo de la oscuridad en el que se deposita seguramente el margen demoníaco que condiciona al mundo. La visión indígena no se concreta entonces al simple árbol sino al margen numinoso que rodea al árbol, ese marco de antiobjeto que torna relativa a la existencia del objeto. Hay, en suma, un ver por la ausencia, como una inmersión de lo existente en lo no-existente como si viera la realidad en negativo” (PIP: 141).**

Este dejarse envolver por el “así es” del mundo, sintetizando el ver y el sentir, es la estructura cognoscitiva que le permite enfrentar el miedo de vivir, sobre una superficie de afectividad que instaura un domicilio comunitario, un “suelo”<sup>79</sup>, otorgándole un margen de seguridad interna, a partir de la cual puede instrumentar una salvación pasiva (desde la mirada occidental) ante la manera en que el mundo se estructura y dejarse “estar nomás” en la aterradora e innumerable presencia de las cosas.

Saber. A partir de esta caracterización del conocimiento, el saber resultante no depende entonces de manera primordial de la aprehensión de datos sensibles, sino de la consideración del ritmo en que ellos se dan, por ej. en una trinidad o una cuaternidad con la forma de tres elementos alineados, o dos en oposición o integrados con un tercero, o tres elementos al que se le suma un cuarto que juega también como oposición o integración. Todos ellos funcionan como objetos ideales, como casillas vacías a las cuales se incorpora a posteriori un contenido sensible<sup>80</sup>. No hay saber en la investigación del por qué, de la causa del acontecer que es capaz incluso de descubrir su

<sup>79</sup> Este concepto es muy complejo y está trabajado por Kusch tanto en *PIP* como en *Geocultura del hombre americano* de 1976. Está basado en el término quechua *pacha* que se refiere “...a un concepto que es anterior a lo que nosotros hemos separado analíticamente en dos categorías, las de tiempo y espacio, que se sitúa antes que un mundo ‘objetivado’ o de tercera persona ...Se trata de un tiempo y un espacio subjetivado, que se refiere a un hábitat vital, en donde *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de *mi* vida, *mi* oficio, *mi* familia, en este lugar, el de *mi* comunidad” (*PIP*:162)

<sup>80</sup> Este aspecto está minuciosamente ejemplificado en los Cap. II, IV, V, VII y VIII de *PIP*.

ritmo, en cambio, el saber pertenece y se encuentra en la revelación del cómo, de la modalidad, y consiste en la organización arquetípica de la psiquis. Dicha revelación no se detiene en el contenido real de la cosa, sino que apunta más allá de la misma, al ámbito de su simbolización, para actuar en el conjuro de la realidad, no en su modificación, con la finalidad de restaurar el equilibrio perdido entre lo fasto y lo nefasto. Es un saber de señales que lleva a una total ritualización de la existencia, donde finalmente aparece lo verdadero porque es todo el sujeto el que queda comprometido en un “saber del corazón”

81 .

Salvación. La sabiduría queda ligada entonces al movimiento interno (vegetal) por el que se logra, siempre en forma comunitaria, alcanzar la conciliación entre el polo luminoso y el polo oscuro, el cual es inerradicable de la existencia humana, de la experiencia de ser nada más que un hombre. En este equilibrio consiste la salvación, que se distingue del concepto causalista de solución porque un mundo que se reduce a causa y objeto es irredimible. Alcanzar la salvación es arribar a la sabiduría, la cual, a su vez, se vuelve necesaria y ontológicamente anterior al conocimiento, incluso en su concepción occidental, porque para que haya objetos para un sujeto que pueda manipularlos y ponerlos a su servicio, primero éste debe sentirse instalado, domiciliado en su propia seguridad.

Verdad y Absoluto. En relación a lo inmediato anterior, el concepto de verdad está unido al de simetría, pero no en el sentido occidental de igualdad invertida, sino en el de reunión conciliadora de los polos opuestos, y es en ese punto donde coincide con el concepto de absoluto el cual “...surge de la oposición entre el miedo y el afán de superarlo... es la zona en la cual se dan los innombrables y donde presionan los dioses” (PIP:263,267). Las estructuras trinitarias o cuaternarias presentes en muchas de las religiones indígenas muestran siempre en medio de una deidad positiva (el *pacha*) y de otra negativa (el *kuty*), que es responsable del “vuelco”<sup>82</sup> hacia lo nefasto, de la presencia del mal, un intermediario ambiguo (el rayo o el trueno entre las divinidades y la tierra, o el felino entre el águila y el pez) que termina volcando el favor sobre el desfavor. “La Serpiente Emplumada (Quetzalcoatl) ...es más que un símbolo ...es el verbo del continente, la conciliación con el espíritu ...por la que la tierra afirma su voluntad de forma, aunque ésta forma lleve en su seno una trágica escisión” (Kusch, 1953:31-32).

Detrás de la realidad dicotómica, de la oposición entre lo bueno y lo malo, lo luminoso y lo oscuro, lo fasto y lo nefasto, se encuentra la re-unión de las oposiciones, y el acceso a esta armonía como la verdad constituye también el saber, porque es una verdad de tipo seminal, es decir, una verdad que, viniendo de las profundidades de la existencia se queda en ellas, que no se agota en la explicación causal ni pragmática de un objeto, sino que apunta a las razones últimas, esto es, al lugar donde se detiene todo el proceso de justificación racional ante lo inexplicable.

<sup>81</sup> El término *unanchani* es traducido del quechua como señalar y “...Bertonio traduce, del correlativo en aymara, *unanchatha*, como saber. En el vocabulario quechua de Holguín, *unanchani* se vincula con *unancha*, señal, y éste término a su vez, con una o cosa duradera. ¿Duradera como las cosas divinas?” (PIP:63)

<sup>82</sup> Lo que Kusch llama la Teoría del vuelco está trabajado en el cap. VI del PIP.

El pensar seminal. Asume la re-unión de las oposiciones y niega la vigencia de los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido. Se apoya en una lógica de la negación, haciendo germinar, desde la semilla, como el semen, el germen, el origen, la fuente, una afirmación trascendente a la oposición entre la positividad del ser y la negatividad del no ser, para encontrar en ella la unidad salvadora, el absoluto. El pensar seminal se da en términos de contemplación y de “pasiva” espera, que ignora y desdeña por infecunda la actividad ficcional del patio de los objetos. De todas maneras es necesario tener presente que la ignorancia y el desdén no llevan a la negación del otro polo, en este caso el pensar causal,

**“...porque ambos son los extremos de un pensar en general, según el cual cualquier sujeto requiere, por un lado, la connotación lúcida del efecto para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se vuelve desgarradora, requiere la sémina redentora en la trascendencia. Ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia” (PIP:214).**

El pensar popular. Aquél pensar en general, re-unificante es el pensar del “pueblo”, es un pensar que se apoya primeramente en la carga simbólica del esquema fijo del mundo real que trasciende el aporte de los datos sensibles. Siguiendo este estilo de pensar, por ejemplo, una taza es, en cuanto objeto, un recipiente dispuesto para recibir un contenido, pero si se atiende empíricamente a sus formas, colores, tamaños, decoraciones y modos de uso, entonces va más allá de ellas adquiriendo ciertas “rugosidades simbólicas” que trascienden la objetualidad. La doble vectorialidad del pensar (intelectual y emocional) que se manifiesta en el pensamiento indígena y popular juega entre lo real y lo mítico y este rasgo, antropológicamente universal, es el negado por el pensar culto de las elites.

Kusch define al pueblo (a fines de la década de los sesenta en Argentina ) como

**“...el hombre real que no es totalmente moderno ni totalmente indígena, ...alude a un tipo medio del cual participa la clase media y el campesino” (PIP:225), “...no es el hombre creado por la burguesía europea, sino ese otro asediado por la policía y el ejército, susceptible de ser computado estadísticamente, obligado a emitir votos, al cual se le atribuyen opiniones que nadie toma en cuenta ...y se le asigna un sueldo mensual, todo ello para certificar convincentemente su heroica humanidad, de la cual, en el fondo, todo el mundo duda” PIP:256), “...se da el uso ambiguo del término pueblo, pero que hace a la ambigüedad de uno mismo<sup>83</sup> . Es la ambigüedad profunda que mantenemos frente a nuestra verdad, la de no ser en el fondo plenos. Entonces, pueblo, por una parte es un ente que nos informa en el campo, pero por otra, mueve en nosotros el requerimiento ambiguo de una verdad que nos cuesta asumir” (EFAFA:7).**

Así queda descripto el sujeto en cuyo modo de pensar la explicación no parte solamente del “es”, sino que se anima a cruzar la línea divisoria para internarse en lo que ya “está” como dado. El fondo, el germen, la semilla es lo dado que (ya) está, es lo fundado, y eso es lo que el pueblo busca pensar y exige encontrarlo en algo ajeno al puro ser. El pensamiento popular se traduce en un “...pensar el fondo que asoma por entremedio y por detrás de lo que es” (EFAFA:111), y por esto Kusch excluye al pueblo de la contradicción entre “ser alguien” y “estar nomás” en que se debate la clase media, ya que

<sup>83</sup> Se refiere a su pertenencia a la clase media intelectual urbana y formada en la universidad.

el pueblo es el depositario de la verdad, y por ende de la sabiduría, porque solamente él sabe lo que hay que saber, esto es, enfrentarse con el aterrador “así es” del mundo, conjurando el miedo sin disimularlo mediante un saber enciclopédico que no lo extirpa, apenas si alcanza a disimularlo. El pueblo, en cambio, afirma una estrategia de supervivencia que se sostiene en la conformación con el ámbito, que no se resuelve en la acción modificante, sino en la acomodación con él, que se manifiesta en la resistencia sorda y callada ante el avasallamiento ciudadano, con su dinámica culturalmente ajena. El sujeto popular sabe lo que hay que saber, y por eso es el sujeto de la gran historia.

La gran historia. Para diferenciarla de la pequeña historia, a la que Kusch define como “la andanza del hombre agazapado detrás de utensilio”, que nunca puede darse más allá del patio de los objetos, la gran historia podría definirse en cambio como la andanza del hombre detrás del absoluto, como una forma más profunda del transcurrir humano no tomado a nivel de los individuos sino en el plano biológico de la especie, en tanto comunidad humana. En ella, los grandes descubrimientos técnicos y los nombres propios de la historia política y militar de los diversos grupos humanos quedan reducidos al rango de meros episodios y donde, por otra parte, no existe la división entre historia y prehistoria. La gran historia emana de los comportamientos “irracionales” de las masas anónimas que van constituyendo las verdades estables de la categoría del Estar (verdad, absoluto, saber), donde quedan expandidos los grandes temas existenciales, como el amor, el odio, los dioses, el miedo, etc., los cuales son obturados por los afanes y los quehaceres de la pequeña historia.

### 2.3. El nuevo lugar de enunciación: el Estar-Siendo

La cultura sudamericana que se manifiesta en la tensión entre una verdad de ficción y otra de fondo, una lógica de la afirmación y otra de la negación, es decir, entre la solución intelectual y la salvación emocional es, desde su propio fundamento, una cultura simbólica, porque aparece fijada entre dos zonas, emergiendo precisamente entre la indeterminación del Estar y la determinación del Ser. En el Congreso de 1971 Kusch afirma rotundamente que este “entre” es el lugar donde debemos situarnos como americanos porque

***“...sólo aquí, en esta zona aparece la comprensión de lo que nos ocurre. Podremos entender entonces nuestras grandes contradicciones culturales y políticas como una evidente puesta en oposición entre lo que es el qué definible, que apunta a inmovilizarse en el ser absoluto y tradicional y el estar, que está dado sin más...” (Kusch, 1972:579).***

Si bien todo universo simbólico se instala como un espacio de intermediación, lo que Kusch sostiene es que el pensar americano, a partir de la conquista y los diversos procesos de colonización, queda atrapada en ese “entre”, que se convierte en su experiencia fundante y en su raíz cultural instituyente. Lo que quiero que quede firme a lo largo de toda la presentación de este filósofo, es también que desde ese “entre” puede leerse la totalidad de su obra como un aporte a la elaboración de teoría para un espacio epistémico declaradamente posoccidental. Y esto porque toda ella, escrita como él mismo lo confiesa “bajo la presión de la cultura occidental”, tiene por objetivo último la conciliación de dos tradiciones (e), de dos matrices teóricas a las cuales considera como

---

necesariamente complementarias para conseguir la integración humana; en fin, según sus propias palabras, tiene la finalidad de encontrar "...el verdadero sentido de nuestra hibridez ...(encontrar) una expresión cultural para esta estructura de nuestro vivir, el 'estar-siendo'" (*idem*:579). A partir de lo que Kusch siente como la presión de la cultura occidental, se posibilita precisamente la manifestación de una razón crítica a ella como práctica de oposición y afirmación (*g*), que sólo puede ser puesta en marcha por un sujeto que tiene conciencia de padecer la experiencia de esa fuerza dominadora (*a*), y que, precisamente desde ella puede entonces proceder al rescate (y no a "la exhumación científica") de una forma de pensar diferente a la impuesta.

Si bien la polaridad del Ser y Estar son, por definición, lo distinto, ambos aparecen como los modos de determinación de un mismo sujeto: el americano. Esto lleva a Kusch a construir, desde la razón posoccidental, la categoría del Estar-Siendo como un "estar-para-ser", es decir, estar primero para ser después, ya que en el horizonte simbólico del sujeto americano, entendido como Pueblo, puede verse un predominio del estar sobre el ser, que sólo se manifiesta en las profundidades de la gran historia y bajo la forma de la *fagocitación*. Este movimiento no debe pensarse como una superación al estilo de la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, como una elevación, ni tampoco como un proceso de aculturación entendido en el uso tradicional que del término hizo la sociología, sino mejor en el sentido biológico de una absorción para lograr una armonía estabilizadora. Kusch piensa en la fagocitación del Occidente por América, que se manifiesta tanto en prácticas de oposición y resistencia, como de adaptación y sobrevivencia, como la forma americana de restaurar el equilibrio roto por la occidentalización moderna del mundo, y de esta manera volver a re-integrar lo humano universal. Es un pasar de la tensión y el esfuerzo de conservar lo artificial, a la distensión relajante de dejar fluir lo natural. La fagocitación no se produce en el plano de los objetos, en el nivel material, visible y público de la pequeña historia, sino que "...se da en el terreno de los imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aún de elementos aculturados ...es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos" (*PIP*:158-159).

El pensar antropológico americano considera como falso, como no ser, a todo aquello que tiende a cerrarse en sí mismo para conservar un estado puro, lo cual provoca una constante tensión para impedir el ingreso de los elementos "contaminantes" y poder mantenerlo inmutable y absoluto. Ése es el estilo occidental, "...que suprime de todos los opuestos el lado malo, casi como si pretendiera que todo fuera orden" (*AP*:176), desconociendo la inevitable fugacidad de cualquier organización. La fagocitación aparece entonces como consecuencia de una actitud de dis-tensión natural ante lo que necesariamente ocurrirá, aparece como consecuencia de la sabiduría del Estar para descubrir como una verdad estable lo transitorio de un determinado estado de las cosas, y la paralela imposibilidad humana de mantener su permanencia favorable. "Por eso es ser es fagocitable, como lo es todo lo que tiende a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida" (*AP*:178).

El Estar-Siendo se expresa en el pensar seminal del "pueblo", como el sujeto cultural propiamente americano, porque se puede decir que esta categoría conciliatoria responde tanto al ejercicio parcial de su libertad en que se encuentra el indígena culturalmente

mestizo, como al requerimiento de salvación negado y obturado que, sin embargo, anida en el occidental, porque América consiste, seminalmente, en la conciliación de la contradicción. Pero el pensar seminal es reprimido institucionalmente por el pensar culto, causalista y científico, y ésta es la razón por la cual no ha podido desarrollarse en el continente nada más que una seminalidad de tipo infantil. Para que el pensamiento popular americano pueda manifestar el Estar-Siendo en forma vigorosa y fecunda, las clases medias de las ciudades, donde se manifiesta preferentemente la escisión entre el Ser y el Estar, deben primero percatarse de la existencia de una forma de pensar regida por éste último, entrar en ella para luego fagocitar el Ser. Es de este modo que finalmente se producirá el encuentro de la cultura americana con su sujeto, encuentro a partir del cual puede esperarse que florezca la filosofía.

### 2.3.1. La Filosofía

Después de todos los desplazamientos mencionados, incluyendo el concepto de filosofía por el de pensar, Kusch va recuperando nuevamente, no la noción de filosofía ni su sentido tradicional, sino el término mismo, al que parece no renunciar, como bien lo indica el título de su último texto: *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Este uso pareciera indicar dos cuestiones: primeramente, una voluntad de afirmación de la filosofía, en donde el adjetivo “americana” adquiere, paradójicamente, una dimensión sustantiva. En segundo lugar, el uso adjetivado del término coloca históricamente la obra de este filósofo en el momento de la inculturación de la filosofía latinoamericana, ya descrito en el Cap. I.

El problema central de la filosofía es, según Kusch, el del fundamento, pero esta cuestión no puede ser tratada en América lo mismo que en Occidente, porque ella es, además de occidental, otra cosa. Para la tradición moderna y occidental la filosofía es una actividad profesional que sigue las reglas de un juego sistemático y académico que se detiene en el nivel de lo que es, más allá de lo cual considera que no hay nada sobre lo que se pueda pensar. Por eso se transforma en una competencia en el quehacer ciudadano de las elites intelectuales, que operan con la indiscutible seguridad de los juicios apoyados en la racionalidad (occidental), y en este sentido es entendida finalmente como una argumentación consistente a partir de determinados datos, axiomas o proposiciones protocolares que pueden relacionarse causalmente para explicar el mundo y acomodarlo a las necesidades de la existencia humana.

En cambio, este concepto de filosofía, americanamente resemantizado como pensar, es decir, que ha pasado por las nefastas contaminaciones del pensamiento indígena y popular, es entendido ahora propiamente como una sabiduría que consiste en la aprehensión de un sentido que no es construido por el hombre, sino que éste lo percibe como dado, como un don y por eso consiste en un saber *cómo sentir* dinámicamente la totalidad del mundo. La filosofía americana implica acceder a la universalidad a partir de asumir las tradiciones lentamente elaboradas, desde sus más profundas inseguridades y miedos, por las masas anónimas populares que son el motor de la gran historia.

En esta resignificación del término filosofía, en el afán de preservar su uso, se ve claramente la posición ruptural con la tradición occidental de la filosofía, que de una u otra

manera siempre se encuentra presente en un filósofo de la liberación. Dicha posición implica, entre otras cosas, la validación de ciertos elementos que han sido negados o considerados impropios para el ejercicio de la filosofía, como lo son la conciencia natural propia del “populacho”, el cual es incapaz de superar a aquélla, o los estados de ánimo subjetivos (el miedo, por ejemplo). Pero precisamente es por ello que Kusch llega a afirmar que “...En este punto se impone la necesidad de una antropología filosófica, pero pensada a partir de América, o mejor dicho, sin América, en el sentido de que sólo aquí podemos ahora pensar qué pasa con el hombre en general” (EFAA:106).

Para la pregunta que inmediatamente se puede formular acerca del alcance significativo de la expresión *pensar a partir de*, sostengo que tanto la diferencia colonial (i), como la diferencia colonial epistémica, es decir, la mediación discursiva y la estructuración de sujetos de conocimiento, funcionan como respuestas adecuadas. Kusch solamente puede elaborar su discurso desde la diferencia mencionada, ya que sin la permanente presencia de la colonialidad, toda la praxis cultural que pretende rescatar para volverla a poner en acto, queda invisible. Por otro lado, precisamente desde esa diferencia, es que puede conformar las identidades tanto del “indígena” y del “pueblo” como del “europeo” u “occidental”, con sus respectivas estructuras cognoscitivas y de relación con el mundo y con los otros.

### 3. Acerca de los “decires fuera de lugar”

No quisiera finalizar este capítulo sin hacer una breve alusión al artículo donde Walter Mignolo<sup>84</sup>, cual émulo de Kusch, también se interna en una interpretación de los textos, mapas y dibujos de Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamayhua y de Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>85</sup>, mencionando igualmente los diccionarios de las lenguas aymara y quechua de Bertonio y González Holguín respectivamente, todos ellos usados por el filósofo argentino. Mignolo pareciera querer retomar aquélla intención de pensar a partir de las ruinas andinas y mesoamericanas que encuentra en Kusch, para contribuir al rescate de culturas subalternizadas por la enunciación imperial moderna.

De todas maneras en este apartado no es mi intención ingresar críticamente en la propuesta de Mignolo, sino sólo señalar la valoración positiva que realiza del inmenso esfuerzo que es llevado a cabo por Kusch para pensar un sujeto (en el pasado indígena y en el presente indígena y popular) que realiza un acto de habla en los contextos

<sup>84</sup> “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI. N°41. Lima - Berkeley. 1995. (9-31). En la nota 1 Mignolo reconocela lectura de Roberto Schwartz. *Misplaced Ideas*. New York. Verso. 1993.

<sup>85</sup> Kusch se refiere al manuscrito de Santacruz Pachacuti en el Libro I de *América Profunda*, nota 2, pág. 20 “El manuscrito en cuestión por publicado por Jiménez de la Espada bajo el título de “Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú” en *Tres relaciones de Antigüedades Peruanas*. Madrid. 1879. El término *yamqui* con el cual se designa a Salcamayhua en este trabajo, significa según Jiménez, ‘el tratamiento o apellido que se daba a los más nobles de los primitivos pobladores de aquélla comarca y cuyo origen era una fábula’. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (Travaux et Mémoires de l’Institut d’Ethnologie, XXIII). París. 1936. Mignolo usa la edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Méjico. Siglo XXI. 1982.

asimétricos de una colonización. Porque localizar la reflexión en ese contexto implica, según Mignolo, salir efectivamente al “rescate” de una cultura tal como lo pretende Kusch, rescate que, entendido como un pensar a partir de, como un pensar arraigado en un suelo, está implicando la actualización de aquélla. Esto se diferencia de manera esencial de una simple “exhumación científica”, como reconstrucción etnohistórica del pasado y sólo con fines de erudición <sup>86</sup>. Mignolo sostiene que en la temprana colonización americana (donde se ubican los textos analizados), tanto el colonizador como el colonizado quedan involucrados en una palabra deslocalizado o fuera de su lugar, y esto alude directamente a las sensibilidades de ubicación de un sujeto y a la posibilidad de expresar su experiencia interior, cuando sus horizontes simbólicos se han borrado, están prohibidos o simplemente lejos.

El aporte más significativo que realiza a la obra de Kusch consiste en centrar todo el artículo alrededor de la cuestión de la construcción de identidades de los sujetos enunciadorees en las crónicas andinas (colonizados y colonizadores) y calificarlas como identidades “fuera de (su) lugar”. La razón esgrimida para sostener la afirmación radica en que

***“...En la medida en que el decir no es una mera cuestión de fonética, sintaxis y semántica, sino una compleja articulación entre la organización de sonidos y grafías, de instituciones y de cosmologías, los sujetos dicentes en situaciones coloniales son sujetos desterrados, sujetos que están “fuera de lugar” con respecto al suelo y al subsuelo de sus respectivos decires ...(para los nativos) porque la llegada de los conquistadores creó discontinuidades en la conservación y transmisión del legado ...(para los conquistadores) porque su llegada al ‘nuevo mundo’ creó discontinuidades con las tradiciones precolombinas en la península ibérica” (Mignolo, 1995d:22).***

En este párrafo aparece una primera cuestión importante a tener en cuenta, que es el hecho que, ambos sujetos enunciadorees, tanto conquistados como conquistadores, padecen el señalado desarraigo y sus discursos se sitúan en un espacio donde se produce la constante interferencia de los respectivos horizontes simbólicos. En otras palabras, hay ausencia de diálogo y sí, en cambio, se dan fuertes interacciones conflictivas de competencia y disputa, situación a partir de la cual se abren sus diversas posibilidades de superación.

Sin el auxilio del desarrollo actual de las ciencias del lenguaje, la riqueza teórica de Kusch parece radicar, sin embargo, en haber considerado el uso de la lengua de los pueblos cuya cultura se propone rescatar como instrumentos metodológicos válidos, y esta consideración es lo que le permite tomarla como punto de partida para su reflexión, porque seguramente también para él el lenguaje es más propiamente el lugar de la morada humana, es decir, aquél espacio donde distendidamente se “está”. Emprende entonces la operación de rescate de las estructuras culturales subalternizadas o simplemente negadas, porque si bien la deslocalización del discurso es sufrida tanto por conquistadores como por conquistados, son estos últimos los que pierden la entera competencia y pertinencia de su lengua frente a la imposición imperial.

---

<sup>86</sup> Mignolo hace referencia al Prólogo de *El pensamiento indígena y popular*.



---

La pretensión de actualizar dicha competencia y pertinencia lingüística en la convicción de que ellas son capaces de estructurar identidades, es lo que le permite a Kusch pensar la categoría antropológica americana del Estar, fundada en uso de las lenguas quechua y aymara, para finalmente conciliarlas en el negocio con las lenguas europeas que llegaron con la conquista y elaborar la categoría mestiza del Estar-Siendo. En otro texto (1995b) Mignolo va a comparar esta construcción kuscheana que se expresa en la fagocitación, como equivalente de los conceptos de “entre-discurso” y de “canibalismo” de los brasileños Silviano Santiago (1971) y Haroldo de Campos (1978) respectivamente. También es notable su paralelismo cronológico.

Finalmente y por todo lo el aporte de Kusch puede ser calificado, incluso desde su obra más temprana *La seducción de la barbarie*, como una práctica de oposición y de afirmación alternativa a la herencia colonial (g) pero que se sitúa como un pensar la zona de los grises, una reflexión diría americanamente posoccidental, que solamente puede y quiere instalarse en ese espacio de impregnación en donde los estados de pureza y los contornos nítidos son impensables.

## CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

### 1.- De la conciencia de la dependencia hacia la liberación

---

En este capítulo dedicado a reflexionar sobre los aportes que voy a considerar como posoccidentales realizados por el mejicano Leopoldo Zea, retomaré el tema de la filosofía latinoamericana como un corpus generalizado de trabajo, en razón de sostener que la mayor especificidad de la obra sometida al análisis radica en una consideración de este tipo respecto de lo que el filósofo menciona como “Filosofía de lo Americano”. El camino que Zea recorre desde una Historia de las Ideas hacia una Filosofía de la Historia aparece como una especie de exigencia interna del desarrollo de la filosofía latinoamericana, entendida por sobre todo, como un movimiento reflexivo de liberación, en el campo del conocimiento, del proceso moderno de colonización occidental.

Al igual que en los dos capítulos precedentes mostraré las operaciones de desmontaje de ciertos espacios del saber que entorpecen u obstruyen la visión de otros, además del desplazamiento de los conceptos epistémicos que ellos implican. Para esto tomaré más específicamente el texto *Filosofía de la Historia Americana*, escrito entre 1976 y 1977 y publicado en el año 1978, por considerar que en él se da la culminación de la línea historicista que Zea inicia tempranamente, con los textos encuadrados en una Historia de las Ideas, *El Positivismo en Méjico. Nacimiento, apogeo y decadencia*, de 1943 y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* de 1949. Esta línea empieza a perfilarse ya como Filosofía de la Historia en *América como conciencia* de 1953 y en *América en la historia* de 1957, para completar su desarrollo respecto del espacio

geocultural americano en el texto arriba mencionado. En cambio, no considero aquí el último texto titulado *Discurso desde la marginación y la barbarie* de 1988 porque en él se dedica más específicamente a pensar otros ámbitos no americanos, aunque también considerados marginales respecto del centro del proceso de occidentalización moderno, y además porque su fecha de edición no corresponde al período estudiado<sup>87</sup>. Nuevamente usaré en este capítulo las letras minúsculas entre paréntesis (de igual manera que en los Cap. IV y V) para hacer referencia a los diversos ítems que constituyen la conformación de un nuevo lugar de enunciación, cuyo desarrollo se encuentra en el Cap. II.

Por otro lado, ya es reiterada la afirmación que atribuye a Leopoldo Zea algún tipo de relación muy estrecha con Guillermo Hegel, ya sea como un seguidor en el sentido de aspirar a una resolución de los conflictos americanos mediante una *Aufhebung*, o como el crítico que realiza una inversión de las célebres *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, sobre todo en los aspectos que se refieren tanto al sujeto de la historia, como a la marcha de la misma y a las consideraciones del filósofo alemán sobre América como una “tierra de sueños” y como “el eco de vidas ajenas”<sup>88</sup>. Mi reflexión no quiere de ninguna manera pensar a Zea a partir de Hegel -a pesar de reconocer como aceptables tanto una como otra postura- sino a partir de sí mismo, debido a que, aunque Hegel se vuelve un referente ineludible cuando se aborda la cuestión del sentido de la historia, no es con este filósofo ni con este problema con quienes inicia Zea su camino reflexivo. Ello ocurre, en cambio, con su propia condición de filósofo inmerso en la circunstancia americana, influido sin dudas por la recepción del circunstancialismo de José Ortega y Gasset, además de la presencia académica en Méjico del exiliado español José Gaos. Aquella circunstancia lo lleva a pensar en la posibilidad de una filosofía que lograra resolverse como una práctica de afirmación de sí misma, a fin de contrarrestar otras consideraciones negativas, y simultáneamente, como una práctica de oposición y resistencia a lo que llama el “modelo” de la filosofía occidental, como el principal responsable de su encubrimiento y desvalorización.

### **1.1. Leopoldo Zea: La comprensión del presente a partir de la historización del pasado**

a.- Zea comienza su trabajo a partir del interrogante sobre la potencia americana de pensarse desde ella misma y no en una necesaria referencia al pensamiento que ha venido heredando de Europa. Esta pregunta por su propio marco conceptual (que ha sido ya analizada en el Cap. III) es la pregunta originaria de la filosofía en América, es la que va a encuadrar todas las respuestas, y por eso, en ella se encuentran las raíces de la

---

<sup>87</sup> Una antología completa de las obras de Leopoldo Zea con cincuenta títulos de textos y más de un centenar de artículos en diversas revistas especializadas se puede consultar en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. Barcelona. España. N° 89. 1988. (29-32)

<sup>88</sup> Ver, entre otros, Roig. Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Cap. V, VII y X. Ob. Cit.; *Rostró y filosofía de América Latina*. Cap. II. 7. Ob. Cit.; Guadarrama González Pablo. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Ob. Cit. Acosta Yamandú. “La filosofía de la historia americana como inversión de la filosofía de la historia hegeliana” en *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Ob. Cit.

autenticidad de esta filosofía. Zea formula la pregunta epistemológica tomando como punto de partida precisamente la autopercepción de su condición de latinoamericano, que siente que se le vienen negando la expansión de sus potencialidades. Ya en un artículo de 1941<sup>89</sup>, cuando todavía no había aparecido su libro sobre el positivismo en Méjico, sostiene que América tiene que recrearse a sí misma y buscar una base dónde apoyarse a partir de la filosofía, entendida ésta como la práctica natural del hombre que se encuentra en una situación problemática, y que los problemas que aborde una filosofía que merezca el título de americana "...no pueden ser otros que los problemas con los cuales continuamente está tropezando el hombre llamado americano ...el (problema) de la convivencia, el tema de la sociedad ...el problema de cómo situarse ante a su semejante. El problema de cómo no ser estorbado por el 'otro', de cómo no chocar con él" (Zea, 1988:20). Merece ser señalado el hecho que en esta mención temprana de la problemática filosófica que Zea considera como auténticamente americana, ella ya queda centrada en la ética y en la política, anunciando de esta manera los futuros desarrollos.

b.- Este primer interrogante va a desembocar en una segunda inquisición acerca del sujeto que formula tal pregunta, es decir, en relación con su identidad, de la que resulta la imposibilidad de encontrar en él algún rasgo diferencial con respecto a los otros hombres, que no sea solamente atribuible al rasgo universal de la circunstancia en que está inmerso, siendo ésta la que permite que se hagan expresas las particularidades humanas. La particularidad es universal. Zea piensa que la primera pregunta filosófica que el hombre formula es ontológica, es decir, es siempre una pregunta por el fundamento, pero de ninguna manera esto significa que aquello que opera como fundamento pueda ser universalizable, precisamente a causa de las determinaciones de la circunstancia, las cuales no son accidentales; o para decirlo con otras palabras, el modo accidental de ser en el mundo resuelve en forma esencial el conocimiento, la comprensión y el sentido que sobre él quede establecido.

En el comienzo mismo de la tarea de descentramiento conceptual (a), el filósofo mejicano queda de esta manera relativamente cerca de Enrique Dussel<sup>90</sup> al afirmar que en América Latina la pregunta por el fundamento es "¿quién soy?", es decir, que la filosofía primera no es lo impuesto como ontología o como metafísica por el pensamiento de la tradición occidental, tampoco es teología, la filosofía primera es antropología. La respuesta a aquella interrogación fundante es la que terminará de alinear las demás preocupaciones filosóficas del hombre americano, ya que su dilucidación contribuirá a descubrir también los modos de relación con el mundo, con los otros hombres y con los dioses. En razón de que la particularidad americana, su experiencia fundante (aunque sea compartida con otros pueblos de la tierra), se instituye como conquista y colonización en todos los ámbitos, desde el físico-geográfico y el jurídico-político hasta los de la socialidad y la cultura, entonces la primera operación cognoscitiva en América es la del descubrimiento de lo real, si se tiene en cuenta las consecuencias distorsionantes y

<sup>89</sup> "América y su posible filosofía" en *Letras de Méjico*. N°11. Noviembre de 1941.

<sup>90</sup> Este acercamiento, junto a desarrollos de otras líneas de trabajo, podría estar marcando una tendencia superadora de las sectorizaciones al interior de la Filosofía de la Liberación. Según la clasificación de Cerutti Gulberg, Dussel queda ubicado en el sector populista (subsector de la ambigüedad abstracta) y Zea en el opuesto sector crítico al populismo (subsector historicista)

avasallantes que conlleva siempre la dominación de unos pueblos sobre otros. Recién después vendrá la elaboración y la interpretación de los datos a partir de ese develamiento.

c.- En tercer lugar, toda la operatoria del descubrimiento se coloca en la dirección de la indagación de las razones por las cuales la universalidad de lo particular, es decir, la permanente presencia de la particularidad no fue comprendida siempre de esta manera, y en cambio, se procedió a universalizar una particularidad. Esto es lo que encamina al filósofo hacia el ámbito de la historia, más específicamente al estudio de la realidad histórica de América Latina, la cual se va a transformar en el criterio de autenticidad para una filosofía propia del subcontinente, ya definida antes como la posibilidad de dar respuestas a los problemas concretos que tal realidad presenta. De esta manera se termina de concretar en el horizonte filosófico de Zea la opción por una Historia de las Ideas que sea capaz de ir des-extrañando la historización de los hechos tal como fueron impuestos por la colonización cultural, como el primer tramo de la tarea de deconstrucción y descentramiento del diseño imperial de los saberes a la que se aboca.

Zea concibe la historia de las ideas en América Latina con la tarea propia de analizar la función social y política que han cumplido determinadas ideas en el subcontinente, independientemente que éstas hayan sido impuestas en forma más o menos violenta, o bien adoptadas voluntariamente, y en el convencimiento de que es una herramienta metodológica válida para el conocimiento de la diferencia específica latinoamericana<sup>91</sup>. Esta historia de las ideas lleva al descubrimiento de la importación y utilización de ideas ajenas, que terminan invistiendo proyectos igualmente no pertinentes a la realidad sobre la cual se han aplicado. La averiguación sobre las razones de estos procesos conduce a la elaboración de una interpretación del pasado, a los fines de iluminar el presente que se pretende conocer para poder, finalmente, proyectarse en el futuro, y esto es ni más ni menos que la construcción de una Filosofía de la Historia. En este sentido es posible establecer una coincidencia fuerte con el filósofo argentino Rodolfo Agoglia cuando sostiene que una de las tres exigencias a las que la filosofía latinoamericana deberá responder es "...no constituirse en una formulación teórica más, sino en *filosofía de la historia* : será éste su *modo específico de ser...*" (Agoglia, 1980:185), para responder así a su tradición más genuina de referencia a las historias nacionales y a la historia continental<sup>92</sup>.

d.- La interpretación filosófica de la historia americana conduce finalmente a la

<sup>91</sup> En función de cumplir con ese cometido Zea funda en 1948 el Grupo Hiperión, con el objetivo expreso de orientar la reflexión filosófica en América Latina hacia la doble confrontación: por un lado, con la realidad histórica que presentan los países de la región y, por el otro, con las historias heredadas de la colonización. Profundizando el objetivo ya expuesto también funda el Seminario Permanente sobre Historia de las Ideas de América en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Méjico.

<sup>92</sup> La letra cursiva no aparece en el original. Las otras dos exigencias que Agoglia le impone a la filosofía latinoamericana (que también coinciden con la propuesta de Zea) son: el conformarse como una filosofía del Tercer Mundo, que la defina histórica y doctrinariamente frente a los imperialismos, y ser una filosofía prospectiva y no reiterativa, que acompañe orientando el gestarse de los pueblos nuevos. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. 1980. Ed. de la Universidad Católica. Quito. Ecuador.

postulación de principios de filosofía política que involucran, a su vez, algunos dispositivos cognoscitivos que, simultáneamente, van gestando la propia historia de la filosofía latinoamericana. En primer lugar, la efectiva descolonización del imaginario simbólico establecido en el pasado (*a,b*), sobre todo en el primer momento de la aplicación; en segundo lugar, la lenta elaboración de códigos y criterios propios de interpretación (*c,d,i*), que se correspondería con el segundo momento de la inculturación, y finalmente, la utilización de tales códigos y criterios en una interacción abierta con otros y en un nivel de paridad correspondiente en forma más propia con el todavía no totalmente conformado momento de la interculturalidad (*e,h*).

## 2. El nuevo lugar de enunciación: la conciencia de la dependencia

Dentro de la obra de Leopoldo Zea se puede señalar una tríada textual que aporta a la construcción de un espacio para localizar la voz de un sujeto cuya novedad reside, no en la negación, sino en la valoración positiva que realiza de la conciencia de su propia dependencia, a partir de una mirada retrospectiva hacia el pasado. Ella está conformada por los ya mencionados América como conciencia de 1953, donde destaca el despertar de la conciencia filosófica del hombre americano, América en la historia de 1957, donde ya denuncia un proceso de universalización del Occidente como centro, mostrando como márgenes tanto a América como a la Europa no central, además de la diversidad religiosa en la conformación de la socialidad política. Pero es recién en la Filosofía de la Historia Americana de 1978 (en adelante me referiré al texto como FHA) donde produce una rearticulación y síntesis de lo anterior para conseguir una localización desmarginalizada del sujeto que realiza la interpretación histórica (*d*). Se instala definitivamente en el espacio geocultural latinoamericano a fin de pensar el sentido, de captar la lógica que está rigiendo todo el proceso de universalización del Occidente y de los dispositivos psicosociales que conducen a una exitosa internalización del mismo. Éste es entonces el texto clave, porque él mismo es una práctica académica de oposición que elabora teoría sobre las herencias coloniales (*h*), trayendo al primer plano de la conciencia la situación de subalternación por la que ha pasado el sujeto enunciador (*a,b*). La estructura formal del texto muestra la doble línea de denuncia de los mecanismos imperiales de dominación (Primera Parte. La Historia en la conciencia occidental), y los de afirmación de sí mismo, en una historia apropiada por y desde el sujeto americano, la cual se va manifestando en los diversos proyectos (libertario, conservador, civilizador, asuntivo) que la conciencia de la dependencia fue capaz de generar. Es una historia americana en busca de la lógica y el sentido de la gestación de esos proyectos, iluminados a partir del trabajo previo realizado por la historia de las ideas americanas (Segunda parte. La Historia en la conciencia americana).

El nuevo lugar de enunciación que Zea se va a encargar de construir también puede sintetizarse en dos palabras: SOMOS IGUALES, es decir ni superiores ni inferiores, ni más ni menos capaces de realizar lo que ya ha hecho o puede hacer otro pueblo, etnia o raza. Los “americanos”<sup>93</sup> no conforman un pueblo diferente a cualquier otro grupo humano, excepto que, su autoconciencia le muestra la diversidad de trayectoria pasada respecto de estos grupos y una relación muy específica respecto de uno de ellos al que

se refiere como “el occidental”. Ambas están conformando la particularidad americana, rasgo singularizante pero que hace a su esencialidad de ser en el mundo, de la misma manera que le sucede a la totalidad de los hombres. Esta posición que ya está en Zea desde mucho antes de 1978<sup>94</sup>, coloca cómodamente al texto en cuestión en un avance vigoroso hacia la interculturalidad dentro de la filosofía latinoamericana.

### 2.1. La Historia de las Ideas en América

Tanto la conciencia de la dependencia como la de la paridad son el fruto de la historia de las ideas tal como fue entendida y practicada en América. Tampoco es casual que la FHA se inicie haciendo referencia a la ponencia presentada por Arturo Ardao al ya mencionado Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas en el año 1977, en la cual se ocupa de producir un deslinde entre la historia de las ideas en el Occidente y la historia de las ideas en América<sup>95</sup>. La primera se vuelve sobre sus propias ideas para considerar su evolución, ya sea en relación con la realidad o en su lógica interna; la segunda en cambio, se refiere a la forma en que fueron impuestas, adoptadas y adaptadas en América ideas no surgidas en ella. La historia de las ideas americanas se vuelve entonces una historia que aborda el problema de la recepción para considerar cómo y para qué han sido utilizadas ideas surgidas en un contexto distinto del de su aplicación. Zea parte de esta diferencia y constituye a la forma americana en su campo de trabajo propio.

La historia de las ideas americana es la misma historia de la dependencia, es la historia de unas ideas que fueron impuestas en forma violenta y de otras que fueron voluntariamente asimiladas con el objetivo de transformar o de negar una realidad insoportable además de inaceptable: la misma situación de dependencia y de inferioridad que ellas volvían manifiesta. La historia de las ideas americana es la historia de una relación triádica entre las ideas adoptadas, la situación en razón de la cual se produce la adopción y la función que ésta cumple en relación a aquélla. Pero no es una relación lineal, sino que en ella es posible señalar dos quiebres. En primer lugar, el proceso de adopción no se produce en forma pura ni con estricta conformidad a la letra, puesto que en el espíritu mismo de la adopción está presente la posibilidad y a veces la necesidad de

<sup>93</sup> Al igual que Kusch, Zea usa genéricamente el término “americano” para designar principalmente a los sujetos que sufrieron la colonización de la península ibérica, mientras que con el término “occidente” se refiere tanto a estos mismos colonizadores, como a los países europeos que se suman al proyecto colonizador en el siglo XVII y a los Estados Unidos de Norteamérica desde el siglo XIX.

<sup>94</sup> En el texto de 1969 *La filosofía americana como filosofía sin más* dice “Es un solo hombre, una sola humanidad, el que de una manera u otra va realizándose y, en ese sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que lo sea sólo de un tipo de hombre. No sólo el filosofar del subdesarrollo que aspira a desarrollarse, sino del hombre en sus diversas expresiones, uno afirmando su humanidad ante quienes la ponen en duda, el otro aceptando la existencia total de otras muchas expresiones de lo humano ...El nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad”. Pag. 157.

<sup>95</sup> Arturo Ardao. 1979. “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina” en *La Filosofía en América. Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Sociedad Venezolana de Filosofía. Caracas.

adaptación a las realidades, circunstancias y contextos para los cuales se adopta, todo lo cual produce ciertos reacomodamientos cuyo resultado ya no es la idea primigenia adoptada, sino una creación. Aquí es donde aparece con mucha claridad la especificidad americana de la historia de las ideas al subrayar la función social que cumple la adopción, es decir, al responder a la pregunta sobre por qué se han adoptado determinadas ideas. En segundo lugar, si se pone el acento en la función, entonces se investiga la lógica que rige la totalidad del proceso de adopción-adaptación, el sentido del mismo, en el cual y en el caso americano, se pueden distinguir a su vez dos momentos: el sujeto se niega a ser lo que le impusieron por la fuerza que sea (un occidental), y cuando esa imposición se realiza, entonces comienza a desear, por un lado, negar o desconocer ese pasado impuesto, y por el otro, ser en el presente igual a aquéllos que lo obligaron a ser otra cosa (un occidental), a desear hacer suya esta historia ajena, a la que toma como modelo autoimpuesto, en un movimiento no contradictorio y simultáneo de negación y de afirmación.

Según la mirada de Zea, América (Latina) siempre se mantuvo al margen de Occidente pues ninguno de los dos momentos mencionados pudo llegar a cumplirse cabalmente, de ahí surge entonces la adscripción a la posoccidentalidad que puede hacerse de su obra. En su autobiografía intelectual recuerda que en América como conciencia sostiene:

***“...La cultura europea es nuestro más inmediato pasado, pero... La beatería frente a la cultura europea que nos caracteriza es el más claro signo de que no hemos asimilado esa cultura. El europeo que se sabe heredero de la gran tradición cultural de Occidente, no se siente nunca amilanado frente a su pasado y es capaz de enfrentarse a él si se le presenta como obstáculo para su futuro ...A los americanos nos falta esa dimensión... (Zea, 1988:18).***

La filosofía latinoamericana, que se ha ocupado con la cuestión de captar el sentido de estos movimientos de placas tectónicas producidos por la conquista y la colonización, ha considerado a la historia de las ideas como una herramienta metodológica válida para trabajar en esa dirección. Ella es la que va a mostrar que en el pasado del hombre americano se ha producido una separación entre ese sujeto y su realidad, que el pasado es innegable e inmodificable como la facticidad sartreana, que él está siempre allí, conformando y condicionando de alguna manera tanto al presente como al futuro. Igualmente, la historia de las ideas americana muestra que la captación del sentido de esta totalidad se vuelve ineludiblemente filosofía de la historia, cuyo origen, la conciencia de la dependencia, y cuyo proyecto, el intento de re-unir sujeto y objeto, la evidencian como la construcción de una racionalidad que quiere trascender el diseño imperial de la colonización epistémica occidental y constituirse en un espacio intercultural posoccidental (g). La filosofía de la historia americana empieza por ser una filosofía de la historia de las ideas americana; ella comienza con una humilde búsqueda que se atiene a los hechos, para luego y haciendo pie en ellos, culminar en un proyecto, elaborando una teoría de la historia, que pueda constituirse en “otra” historia, en este caso desde la visión de los “vencidos” que se transforman de objetos de estudio en sujetos soberanos capaces de partir desde sí mismos<sup>96</sup>.

Respecto a la relación con los hechos, es necesario tener en cuenta que todo trabajo de historización de cualquier ámbito implica para el historiador algunos peligros teóricos

de los que es necesario tomar conciencia para su consideración crítica. Ellos han sido ampliamente trabajados desde la epistemología de las ciencias sociales, y en general quedan centrados alrededor de los problemas de la objetividad y la referencia<sup>97</sup>. En este sentido quiero traer aquí las advertencias que hace Arturo Roig, más específicamente dentro del campo de la filosofía de la historia y en relación con la cuestión de la selección de los datos que van a ser considerados como posibles de ser historizados para su construcción, es decir, la elección que los incluye o los excluye del status de dato o hecho histórico<sup>98</sup>. Es en este momento, que el filósofo menciona como la “preselección dialéctica”, que se juega la diferencia entre una filosofía de la historia de carácter imperial y otra con impronta liberacionista. En ella intervienen tanto la función de historización y deshistorización de los sujetos como la función de apoyo en el sujeto absoluto, que ya fueron analizadas en punto 2.- del Cap. II y que estructuran la lógica profunda de una filosofía de la historia. En este sentido afirma Roig que:

***“...la historiografía y con ella la filosofía de la historia que supone, aparece inevitablemente organizada desde un sistema axiológico que es el que determina fundamentalmente lo ideologemático del discurso, es decir, su sentido ideológico, y muestra de qué manera el sujeto del discurso, el historiador o el filósofo de la historia, se incorpora de hecho como sujeto de la historia misma que está pensando” (1981:174-175).***

### 2.2- La Filosofía de la Historia Americana

La filosofía de la historia que se elabora durante la modernidad europea puede ser interpretada como un gran proyecto de justificación del movimiento expansivo del sistema-mundo moderno occidental, que se inicia con el descubrimiento de América. En cuanto es una “consideración pensante de la historia”, según la definición del propio Hegel, ella aparece como un dispositivo de conocimiento que, a partir del siglo XVIII, fue funcional a los objetivos de la colonización del mundo considerado como no occidental y, desde las categorías de racionalidad y desarrollo, fue instrumentado de manera imperial<sup>99</sup>. Una vez tomada la decisión de la conquista se va elaborando el aparato teórico justificatorio de la acción y esa construcción es dirigida tanto hacia el centro del poder colonizador como hacia la colonización del imaginario de los pueblos conquistados. Esta es la tarea que asume exitosamente la filosofía de la historia europea moderna, en tanto

<sup>96</sup> La disputa de Zea con Hale y Raat (ver la *Introducción* a la FHA y la ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas en 1977, “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina”) señala el lugar de transgresión en que se coloca Zea respecto de la división geocultural del trabajo intelectual entre zonas productoras de teoría y zonas productoras de cultura.

<sup>97</sup> En Argentina se pueden consultar, entre muchos otros, la excelente compilación de Oscar Cornblit *Dilemas del conocimiento histórico: argumentaciones y controversias*. Instituto Torcuato Di Tella. Ed. Sudamericana. Bs.As. 1992 y las Actas de las Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, que desde hace más de una década se vienen realizando en Córdoba, Argentina, las cuales han alcanzado carácter interamericano.

<sup>98</sup> Ver Cap. IX “La construcción de la filosofía de la historia de la modernidad europea” (170-185) y Cap. X “La filosofía de la historia mexicana” (186-197) en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de cultura económica. Méjico. 1981.



que no se puede olvidar el designio hegeliano de que

**“Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo ...es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está sometido al acaso ...el gran contenido de la historia universal es racional ...(porque) una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido...” (Hegel, 1953:21-23).**

La idea del triunfo de lo que necesaria y racionalmente debe tener lugar por sobre la irracionalidad del azar y el designio de los dioses, idea que probablemente pudiera ser compartida por todos los hombres, siempre necesitados de certezas y seguridades, fue apropiada por el Occidente e impuesta como universal, pero según una única interpretación y disponiendo de una única forma los materiales históricos seleccionados.

Zea no quiere disputar con Hegel el transcurrir supuestamente racional de la historia del mundo, pero no está dispuesto a aceptar como necesariamente universal lo que considera *una* mirada sobre la historia, estructurada desde *una* particularidad y determinada desde *una* circunstancia. Esta particularidad es la que se ocupa de la colonización gnoseológica de *otras* particularidades, que lo son por estar también determinadas por sus circunstancias, siendo la más importante, precisamente, la de haber sido sometida al mencionado proceso de colonización. Por eso, se vuelve necesario deconstruir el andamiaje teórico de la filosofía de la historia occidental para producir la descolonización deseada. Para ello Zea apela a utilizar el dispositivo discursivo de relocalizar toda la enunciación del sujeto americano en la categoría de la igualdad, a fin de que funcione como la diferencia colonial, como el espacio de tensión intermedio entre el desafiante rechazo al canon de la filosofía de la historia y la disputa por el derecho de integrarlo (*i*).

A partir de la pregunta que muchas veces me formuló sobre cuántos programas de las cátedras de filosofía de la historia en nuestras universidades latinoamericanas incluyen a la construida por Zea, también me pregunto sobre el éxito del proceso de descolonización del saber que este filósofo ha llevado a cabo en toda su obra.

### 2.2.1 La dialéctica de la conciencia americana

Como ya quedó afirmado, la categoría de igualdad en sus dimensiones política y social rige todo el proceso de la construcción de una filosofía de la historia *sujétivamente* americana, esto es, pensar la historia desde un sujeto dispuesto a desarticular la creencia de su inmadurez para la producción de teoría, que elabora “otro” proyecto, alternativo y puesto en posición de disputar la interpretación hegemónica que de la historia “universal” ha hecho la modernidad europea (*b*).

La historia de las ideas americana ha logrado el descubrimiento de una diferencia esencial entre la filosofía de la historia que Zea llama europea o de carácter occidental y

<sup>99</sup> Los textos más reconocidos de la filosofía de la historia moderna datan de estos siglos. *La Ciencia Nueva* de J.B. Vico (1725-1744), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de Voltaire (1756), *Idea de la historia universal en sentido cosmopolita* de I. Kant (1784), *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano* de Condorcet (1793), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. Herder (1784-1790) y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de J.G.F. Hegel (1808)

la filosofía de la historia americana, la cual proviene de la ya mencionada diferencia entre la historia de las ideas de una u otra zona geocultural. La primera es una historia de ideas propias, examinadas en su relación interna o en su referencia con lo real, y puede desembocar en una filosofía de la historia que se mueve según una dialéctica interna, negando, absorbiendo o asimilando lo propiamente generado. En cambio, la segunda es una historia de ideas ajenas adoptadas y produce una filosofía de la historia que busca el sentido de ésta en una sucesión de quiebres y superposiciones, donde queda encubierta su propia lógica debajo de una aparente asimilación imitadora.

La filosofía de la historia en América se va constituyendo en diversos proyectos en los cuales puede seguirse el itinerario que va recorriendo la conciencia americana en busca de su propio sentido histórico, a partir del siglo diecinueve. El primero de ellos es el *proyecto libertario* que puede pensarse en general como el proponerse ser algo distinto de lo que se es negando el pasado, es el proyecto que pone en marcha la revolución independentista, y del cual puede decirse que toma dos direcciones distintas. Cuando la independencia está relativamente consolidada, la decisión y la necesidad de la organización política se manifiesta en forma diferenciada en el proyecto mas bien *conservador* de las formas hispánicas heredadas, y en el *proyecto civilizador* que se aviene mejor con los postulados libertarios de la ilustración de cuño francés. Finalmente encontramos la propuesta de la asimilación del pasado para desde ahí asumir las otras dos instancias temporales que Zea llama *proyecto asuntivo*.

La historia de las ideas americana descubre que el proyecto libertario, sobre todo en su vertiente civilizadora, se acopla, hace suyo, se con-forma con el proyecto europeo occidental moderno y de ahí aparece muy fuertemente la necesidad de negar un pasado de violencia conquistadora y colonizadora y de rehacerse según un presente elegido como propio pero que va a tomar modelos ajenos para su desarrollo. Esta es la primera separación del sujeto con su realidad, es la primera gran escisión con que se encuentra la autoconciencia americana. El movimiento de la expansión occidental produjo durante los siglos iniciales de la conquista la primera y forzada yuxtaposición de esta cultura sobre las nativas americanas con que se iba encontrando y que la experimentaron como tal. En cambio, la elaboración del proyecto civilizador produjo la segunda yuxtaposición, de la cual y a diferencia de la anterior, no se tiene conciencia porque es autoimpuesta y se reconoce como libre elección, precisamente a partir del éxito que tuvo la primera imposición. Dicho con otras palabras: la conciencia americana quiere negar su pasado precolombino y establecerse en el propio presente revolucionario, pero para desarrollarlo con las ideas ajenas adoptadas.

Este lugar oscurecido en la historia de una conciencia que se va constituyendo en para sí, es exactamente el punto de inserción de la diferencia colonial, iluminada por la historia de las ideas americana, y a partir de la cual se puede relocalizar la enunciación y reconfigurar la historia. La “elegida” enajenación de sí, que Zea parafraseando a Antonio Caso llama “bovarismo”<sup>100</sup>, es el primer momento de la dialéctica de la conciencia americana. Extraigo de la *FHA* una apretada síntesis descriptiva del mismo:

**“Tal es precisamente lo que sucede con los pueblos de nuestra América...”**

---

<sup>100</sup> Antonio Caso. 1922. “El bovarismo nacional” en *Discursos a la nación mexicana*. Librería Porrúa. México. (77-82)

***Madame Bovary fracasa en su vida por tomar esta actitud; nuestros pueblos fracasaron por lo mismo. Es el renegar de la propia realidad, no tomarla en cuenta, adoptando una realidad extraña ...el resultado ha sido la yuxtaposición de que hablamos, el acumular problemas y no soluciones ...una acumulación que data de la misma conquista ...y cuando todavía no se resolvía el problema de la conquista, se planteaba ya el de un liberalismo ajeno a esa solución, para continuar así acumulando problemas en lugar de soluciones. Siempre ignorándose la realidad ...negándose lo que se es, para proyectar sobre el vacío, sobre lo que nunca se ha sido” (FHA:20).***

### **2.2.2. Acerca de principios políticos de la Libertad y de la Igualdad**

Tanto la filosofía de la historia europea moderna como la americana piensan en la concreción universal de la libertad humana como su sentido más propio y su finalidad última. En este sentido Hegel sostiene:

***“...la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Este es un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu...” (Hegel, 1953:44).***

Como ya es sabido Hegel piensa la historia como el despliegue del espíritu fuera de sí y en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* narra el recorrido del espíritu desde el oriente hacia el occidente en su larga marcha hacia la realización efectiva de la libertad. En esa marcha el espíritu va instrumentando a los hombres para conseguir tal realización, pero al hacerlo también los va volviendo libres; ellos van adquiriendo conciencia de su libertad, y dicha adquisición implica conjuntamente la realización del espíritu. De esta manera los individuos y los pueblos concretos van cumpliendo su misión que es precisamente la de posibilitar tal realización. Se podría decir que el contenido del movimiento necesario del espíritu es aquello que es querido como fin último, esto es, la idea de la libertad humana. La historia aparece como la aplicación del principio de la libertad al mundo temporal, como la organización de éste según aquél y como mostrando entonces el acrecentamiento de la conciencia de la libertad. El espíritu, que se tiene a sí mismo como objeto, es reflexión, conciencia de sí, saber de sí, en cuanto él mismo es su propio contenido, y es por eso que no está enajenado, no está ni es en otro, es decir, es libre. La libertad es el ser mismo del espíritu, en consecuencia él tiende hacia sí, hacia su propio perfeccionamiento, hacia la concreción de la idea de la libertad y en esto consiste su actividad, la cual también, por lo mismo, reviste el carácter de necesidad. En este sentido Hegel va a afirmar que “...lo que constituye la determinación del mundo espiritual ...el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y de este modo su libertad se realice” (*idem*:50)

Así como los hombres nacen y mueren, así también lo hacen los pueblos, sometidos a la variación y al rejuvenecimiento, con tiempos de inicio, culminación y decadencia una vez cumplida su tarea, pues son meros momentos del tránsito del espíritu, el cual ha alcanzado su plenitud en la Europa de la Revolución Francesa que ha declarado la igualdad de todos los hombres, inescindible de la libertad política, externa, juntamente con la Reforma protestante que ha aportado la libertad interior. Pero cuando los pueblos

se realizan caen en la inacción, en el goce de lo conseguido, ya no hay lucha ni resistencia, con la consiguiente decadencia y la aparición de un nuevo pueblo histórico, puesto que el espíritu no puede permanecer indefinidamente en la negación y busca la superación de ese momento.

***“El espíritu del pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica...”, “...el espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal...”, “...Los principios de los espíritus de los pueblos... son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia... (y se integra) a una totalidad que se comprende a sí misma (ídem:51-57).***

La historia de las ideas americana descubre que en aquella marcha del espíritu hacia la libertad no quedan incluidos todos los hombres y todos los pueblos, que la filosofía de la historia de impronta occidental ha obturado la posibilidad de la igualdad al diferenciar entre pueblos anacrónicos, que el espíritu ya ha abandonado y pueblos prehistóricos, a los cuales todavía no ha llegado, que esa interpretación filosófica de la historia excluye de la libertad a los hombres y pueblos a quienes considera como no iguales, es decir, como nunca, o como no todavía plenamente hombres. La construcción de esta filosofía de la historia como la realización del espíritu universal, adquiere entonces un carácter imperial al escindir la idea de la libertad de la noción de igualdad, también tomada en su acepción universal.

Este es el momento de señalar que para Zea la libertad política, legal o espiritual no es una abstracción, ella no es otra cosa que la concreción de la igualdad, el resultado de la lucha por el reconocimiento real, no sólo declarativo o formal, de la situación de igualdad en las relaciones que los hombres establecen entre sí. Este es el principio de filosofía política que según mi criterio está rigiendo la totalidad de su obra filosófica. La igualdad se pone de manifiesto en la libertad, aquella es ontológica y éticamente anterior a ésta y es también su condición de posibilidad. En el momento en que un hombre no considera como su par en todos los sentidos a otro, precisamente allí es cuando aparece la potencia de la dominación. Es por esta razón que la desigualdad obtura completamente la posibilidad de ser libre conjuntamente con el otro y sólo abre la de ser libre enfrentado a otro.

Otro tanto ocurre en la vida de los pueblos, donde los ideales libertarios dependen de la idea de igualdad y de los proyectos que puedan construirse desde ella. En este sentido se puede afirmar que si bien el proyecto libertario americano va tomando forma a partir de la negación de la desigualdad con que la conquista europea había construido el suyo, tanto el proyecto conservador, y más todavía el civilizador, son elaborados por los mismos americanos tomando como punto de partida el reconocimiento de una desigualdad originaria, que terminará cercenando los ideales libertarios de la revolución independentista. La exitosa colonización del imaginario social que produjo la conquista, va delineando una identidad americana estructurada desde la categoría ontológica de la diferencia, que deviene en la categoría axiológica de la inferioridad. Es por esta razón que el itinerario teórico de Zea va desde una filosofía de lo americano hacia una historia de las ideas, y desde allí hacia una filosofía de la historia, pues sobre ellas pesa la tarea

de contribuir al esclarecimiento de este proceso identitario, aunque partiendo esta vez, desde la mirada de los “desiguales” y de los “inferiores”, es decir del mundo no occidental, pues precisamente desde ellos es más posible la recuperación de la igualdad y la consiguiente realización de la libertad. Porque su mirada más inclusiva serán seleccionados con ese mismo carácter los acontecimientos históricos sobre los cuales se estructurará el sentido de la historia mundial. El nuevo punto de vista mostrará entonces un panorama descrito por aquéllas voces que fueron silenciadas por no ser consideradas como tales. En consecuencia, son ambos campos disciplinares, tanto la historia de las ideas como la filosofía de la historia, en su versión americana, las que también se encuentran en mejores condiciones para realizar los mayores aportes en el ámbito de una teorización posoccidental.

### 2.2.3. El problema del reconocimiento o de la aniquilación al sometimiento

Solamente desde lo que para Zea es una conciencia de universalidad<sup>101</sup> se hace posible leer filosóficamente la historia según el modo “hegeliano”, esto es, disponer del material histórico, en tanto acontecimientos significativos bajo una sola y única forma y disposición. En cambio, si se logra saltar por encima de tal pretendida universalidad, se vuelven factibles lecturas diversas de los sucesos que posibiliten, a su vez, el reconocimiento del acontecimiento en una dirección o finalidad también diversa. En este sentido, el filósofo mejicano propone una crítica al relato hegemónico occidental, desplazando del carácter de *acontecimiento* a la Revolución Francesa y la Reforma protestante, y elaborando una disposición distinta de los hechos a partir del descubrimiento de América por Europa, como el nuevo acontecimiento estructurante de la historia mundial.

La conciencia de universalidad subyacente en el discurso hegeliano manifiesta la culminación del proceso de expansión de la ascendente burguesía centroeuropea, bajo el supuesto de la sustancial igualdad racional de todos los hombres, la que sólo se ve alterada por las desigualdades accidentales referidas al grado de maduración de los pueblos en el uso de la razón. La igualdad de todos los hombres, en tanto principio ya establecido e indiscutible, no es puesto en cuestión por aquél discurso, la interrogación se vuelve ahora sobre el alcance de esta universalidad, no en la posesión, sino en el uso de la razón, sobre si todos los hombres han logrado alcanzar la mayoría de edad racional que les permita pensar por sí mismos. Los proyectos colonizadores europeos sobre América, que se inician en el siglo XVI y se continúan incluso hasta el XX, son un claro ejemplo de respuesta negativa a esta pregunta.

Es esta no expresamente declarada conciencia de universalidad la que le permite a Hegel pensar al espíritu como sujeto de la historia (como un sujeto absoluto de su estrategia discursiva), un espíritu astuto que instrumenta a los individuos y pueblos particulares en función del fin último de la historia, que nunca está en sus voluntades.

En su *FHA* Zea “invierte” a Hegel en varios aspectos, y con esta expresión quiero decir que produce los desplazamientos necesarios para ir descentrando (a) una interpretación de la historia mundial anclada en la Europa central de las postrimerías del

<sup>101</sup> Ver Cap.1 “Conciencia de América” en *La esencia de lo americano*. Ed. Pleamar. Bs.As. 1971.

siglo dieciocho, y recentrarla (b) mucho más al occidente en el espacio y tres siglos atrás en el tiempo. Usando la metáfora del bosque y los árboles<sup>102</sup> para parafrasear al Marx y Engels de *La sagrada familia*, Zea argumenta que si la totalidad de la humanidad es el bosque, y cada pueblo y cada hombre concreto que lo constituye son los árboles, la autoconciencia en la historia es la captación de esa totalidad por parte de cada uno de sus componentes. De manera que el sujeto de la historia no es el bosque (el espíritu) sino el árbol (el individuo), y el contenido de la conciencia de sí es el reconocimiento de ser un elemento de la totalidad, juntamente con todos los demás y no solamente con algunos. El bosque es lo que es en virtud de todos y cada uno de los árboles que lo componen, y esto significa que no es el necesario movimiento del espíritu, sino las voluntades humanas concretas y contingentes las que van impulsando con sus luchas el advenimiento de su propia libertad.

La expansión colonizadora de la nueva clase burguesa ilustrada necesita una justificación filosófica que no invalide sus principios sobre la igualdad racional de todos los hombres. Como momento culminante de esa elaboración, Hegel no lo hace, no niega a todos los hombres su calidad de tal, pero pone en cuestión su capacidad y su grado de maduración para el acceso a la conciencia de formar parte de la historia universal. Hay pues hombres racionalmente maduros, es decir, que han entrado en la historia, plenamente humanos y por lo tanto libres, y hombres primitivos, inmaduros, “naturales” sin historia, y en consecuencia, todavía no completamente humanos y mucho menos libres. A esta segunda clase pertenecen los pueblos y los hombres con los que se encuentra el conquistador europeo, que forma parte de la primera.

En el pensador alemán, las peripecias de la conciencia desplegándose en la historia constituyen el libro ya escrito por el espíritu, (sirviéndose de los hombres y pueblos concretos) que él mismo va leyendo para conocerse y realizarse como lo que es, como libertad. En el itinerario de la conciencia que describe en la *Fenomenología del Espíritu*, encuentra Zea otra ocasión para una operación de descentramiento, esta vez con el tema del reconocimiento.

Una de las características de la modernidad, que marca una diferencia muy tajante con la antigüedad clásica, es el establecimiento de una relación de enfrentamiento y dominación sobre el mundo exterior natural, del cual se va apropiando en un proceso de objetivación y cosificación del mismo. Pero en esa exterioridad de sí también se encuentra con otros hombres, y con ellos establece una relación distinta, ya no es el vínculo entre una conciencia y una naturaleza que carece de ella, sino entre dos conciencias. Esta última relación, también se manifiesta en la necesidad de ser, en la fuerza imperiosa del existir, porque la conciencia es principio de individuación y se resiste a ser como otro individuo, necesita ser ella misma y esta necesidad se expresa en la categoría existencial del reconocimiento de una conciencia por otra, que las lleva a enfrentarse en la lucha.

Zea piensa que el punto de partida de toda colonización es establecer la relación entre conciencias de igual manera como el mundo occidental había establecido la relación entre conciencia y naturaleza, y entender los lazos entre los seres humanos

---

<sup>102</sup> Ver “Introducción”. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos. España. 1988.

esencial y constitutivamente como conflicto, que solamente se resuelve con la aniquilación. Esto equivaldría a afirmar que la muerte o la objetivación cosificante es la relación “natural” que se establece entre las conciencias, donde cada una necesita objetivar a la otra para no ser a su vez objetivada, y seguir en cambio, siendo sujeto. En la relectura que Zea realiza de la *Fenomenología del Espíritu*, señala que la conciencia moderna occidental no detiene el proceso de objetivación ante otra conciencia, sino que ella recibe el tratamiento de un objeto y queda eliminada de alguna manera como sujeto. Sin embargo, la eliminación no soluciona el problema, es más, lo agrava, ya que de esa forma la conciencia objetivadora va cayendo en una especie de solipsismo donde la función de reconocimiento, que mantiene a una conciencia en la existencia, no es ejercida por nadie, lo cual significa también una forma de autoeliminación. En ese sentido encontramos la siguiente afirmación:

***“...los dioses necesitaban de la conciencia de los hombres para poder existir ...De la misma forma el hombre que se ha encontrado con otro hombre, necesita de él para tomar conciencia de su existencia, así como él hace conciente la existencia del otro. De allí que la destrucción, la aniquilación del otro, no pueda satisfacer al hombre que ha tomado conciencia de sí mismo por la existencia del otro. La aniquilación de los otros, para afianzar la propia conciencia, sólo conduciría a la anulación de sí mismo” (FHA:79).***

Si una conciencia necesita siempre de otra para existir como tal, entonces el cumplimiento de esta exigencia es el que lleva a la conciencia desde la aniquilación hacia la dominación o la manipulación utilitaria de la otra conciencia, como una manera diversa de objetivación, sin que ello implique la eliminación total del ejercicio de reconocimiento. La relación no es ahora la de dos enemigos en guerra, sino la de un amo con un esclavo, que ya no se traduce en “si yo vivo, tu mueres (y no me reconoces)”, sino en “si yo domino, tú obedeces (y me reconoces)”.

#### **2.2.4. El problema del reconocimiento o la gran paradoja de Occidente**

La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en última instancia se resuelve en la libertad. Es decir, la conciencia de su sometimiento al amo y simultáneamente la de su paulatina liberación por la transformación del mundo natural mediante el trabajo, hace del esclavo un ser libre que ahora sabe que sirviendo a su señor ha aprendido a servirse a sí mismo, poniendo en juego sus habilidades adquiridas no para la guerra y la muerte, sino para la explotación de los recursos que la naturaleza ha puesto a su alcance. El trabajo se erige así en condición de posibilidad para la liberación de todos los hombres, en el escalón final hacia la realización plena de la libertad, y esto es el principio del fin de la historia, tal como la piensa Hegel. El trabajo hará libres a todos los hombres y abolirá las relaciones de dominación entre ellos. El antiguo esclavo ha dejado de serlo y se va convirtiendo en el libre mercader habitante de los burgos, que a su vez devendrá en clase social y política que moverá nuevamente la historia mundial.

En la filosofía de la historia de carácter occidental que piensa Hegel, el espíritu se realiza completamente llevando a todos los hombres a la libertad, esto es, también conduciéndolos a su propia realización como seres igualitariamente humanos, y cancelando definitivamente todas las formas de sometimiento de un hombre a otro. Sólo

pueden quedar bajo dominio los objetos de la naturaleza, los que sí pueden y deben ser puestos al servicio del hombre. Sin embargo, la historia no tiende hacia su cancelación, sino más bien hacia su continuidad con la aparición innegable de nuevas formas de dominación, las cuales se muestran en las relaciones entre burgués y proletario y entre colonizador y colonizado. De todas maneras, lo más importante de señalar es que estos modos de relación humana son pensados e instrumentados como no vulnerando el principio de la igualdad de todos los hombres que el Occidente ha postulado como universal; dicho de otra manera, son formas de dominación que aparecen encubiertas por la vigencia plena de los principios de la igualdad y la libertad.

La relación burgués - proletario, que será el centro de la nueva crítica elaborada por Marx y Engels, queda establecida sobre la paridad humana de ambos y también sobre su libertad, sólo que, en referencia a esta última, la del trabajador está condicionada por la carencia de los medios de la producción, del instrumento de trabajo. Al igual que los componentes de la burguesía, el proletario es un hombre libre que conserva plenamente la decisión de emplear su fuerza de trabajo o no hacerlo, de manera que no quedan vulnerados los principios de la igualdad y la libertad humanas. Sin embargo, es precisamente acá donde vuelve a prevalecer una forma del contrato social, puesto que para seguir conservando la vida, el proletario enajena conscientemente su libertad, y en consecuencia su igualdad, a quienes son los dueños del instrumento, los poseedores de los medios para producir los elementos necesarios para vivir. El antiguo esclavo, que trabajó al servicio de su señor y amo, a fin de obtener para ambos la continuación de la vida - devenido ahora en burgués libre -, encuentra nuevamente la manera de conseguir que sea otro el que se disponga libremente a mover la maquinaria que él, también libremente, le facilita, en función del crecimiento de la productividad social y para el beneficio de toda la humanidad. Según la interpretación del materialismo histórico, el trabajo ha dejado de ser un elemento que contribuye a la realización del ser humano, y se ha convertido en el eje de una nueva forma de dominación, esta vez ejercida por una clase social sobre otra. La historia relatada por Hegel, desde el soberano oriental hasta la Revolución Francesa, finaliza con la liberación de la burguesía como clase social, no con del advenimiento de la libertad que universalmente abarque a todos los hombres.

Sin embargo, la clase social burguesa, como la encarnación del modo de producción capitalista, está llamada a cumplir un papel necesario y fuertemente revolucionario al facilitar el despertar de la conciencia libertaria de aquéllos a los que oprime en su accionar. El capitalismo, en sus diversas fases, y sobre todo en la imperialista, ofrece en la fuerza de la opresión un aspecto positivo, ya que ella coadyuva a la liberación de los oprimidos, al ponerlos en la situación de encarnar un momento necesario de la expansión capitalista, el cual deberá ser superado por el modo de producción socialista y comunitario. Ya no es una entidad abstracta e impersonal, como el espíritu o la historia, la que va conduciendo las acciones, sino los seres humanos concretos que luchan por su libertad. De manera que, así como Hegel destaca la "astucia de la razón" en la instrumentación de los individuos en función de sus propios fines, en la interpretación marxista de la historia queda señalada también la "astucia de la libertad", que elabora estrategias de opresión violenta, precisamente para forzar a los oprimidos a despertar la conciencia de su propio poder de liberación. En ese sentido las incursiones neocoloniales



de los países centrales (como en la India o Méjico) quedan considerados como avances de la civilización que colocará a los nuevos dominados a las puertas de la libertad. Zea cita las afirmaciones del mismo Engels <sup>103</sup> :

**“Como es sabido no somos amigos de la burguesía. Pero en esta ocasión aceptamos su triunfo ...Estos señores creen realmente que trabajan para sí mismos ...y sin embargo, nada más evidente que, en todas partes, ellos no hacen más que abrirnos el camino a nosotros, los demócratas y comunistas... !Seguid luchando con denuedo honorables señores del capital!. Necesitamos de vosotros por el momento, ...tenéis que despejarnos del camino los restos de la Edad Media y ...tenéis que centralizar, tenéis que transformar a todas las clases más o menos desposeídas en verdaderos proletarios, en reclutas para nosotros...”**  
(FHA:101-102).

El papel que cumple la burguesía en la consecución de la revolución es un aspecto que se vuelve muy importante en este recorrido deconstructivo histórico que va realizando Zea, ya que él se constituye en el punto exacto donde comienzan a vincularse la forma de sometimiento que expresa la relación burguesía - proletariado, con la forma que queda manifestada en la relación colonizador - colonizado, ambas consideradas por el filósofo mejicano como otras tantas maneras de continuación de la historia que Hegel había creído cancelada. En la historia de la filosofía de tradición occidental, Marx aparece en algunos aspectos como una superación de Hegel, por ejemplo, al absorber el estado en la sociedad civil (instancias que Hegel había separado), aparecen las contradicciones y los conflictos a nivel de las clases sociales, las cuales atraviesan el concepto hegeliano de “nación” o “pueblo”, y el estado se manifiesta como un instrumento de dominación, no de integración. Por decirlo de alguna manera, Marx va liberando a más hombres, a aquéllos que la burguesía ha vuelto a esclavizar, aunque esta relación de dominación queda encubierta bajo una apariencia de libertad.

Para Zea en cambio, Marx no supera a Hegel, en el sentido en que su consideración sobre la historia de la libertad humana sigue siendo tan eurocéntrica como la de éste. La afirmación se basa, precisamente, en la justificación de las acciones colonialistas que llevan adelante los países con un gran desarrollo del modo de producción capitalista, (como Inglaterra, por ejemplo), a partir del traslado hacia el campo de lo histórico y social de las tesis naturalistas de Charles Darwin <sup>104</sup> . Poniendo el planteo en una expresión muy sencilla, se afirma que los mayores grados de desarrollo terminarán imponiéndose sobre los inferiores, los cuales a su vez, tenderán a desaparecer. Pero si esto es inaplicable al mundo humano, que reconoce y se rige por la vigencia del principio de la

<sup>103</sup> La cita corresponde a “Los movimientos de 1847” en *Materiales para la historia de América Latina*. Pag. 217.

<sup>104</sup> Aquí la filosofía de la historia hace un entronque interesante con el evolucionismo y el principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número que abona la creencia de una armonía natural de los intereses humanos, como la lógica profunda del desarrollo social. La naturaleza avanza de la vida orgánica a la mental, y de ésta a la social y se van constituyendo las civilizaciones humanas de una forma cada vez más diferenciada y compleja. La acepción más aceptada de “darwinismo social” es la extrapolación de la teoría biológica de Darwin al campo de lo social, lo cual remite a planteos teóricos con claros sesgos racistas, que trasladados a su vez al campo de lo político, han sido el aval “científico” de acciones de exterminación o confinamiento de diversos grupos humanos a lo largo de la historia mundial.

igualdad natural de todos los hombres, entonces se abren dos posibilidades de interpretación de las nuevas relaciones de dominación mencionadas. Por el lado del capitalismo, se argumenta que si no se puede someter a un hombre porque es un semejante, porque es un par, se concluye entonces que ésta forma de relación no se entiende como de sometimiento, sino como una relación libre de acuerdo con las reglas del juego, también libremente aceptadas. Por el lado del colonialismo se sostiene, en cambio, que éste sujeto sometido se encuentra en ese estado (que puede ser pasajero y superable) precisamente porque no es un par, no es un igual, debido a que su forma de humanidad muestra carencias estructurales, o un menor grado de desarrollo respecto del parámetro que es considerado como la norma universalmente aceptada. Como puede verse, en ambas argumentaciones queda desafectado el principio de la igualdad de todos los hombres.

En esto consiste entonces la “gran paradoja del Occidente”, que somete a los pueblos no occidentales al “imperialismo de la libertad” desde la universalización del principio de la igualdad, al cual sin embargo, es incapaz de reconocer y de ejercer consistentemente. Los pueblos sometidos alcanzan su humanidad, y por lo tanto, su libertad, de la manera impuesta por el dominador. Zea denuncia al capitalismo y al colonialismo en todas sus formas como dos modos de interacción humana que entran en contradicción con el mismo principio que les sirve de sostén. El europeo occidental que conquista América se autopercibe como la máxima expresión de humanidad y exige al conquistado el reconocimiento de ese nivel. Pero para que éste se produzca en forma cabal sólo puede provenir de un igual, no de un inferior, puesto que siendo así será un reconocimiento endeble y determinado por la situación de quien lo realiza, es decir, débil, primitivo, inmaduro, y en consecuencia, ineficaz. El núcleo paradójico se sitúa entonces en la situación del dominador que será hombre, y por lo tanto libre, sólo cuando sea reconocido como tal por un igual, paridad que él mismo se ha encargado de anular al no reconocer humanidad plena a los sujetos que domina, y que por ese mismo acto han quedado inhabilitados para ejercer esa consideración. La gran encerrona del Occidente conquistador queda expresada en la necesidad que el conquistado no sea un par, para someterlo, pero al mismo tiempo que lo sea, para que el reconocimiento que le otorga se vuelva valedero y satisfactorio. Sólo desde la diferencia colonial en la que se instala Zea es posible el enunciado acerca de que la propia humanidad y libertad del conquistador - colonizador queda condicionada por la humanidad y libertad del conquistado - colonizado. El filósofo peruano Francisco Miró Quesada interpreta esta situación diciendo:

***“Debido a que el Occidente ha desarrollado al máximo una elevada concepción del hombre y que ha revelado que la plenitud humana no puede realizarse sin libertad, los demás pueblos, dominados por él, han asumido los valores occidentales. Al asumirlos exigen realizarlos y sólo piden a las potencias occidentales ...que les permitan hacer lo que ellos mismos han hecho: afirmarse en su plenitud humana para poderse realizar libremente. América Latina ha sido una de las primeras regiones del mundo en tomar conciencia de esta situación paradójica” (1981:152)***<sup>105</sup> .

<sup>105</sup> Miró Quesada se ocupa de este tema en el Cap. IV “La historia de las ideas y el redescubrimiento de América” en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. Fondo de cultura económica. Méjico. 1981.*

### 3. El nuevo lugar de enunciación: la otra Historia

En los procesos de colonización que inicia Europa en los siglos dieciséis y diecisiete, Zea distingue dos formas diversas de ejercer la dominación <sup>106</sup>. Una de ellas es la *íbera*, basada en la relación paternalista entre un hombre espiritual y culturalmente desarrollado con otro a quien se le reconoce la potencia de humanidad, pero que actualmente muestra un alto grado de inmadurez, del cual sólo podrá ser salvado mediante la guía cristianamente caritativa del primero. Los nativos que encuentra la colonización íbera son potencialmente hombres que necesitan del contacto con el colonizador para desarrollarse plenamente como tales <sup>107</sup>. Este paternalismo se traduce en la institución de la encomienda, puesto que lo más que se acepta es

***“...que (los nativos) puedan poseer dentro de sí ...el espíritu que hace del hombre un hombre... No se trata ya de repetir la supuestamente superada relación amo - esclavo, ni siquiera la de señor - siervo. Ahora se ofrecerá en la expresión ibérica la de encomendero - encomendado. Nueva forma de dependencia, pero dentro de un horizonte que se quiere distinguir de la esclavitud, de la cual el cristianismo liberó al hombre. Éste ahora, nuevo señor, no busca dominar al ‘indígena’ con el que se ha encontrado, sino ayudarlo a buscar y realizar su propia humanidad. El indígena, ahora bajo su dependencia, no es un subordinado en el sentido en que lo fuera es esclavo o el siervo, sino un encomendado. Se trata de criaturas a las que es menester enseñar, educar, ayudar a encontrar su humanidad y el sentido de la libertad. Tal es la tarea que se encomienda a sí mismo el colonizador íbero” (FHA:96).***

La otra forma de dominación colonial es la que Zea llama la *occidental*, refiriéndose a la que mantienen países como Inglaterra, Francia y Holanda sobre sus colonias, en donde la interacción humana se ejerce solamente entre individuos iguales, de tal manera que, frente a la manifiesta “desigualdad” de los nativos sólo restan la total dominación o la aniquilación. Este es el hombre propiamente occidental, el que justamente en nombre de la libertad individual llegará a imponer nuevas y variadas formas de sometimiento sobre otros, es el hombre que

***“...impondrá nueva esclavitud, pero sin que ella parezca tal. Pura y simplemente impondrá su dominio sobre otros hombres, negándoles la calidad de tales. Viéndoles simplemente como parte de la flora y la fauna que ha de ser sometida en beneficio del hombre por excelencia. Fuera de la humanidad propia del hombre occidental, no hay hombres, tan sólo objetos por explotar ...Los ‘naturales’ con los que se encuentra este hombre son sólo parte de la naturaleza ...son como las corrientes de los ríos, fuerzas naturales que han de ser puestas al***

<sup>106</sup> La diferencia entre las diversas formas responde en gran parte a la diversa raíz religiosa de las corrientes colonizadoras que llegaron a América: el catolicismo de la corona española y portuguesa y el puritanismo anglicano de Inglaterra. Este tema de las diferencias entre las dos Américas está especialmente tratado en *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo*. Ed. Tiempo Nuevo. Caracas. 1971, y en el Cap. 4 “Expresión cultural de las dos Américas” en *La Esencia de lo americano*. Ed. Pleamar. Bs.As. 1971.

<sup>107</sup> Las Leyes de Indias manifiestan claramente el espíritu paternalista de la colonización íbera en América.

### ***servicio del hombre” (FHA:97).***

En consecuencia, estas fuerzas naturales capaces de provocar graves daños, no pueden dejarse en libertad, por el contrario, ellas deben ser encauzadas y sometidas en provecho y beneficio de la civilización humana. Esta forma de dominación no solamente ocurrió en el continente americano, también Australia y Africa sufrieron procesos semejantes.

Hay, por lo tanto, otra historia, narrada esta vez por las voces que provienen del otro lado: las de los encomendados y los naturales, “...la historia del hombre que tiene que probar su humanidad. Es la historia de otra toma de conciencia ...que, en esta ocasión, abarcará a toda la humanidad ...Es la toma de conciencia a partir de la cual se iniciará la nueva historia, o se continúa una historia que, pese al optimismo de Hegel, no había aún terminado” (FHA:99).

Y en América Latina la historia continúa como yuxtaposición. Tanto el proyecto conservador como el civilizador, a pesar de sus muy marcadas diferencias, comparten el rasgo esencialmente determinante de la negación del pasado. La filosofía que se practica en el subcontinente durante las épocas de la independencia y de la organización institucional de las nuevas naciones, que abarca todo el siglo diecinueve y las primeras décadas del siglo veinte, está comprometida de una manera importante con esta negación. También ambos proyectos, conservador y civilizador, comparten el supuesto de la inferioridad originaria del nacido en América. El primero de ellos, encarnado fundamentalmente por el criollo, el hijo legítimo de la tierra, el descendiente de españoles que puede acomodarse al orden heredado de los padres, aplicará la negación sobre el patrimonio cultural autóctono que ha logrado sobrevivir los tres siglos de colonización, precisamente por considerarlo inferior. En cambio, el mestizo que niega la espúrea herencia materna, pero que también es rechazado por impuro del ámbito paterno, se acomoda mejor con el proyecto civilizador, el cual ejercerá la negación sobre el mismo patrimonio que el conservador, pero además y por idénticas razones, lo hará sobre la herencia colonial íbera <sup>108</sup>. Conservadurismo y civilización se instalarán en forma superpuesta a los patrimonios culturales negados, sin ninguna asimilación que responda a un proyecto que la contemple, y además, ambos confluirán en formas diversas de dependencia, de las cuales el americano no tiene una cabal conciencia. La nueva “Filosofía de lo Americano”, que se empieza a construir a mediados del siglo veinte, instrumentará a la historia de las ideas y a la filosofía de la historia para terminar de develar la cruel realidad de la dependencia asumida. Y esta es la particularidad histórica de la cual tendrá que dar cuenta una filosofía de la historia propiamente americana

Desde la diferencia colonial americana se puede ver entonces, en oposición a Hegel y Marx, que no toda conciencia de la dependencia conduce a la liberación. El proyecto libertario, o de la primera independencia, que encarna la ruptura con las formas de vida coloniales a partir de la maduración de los ideales revolucionarios, se continúa en la

---

<sup>108</sup> Entre los principales representantes del proyecto conservador (en el cual pueden distinguirse diversas etapas: prerrevolucionaria, las Cortes de Cádiz, etc.) Zea cita a los chilenos Bello y Lastarria y a los mejicanos Servando Teresa de Mier, Alfonso Reyes y Lucas Alamán. Aunque no los menciona, algunos miembros de la Primera Junta de Gobierno en el Río de la Plata, como Cornelio Saavedra y Manuel Belgrano, también participan, entre muchos otros, de este proyecto. Con respecto al proyecto civilizador, destaca a los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, José María Mora y Juan Molitvo.

segunda independencia con los ya mencionados proyectos conservador y civilizador, los cuales llevan, otra vez, a la dependencia de formas culturales ajenas asumidas como propias. Luego, en pleno siglo veinte, ambos proyectos confluirán en un liberalismo civilizador, que uniendo a los conservadores y a los liberales del diecinueve, abrirá las puertas a las formas más crudas de un neocolonialismo “gerencial”<sup>109</sup> y del darwinismo social externo e interno.

### 3.1. El proyecto asuntivo

La inmensa tarea de deconstrucción que asume Zea no se limita solamente a la denuncia de las diversas formas de sometimiento que el sistema-mundo moderno occidental impuso sobre grandes zonas del planeta, en una crítica hacia afuera, hacia los puntos externos creadores de las prácticas de dominación. En su trabajo con la historia, también practica estas operaciones de descentramiento y relocalización sobre todo hacia adentro, dirigiéndose hacia los mismos centros reproductores del discurso hegemónico (a), que encuentra principalmente en el interior de la academia universitaria y cuyo fruto son las capas más ilustradas de las sociedades latinoamericanas. En este sentido, Zea presenta una de las características más fuertes de la Filosofía de la Liberación, que simultáneamente permite calificar su discurso como posoccidental. Esta consiste en la doble tarea de, por un lado, no abandonar la academia, sino permanecer confrontativamente en su interior y trabajar para volver conciente la enajenación de su discurso, y por el otro, franquear la entrada a la siempre negada o distorsionada facticidad real (i). Esta tarea se vio facilitada por una general movilidad social ascendente que se produjo en algunos países del subcontinente, sobre todo en la segunda mitad del último siglo, lo cual provocará a su vez, como uno de sus resultados, la universidad de masas.

El trabajo con la historia de Latinoamérica ha logrado mostrar que no toda conciencia de la dependencia conduce a la liberación o bien que ésta puede presentarse sólo como apariencia, bajo formas solapadas y novedosas de dominación, es decir,

***“...es la ‘desenajenación’ como punto de partida para nuevas enajenaciones, en una serie de yuxtaposiciones que parecieran no tener fin ...Para llegar a nuestros días en que la conciencia de la nueva dependencia, reclama una nueva extirpación cultural, y acaso la negación absoluta de esta nueva parte del pasado latinoamericano” (FHA:169).***

La atenta lectura de este párrafo vuelve a traer los ecos de la polémica con el peruano Augusto Salazar Bondy, quien asienta la autenticidad de la filosofía en el subcontinente en su capacidad de “empezar de cero”, negando por inauténtica toda la práctica filosófica anterior. Por otro lado, dicha lectura también me lleva a sostener que los destinatarios directos del párrafo señalado son sus propios compañeros de ruta, los filósofos latinoamericanos enrolados en la Filosofía de la Liberación, que hacen suya una actitud muy frontal de disputa y negación frente a la herencia filosófica occidental, y que acusan apresuradamente a Zea de liberal y hegeliano.

<sup>109</sup> Zea alude al brasileño Darcy Ribeiro, quien califica de esta manera a los grupos de elite económicos que gerencian los intereses extranjeros en sus países de origen.

Zea también opta por la negación, pero sólo de esta última actitud mencionada, la cual lo lleva a proponer lo que llama el proyecto *asuntivo*, que como su nombre lo indica, parte de asumir la totalidad de las herencias culturales yuxtapuestas, ya sean impuestas o adoptadas, en un proceso de absorción que piensa como semejante a la *Aufhebung* hegeliana<sup>110</sup>. Esta actitud es la que lo conduce a valorar positivamente, entre otras cosas, las operaciones de negación simple y de yuxtaposición repetidamente practicadas en la historia americana, y a considerarlas, al mismo tiempo, como puntos de partida y núcleos de sentido para una filosofía de la historia americana, la cual ha devenido de una historia de las ideas con idéntica adjetivación. Y esto es así porque la elaboración de teoría desde la diferencia colonial no puede partir de los mismos puntos epistémicos que lo hace una teorización que no se encuadra y no responde a ese horizonte diferencial, es más aún, para la primera elaboración, se presenta como una saludable práctica comenzar por situarse en los espacios desvalorizados por la segunda, con la finalidad de tomar el otro punto de vista, justamente porque no ha sido considerado como tal.

***“Yuxtaposición” es entonces la clave de sentido para una filosofía de la historia de carácter americano, ya que desentrañar su persistente presencia puede llegar a mostrar a quien reflexione sobre ella, el camino que Zea considera el más apropiado para su superación, que no debe empezar nunca con una nueva negación. Su vocación de universalidad y su humanismo, que recoge claramente la tradición ilustrada, es la que lo lleva a plantear entonces como programa el siguiente: “...Asumir, absorber, no rechazar. No plantear una vez más el ‘drama de ser dos’, el drama de ser esto y lo otro, sino hacer patente la extraordinaria capacidad de hacer de dos, de muchos, uno solo ...” (FHA:171).***

Cuando se plantea la pregunta acerca del alcance del término “asumir”, también queda planteada la muy discutida cuestión del “hegelianismo” de Zea. Lo primero que deseo dejar sentado es que, dado el caso de una conclusión a favor de dicha problemática, ella no invalida la hipótesis central que vengo sosteniendo en esta tesis, acerca de la producción de teoría en los espacios geoculturales devaluados desde el punto de vista epistémico. De todos modos, mi posición al respecto, es que considerar a Zea como hegeliano es simplemente no haber leído su obra con atención, esto es, no tener en cuenta las condiciones sociales de su producción, la localización de la enunciación y la calidad identitaria del sujeto que la realiza. Ser un hegeliano es tratar, por lo menos, de situarse justamente en las mismas relaciones y condiciones de enunciación desde las cuales Hegel emite su discurso, de manera de garantizar que, si bien la palabra nunca será la misma, vaya por lo menos en la misma dirección, y esto está, precisamente, en las antípodas de los objetivos en los cuales el mejicano inscribe su obra. Por la originalidad de los materiales que son asimilados, la asimilación siempre es para Zea, potencia de creación.

Por esta razón sostengo que no hay “hegelianismo” en Zea, y que no debe interpretarse en ese sentido la descripción que realiza del proyecto *asuntivo*:

***“...el proyecto que tiene como punto de partida la propia realidad, por negativa que ella pueda parecer, para tratar de construir sobre ella y con ella, el mundo que se anhela. Negación, pero en sentido hegeliano, negación que es afirmación.***

<sup>110</sup> Señalo el uso de un término propio del campo de la biología, como también lo hace Kusch.

***Esto es, absorción, asunción de la propia realidad ...la historia, el pasado. Asumiendo el todo para superarlo; negarlo, pero dialécticamente. Esto es, hacer de la realidad y el pasado instrumento y elemento de lo que se es y de lo que se quiere seguir siendo, porque tal ha sido precisamente el supuesto secreto que ha permitido al occidente marchar de superación en superación” (FHA:270-271).***

La materialidad sobre la que se sustenta la operación de la negación dialéctica en América, está constituida por lo desechable y por lo efectivamente desechado en la preselección dialéctica que realiza Hegel para su filosofía de la historia, puesto que, desde el punto de vista de lo que muestra la diferencia imperial donde el filósofo alemán se sitúa, esos materiales son invisibles, inexistentes. El des-cubrimiento de la invisibilidad, y la consecuente indecibilidad, producida por la relocalización de la enunciación, inaugura entonces una dirección distinta para la filosofía de la historia, aún cuando ella se proponga metodológicamente la misma operatoria formal. En esto consiste no solamente la superación del pasado histórico, sino también del pasado filosófico americano. La nueva filosofía propone abandonar las fracturas de la yuxtaposición y adoptar la formalidad operatoria de la continuidad dialéctica, pero no sin antes buscar en aquéllas, el sentido de ésta última adopción. De ninguna manera es a semejante intención que responden las adopciones del contenido de las ideas llevadas a cabo por los proyectos conservador y civilizatorio. En cambio, algunos elementos de la misma sí están presentes en el libertario.

Yuxtaposición y continuidad se van mostrando como las categorías que atraviesan todo el discurso de Zea, para posibilitar que la historia pueda continuar también “americanamente”. No niega la yuxtaposición, por el contrario, buscando su lógica y sentido, Zea la erige en el punto de partida de la reflexión histórica, en el “a priori antropológico” de una filosofía de la historia americana, en la diferencia colonial desde donde el sujeto va a elaborar su enunciación novedosa. Esta diferencia, que le permite descubrir el ámbito de la posibilidad de asumir el pasado, se vuelve también una diferencia colonial epistémica, cuando desde ahí, se puede delinear un nuevo sujeto de conocimiento (a,i).

Zea no se adjudica la paternidad del proyecto asuntivo, por el contrario, se considera un simple continuador de una lenta y relativamente poco exitosa elaboración que, como parte del proyecto libertario, inician entre otros, Francisco de Miranda y Simón Bolívar, con sus utopías integradoras de la gran Colombia y de la patria grande<sup>111</sup>. Algunos hechos históricos como las intervenciones sobre territorio mejicano en 1847 por parte de los Estados Unidos de Norteamérica, y en 1861 por parte de Francia, y sobre la región caribeña en 1898, reavivan simultáneamente la conciencia de la dependencia y la valoración positiva de lo americano, en una negación total del proyecto civilizador. En este momento se produce un original e interesante pliegue en la conciencia americana, puesto que si bien el rechazo “civilizatorio” es pleno, no ocurre lo mismo con los viejos conservadores. Ellos pueden abrazar el proyecto asuntivo, precisamente porque su propuesta reivindicaba, entre otras cosas, la vieja hidalguía española de cuna y de

<sup>111</sup> Ver en FHA el punto 2, “Yuxtaposición y dependencia” del Capítulo V “Conciencia de la dependencia”. (173-187). Una especie de antología del discurso utópico americano se puede ver en Arturo Andrés Roig. Cap. 13. “Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano (1492-1880) en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Tomo II. (173-197).

sangre, y por esto nunca pasó por la adopción de las ideas centrales de la Europa más “occidentalizada” y moderna, Francia en primer lugar. Por la misma razón, y frente a las nuevas invasiones, las rechazan como novedosas manifestaciones de la barbarie, sobre todo la de Estados Unidos, la que ven estructurada sobre el utilitarismo pragmático y los valores materiales de la eficiencia y la utilidad económicas.

El cubano José Martí es quien va a renovar “asuntivamente” las banderas del viejo proyecto libertario desde su Cuba natal, región que lleva ya casi un siglo más de sometimiento a una metrópolis que apenas puede seguir sosteniendo la situación colonial, y que ha sido testigo además del desgarramiento del tejido social que van dejando los enfrentamientos ideológicos internos del proceso de organización institucional de las nuevas naciones latinoamericanas. Simultáneamente, tampoco puede ignorar cómo los Estados Unidos van organizando imperialmente su relación con el resto del mundo, sobre todo, con el geográficamente más cercano. En los finales del siglo diecinueve, la experiencia de lucha de Martí tiene entonces dos frentes: el primero está monolíticamente unido contra España para salir del sometimiento impuesto, pero el segundo, se bifurca frente a los grupos internos que pretenden canjear aquél sometimiento por una nueva subordinación, esta vez “libremente” adoptada, repitiendo la experiencia conocida, “...‘ya que hay cubanos, cubanos, que sirven con alardes disimulados a estos intereses’ ”, dice Zea citando a Martí (*FHA:283*).

Es ésta última faceta de la lucha martiana la que Zea reivindica como el origen mismo de la actitud que abre al proyecto asuntivo que él reasume, esto es, el echar raíces en la propia situacionalidad, aún cuando se la considere negativa, y sobre todo si se la considera de esta manera, para buscar y encontrar las razones de esa valoración, identificando el sujeto de donde la misma proviene. El acto de la valoración no remite a su contenido u objeto, sino al sujeto del mismo, porque el mantenimiento de la vigencia o el cambio de signo axiológico provendrá de éste y no de aquél. “Lo que cambia a un pueblo -dice Zea- (es) el saber qué es ese pueblo...” y cita a Martí para reafirmar con él que “...‘el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camiseta de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación’ ” (*FHA:291*).

De esta manera y un siglo más tarde, Zea piensa que Martí remite a Simón Rodríguez y a Bolívar, al viejo lema que guió el originario proyecto de los libertadores: “*o creamos o erramos*”, puesto que piensa como tarea pendiente la que ellos no terminaron todavía, y que es la filosofía latinoamericana, desde la historia de las ideas y la filosofía de la historia, a quien le corresponde completarla. El proyecto asuntivo como continuación del libertario, pasando por las fracturas del conservador y el civilizatorio, es una muestra de cómo “...esta negación dialéctica, pese a todo, se ha venido realizando ...(y) da sentido a lo que llamamos filosofía de la historia americana” (*FHA:172*).



## CONCLUSIONES

En el desarrollo de esta investigación he procurado demostrar que a partir de la segunda mitad del siglo veinte, se produce en el ámbito de la filosofía la reestructuración posoccidental de la racionalidad crítica de las diversas formas de colonización que, desde el siglo diecisiete, fue imponiendo sobre la región la modernidad de tradición europeo-occidental.

El proceso de resistencia a la imposición no es en absoluto novedoso, puesto que él se viene dando desde el mismo momento del descubrimiento, mediante las rebeliones más o menos espontáneas u organizadas de los pueblos nativos que iban siendo sometidos. Tres siglos después, la estructura colonial comienza a resquebrajarse en diversos frentes y empieza también a abrirse camino el largo proceso bélico de la independencia de la corona española, que tiene lugar durante del siglo diecinueve. Las guerras independentistas encolumnaron y encubrieron tras el mismo gran objetivo las tajantes diferencias que se habían ido gestando durante el período colonial en el interior de la socialidad americana, las cuales vuelven recién a manifestarse una vez conseguido aquél objetivo y frente al inicio de la reorganización jurídica, política y cultural de las nuevas naciones independientes. Ellas comienzan de esta manera la larga marcha hacia lo que se llamó segunda independencia, la cual fue calificada con la ambigua expresión de “independencia mental”. Toda la historia del subcontinente latinoamericano, desde mediados del siglo diecinueve hasta hoy, parece estar signada por el alcance de la significación de dicha expresión. Las alianzas y las rupturas estratégicas, las confluencias, las resistencias y los quiebres ideológicos diversos que se fueron produciendo, se han innervado y vertebrado en relación a los grupos y a las ideas frente

a las cuales en nuestros países se ha luchado por una alineación o por una autonomía respecto de ellos. La historia de las ideas, que ostenta ya una larga tradición, ha sido capaz de mostrar estos procesos y también de señalar profundas diferencias, incluso entre aquéllos que a simple vista aparecen como semejantes.

Sin embargo, la diversidad histórica de la segunda independencia se unifica en un discurso de tipo anticolonial, que hace un rescate de las identidades nacionales o regionales por confrontación profunda con las diversas estructuras de opresión, pero sin cuestionar, el status epistemológico del propio discurso. Ésta es precisamente la novedad que aporta la teorización poscolonial, surgida y aglutinada alrededor del grupo asiático de Estudios sobre la Subalternidad, el cual comienza una tarea de descentramiento y dislocación de la voz hegemónica, haciendo suya la problemática de la independencia de la India, discursivamente construida y monopolizada por los grupos ilustrados. Como quedó señalado en el Cap. II, el discurso poscolonial, a diferencia del anticolonial elabora una crítica acerca de las prácticas de producción de los conocimientos, fijando la atención precisamente en la localización discursiva de los mismos, y estableciendo una relación entre ésta y los dispositivos institucionales del saber usados como estrategias imperiales de poder.

Teniendo en cuenta esta diferencia, sostengo que en la historia de la filosofía latinoamericana, el momento que he llamado de la inculturación, o de la filosofía situada, alberga ambos tipos de discurso, siendo la perspectiva de la Filosofía de la Liberación el lugar donde mejor se visualiza tal confluencia discursiva. Los filósofos que en ella se inscriben portan la novedad de la mirada retrospectiva hacia el propio discurso de la filosofía que han practicado y calificado como latinoamericana, constituyéndose dicha mirada sobre sus condiciones de producción discursiva, en una innovadora manera de instrumentar la ya vieja resistencia. Por esta razón considero que el texto de Salazar Bondy, inquiriendo sobre las condiciones de posibilidad de un pensamiento iberoamericano hacia los finales de la década de los sesenta, es un texto instituyente del sesgo poscolonial al interior del discurso de la filosofía latinoamericana. Puedo afirmar también que la irrupción de la Filosofía de la Liberación produce la confrontación de los dos tipos discursivos, y lleva a algunos de sus exponentes a manifestarse a favor de la “paradojal tarea de pretender filosofar después de la muerte de la filosofía”<sup>112</sup>

El momento de la inculturación de la filosofía latinoamericana alcanza su punto culminante en la Filosofía de la Liberación, como la forma más fuerte de autoafirmación de un sujeto cuya posición teórica implica asumir, no sólo una voluntad de verdad y de fundamentación, sino también y precisamente por eso, un compromiso político concreto, una toma de posición respecto de las relaciones de poder en todas sus formas, incluido por supuesto, el poder del discurso epistémico. En consecuencia con esto, afirmo que en el campo de la filosofía latinoamericana comienza a manifestarse ya en la década de los setenta del siglo veinte una racionalidad poscolonial-posoccidental crítica del proceso moderno de occidentalización del mundo. Sin embargo, y también consecuentemente con lo denunciado en ese mismo ámbito teórico, hay que aguardar a que el movimiento

---

<sup>112</sup> Ver “Documento de Trabajo presentado al Encuentro de Filosofía de Salta (1974) en Horacio Cerutti Gulberg. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Ob. Cit. Pag 301-304.

intelectual provenga de los académicos formados en el llamado Primer Mundo (los historiadores indios), los cuales instalan el debate en sus academias, para que el mismo alcance realmente el status de tal. Mientras tanto, en los casi quince años que separan a la Filosofía de la Liberación de los Estudios Subalternos, sobre aquella se ejerció la doble práctica de la indiferencia y el no reconocimiento por un lado, y la demonización y persecución, por el otro. En lugar de recibir este pensar y darle cabida como una nueva forma del ejercicio de la filosofía latinoamericana, se dio en cambio, el rechazo y la consideración del mismo, en forma excluyente, como pensamiento políticamente ideologizado, que no merecía el nombre de filosofía.

El quiebre propugnado por la Filosofía de la Liberación respecto de la herencia de la tradición filosófica occidental y de las prácticas de conocimiento que ella comporta, resulta comparable en términos históricos con el movimiento independentista americano del siglo diecinueve, que trata de sacudirse la impronta del pensamiento escolástico heredada del período colonial, lo cual instituye el debate ideológico que atraviesa todo el siglo para culminar en el positivismo. En este sentido considero también que en muchos de nuestros países latinoamericanos, las décadas del sesenta y el setenta del siglo veinte son instituyentes respecto de la estructuración de los diversos grupos sociales, de sus intereses ideológicos, de la conformación de su imaginario y de las políticas que consecuentemente sustentan en todos los ámbitos.

Toda ruptura deviene, sin embargo, de una forma de relación con aquello con lo que se quiere romper, implica tener un pasado compartido de alguna manera, el cual está incidiendo en el presente ruptural, y que condicionará seguramente los lazos en el futuro. Y así como los revolucionarios del diecinueve no pudieron extirpar los valores de la cultura hispánica impuesta, y en cambio se reacomodaron con ella, desechando, resignificando o manteniendo la vigencia de los mismos, igualmente los filósofos liberacionistas del veinte, tampoco pudieron ejercer su exitosa praxis de deconstrucción y descentramiento sino a partir de la tradición filosófica heredada. En este sentido, la Filosofía de la Liberación recoge y asimila la más propia y fundante herencia americana, es decir, la reconstrucción a partir de la ruptura, desde aquella originaria del descubrimiento, pasando por todas las demás acaecidas a lo largo de su historia, de alguna manera signadas por la misma.

Los filósofos de la liberación se autoperciben como el momento culminante de una segunda independencia que finalmente ellos han completado, y esta mirada sobre sí mismos opera como un principio de unidad. Insisto en la consideración unificante del movimiento por encima de las profundas diferencias sectoriales, teniendo en cuenta la voluntad de superar una conciencia subalterna y marginada que está presente en todos. Ella se manifiesta en la construcción de un nuevo lugar de enunciación para la voz de ese sujeto también novedoso, localizada ahora en un espacio geocultural y epistemológicamente distinto de donde tradicionalmente venía siendo ubicada.

En los textos analizados en la Segunda Parte del presente trabajo también podría señalar una cierta regularidad en la estructuración formal de los mismos. Primeramente todos los filósofos van delineando, como diferencia colonial, la identidad de la conciencia subalterna y las razones de tal condición. En ese sentido, puedo decir que la antropología filosófica aparece como la disciplina privilegiada en tanto una plataforma de lanzamiento

para iniciar el deslizamiento conceptual que procuran. A partir de ella van construyendo el nuevo lugar de enunciación, el cual a su vez llevará a Dussel y a Zea hacia la ética y la filosofía de la historia respectivamente, mientras que Kusch elegirá permanecer en la antropología.

Es posible reconocer la misma uniformidad estructural en el modo como los filósofos concretan las operaciones intelectuales en pos del objetivo que se propusieron. En primer lugar, todos ellos toman un aspecto o un momento puntual de la filosofía moderna de origen europeo para iniciar la deconstrucción crítica. Dussel lo hace sobre la noción de dialéctica, desde la antigüedad clásica hasta la filosofía contemporánea, poniendo el acento en Hegel y en la crítica posterior al mismo. Kusch se ocupa de las dimensiones y las consecuencias de la categoría del ser, como vertebrando la concepción occidental del mundo, y Zea pone una nota distintiva al adjudicar a los propios latinoamericanos la adopción de la tradición moderna europea. En segundo lugar, a partir de ese descentramiento de la herencia filosófica, proceden a elaborar sus aportes a la disciplina, pero desde la ahora visible diferencia colonial crítica de una racionalidad imperial. Así aparecen desde la filosofía latinoamericana y como contribuciones originales a la ética, a la antropología filosófica y a la filosofía de la historia, la Analéctica, la categoría del Estar-Siendo y el proyecto Asuntivo, en Dussel, Kusch y Zea, respectivamente.

Otro elemento que funciona en la misma dirección de confluencia de los aportes analizados es la puesta en cuestión de una de las creencias básicas, a partir del cual estructuran sus propuestas los principales representantes de la filosofía política en la modernidad europea. Me refiero al estado de naturaleza caracterizado como de guerra de todos contra todos, que va a desembocar en el contrato social, como modo de poner fin al inacabable conflicto por la supervivencia personal y la posesión de bienes, privilegiando la vida como el más preciado de todos ellos. La crítica de los filósofos analizados se unifica en las categorías de comunidad y solidaridad, y ella queda centrada, en el caso de Dussel, en la interpelación del rostro del otro como otro, considerada como la relación humana primera; en el caso de Kusch, en el concepto de comunidad protectora que mienta el término *runacay*; y en la visión de Zea, en el concepto de relaciones horizontales de solidaridad a partir de la igualdad de todos los hombres.

Los límites de la Filosofía de la Liberación quedan subrayados, sobre todo, a partir de la extrema situacionalidad en que se colocan sus representantes, la cual va a implicar una opción muy fuerte por la inculturación de la filosofía y el concomitante peligro de la ideologización particularizante de la propuesta. Sin embargo, y esto vale sólo para los autores analizados, ellos procuran una superación del escollo mencionado mediante la universalización de la idea que proponen. La interpelación del otro como otro es presentada por Dussel como la primera experiencia de la socialidad humana en general; igualmente en Kusch, el Estar-Siendo no sólo es indígena y popular, sino una categoría existencial humana, y la finalidad de la historia en Zea, no queda limitada a la liberación del hombre americano, sino que se extiende a todos los pueblos que padecen alguna forma de sometimiento a manos de algún otro, y en esta universalidad quedan incluidos los mismos dominadores, precisamente porque permanecen ciegos a su propia particularidad.

Además podría decir que estos pensadores comparten también una de las creencias

básicas de la teorización poscolonial, acerca de que los pueblos que han pasado por la experiencia de la dominación y soportan herencias coloniales en su bagaje cultural, se encuentran en mejores condiciones que aquéllos que no las han conocido para hablar de sí mismos. De aquí entonces la afirmación de que las limitaciones que presenta la inculturación de la filosofía latinoamericana, cuya culminación es la Filosofía de la Liberación, permitieron en su momento la elaboración de teoría y comenzaron a generar, a partir esa afirmación en lo propio, las posibilidades de la apertura hacia el diálogo intercultural. Por otra parte, es necesario tener en cuenta que la perspectiva de la Filosofía de la Liberación no pudo seguir su propio desarrollo interno ni hacer autocrítica, puesto que ella fue abortada abruptamente en la mayoría de los países donde floreció.

Una última aclaración respecto de la adopción del término posoccidental en lugar de poscolonial, pero con su mismo sentido. Ella responde al hecho de compartir las consideraciones realizadas por Walter Mignolo respecto de la mayor propiedad y pertinencia del primero término sobre el segundo, en relación a América Latina. En el mismo sentido, vale también como aclaración que el privilegiar las reflexiones de este pensador sobre las de otros teóricos de la poscolonialidad, se debe a que el mismo se ha ocupado de señalar especialmente que el proyecto de reflexionar sobre los legados coloniales va mucho más allá de una especie de subdisciplina centrada sobre todo en la crítica literaria (de donde originalmente proviene), más o menos de moda en la academia norteamericana, sino que apunta según sus propias palabras, “al comienzo de un desplazamiento paradigmático importante”, al cual veo muy fértil para el ejercicio de la filosofía en nuestros países. En la misma dirección inscribe también su preocupación particular acerca de la problemática y de los límites del latinoamericanismo y de los estudios de área.

Finalmente, la propuesta de reinterpretación y relectura del movimiento de la Filosofía de la Liberación, como contribución teórica posoccidental, está animada por la intención última de recuperar un momento importante en la historia de la filosofía latinoamericana, intención que descansa en la creencia básica de que el pasado no es solamente pasado y que, por eso mismo, puede señalar senderos todavía no transitados en el presente. Considero que la resignificación de la resistencia, la negación, la afirmación y la universalidad, como algunas de sus principales categorías discursivas, aún pueden seguir estructurando la voz de nuestra América futura.



---

# BIBLIOGRAFÍA

- A A.V V. 1975. *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*. F.García Cambeiro. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Actas IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Sociedad Interamericana de Filosofía. Año 1977. Caracas. Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (comp).F.de Cultura Económica. Méjico. 3 tomos.
- \_\_\_\_\_. 1992. *América Latina. Historia y destino. Homeneje a Leopoldo Zea*.UNAM. Méjico.
- AGOGLIA RODOLFO. 1980. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Universidad Católica. Quito. Ecuador.
- ALBERDI JUAN BAUTISTA. 1886-87. *Obras completas*. La Tribuna Nacional. Buenos.Aires. 8 tomos.
- \_\_\_\_\_. 1895. *Escritos Póstumos*. Imprenta Europea. Buenos Aires. 16 tomos.
- AMODIO EMMANUELE. 1993. *Formas de la Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Abya-yala. Quito. Ecuador.
- ARISTÓTELES. 1977. *Tratados de lógica*. 4° ed. Porrúa. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Metafísica*. 6°ed. Porrúa. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Ética Nicomaquea. Política*. 9° ed. Porrúa. Méjico.

- AUGE MARC. 1997. La guerra de los sueños. Gedisa.
- BEVERLY JOHN, ARONNA MICHAEL, OVIEDO JOSÉ (edit). 1995. "Founding Statement" en *The Posmodernism Debate in Latin América. A Boundary 2 Book.* (135-46). Duke University Press. Durham and London. Trad. Blanca Liendo.
- "Manifiesto Inaugural". 1988 en *Teorías sin disciplina..* Ob.cit. en Castro Gómez Santiago (85-100).
- BIAGINI HUGO. 1985. *Panorama filosófico argentino.* EUDEBA. Bs.As.
- BOCCO ANDREA. 2002. "El concepto de 'fagocitación' y sus implicancias de uso en la crítica literaria latinoamericana" en *Silabario. Revista de Estudios Geoculturales.* Año V. N°5. Córdoba. Rep. Argentina.
- BOLÍVAR JORGE. 1995. "Los imaginarios latinoamericanos y la crisis de la modernidad" en Picotti Dina. *Pensar desde América.* Catálogos Ed. Bs.As. (253-258)
- BOLÍVAR SIMÓN. 1981. *Discursos, proclamas y epistolario político.* Editora Nacional. 3° edición. Madrid.
- BORON ATILIO. 2000. Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo. F de CE. CLACSO. Bs. As.
- CARDIEL REYES RAÚL. 1982. "Sentido y alcances de la filosofía de Leopoldo Zea" en *Dianoia. Anuario de Filosofía.* Año XXXVIII. N°28. Fondo de Cult. Económica. UNAM. Méjico. (275-288).
- CARDOZO FERNANDO HENRIQUE, FALETTO ENZO. 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina.* Siglo XXI Ed. Méjico.
- CASO ANTONIO. 1922. *Discursos a la nación mexicana.* Librería Porrúa. México.
- CASTRO GÓMEZ SANTIAGO. 1996. Crítica de la razón latinoamericana. Pullvil. Barcelona. y Eduardo Mendieta (Coord). 1998. Teorías sin disciplina. Latino-americanismo, poscolonialidad y globalización en *debate.* Univ. de San Francisco. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Modernidad, latinoamericanismo y globalización" en *Cuadernos Americanos (Nueva Epoca).* Año XII. Vol.I, N° 67. 1998.(187-213); con el subtítulo de "Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón" en *Teorías sin disciplina.* Ob.Cit. (169-206)
- \_\_\_\_\_. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en Lander E.(comp) Ob.cit.(145-162).
- CASULLO NICOLÁS. 1989. *El debate modernidad-posmodernidad.* Puntosur. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. FOSTER RICARDO Y KAUFMAN ALEJANDRO. 1999. Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad. EUDEBA. Bs.As.
- CATURELLI ALBERTO. 1961. América Bifronte. Ensayo de ontología y Filosofía de la Historia. Ed. Troquel. Bs.As.
- CERUTTI GULBERG HORACIO. 1979 "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'" en *Actas IX Congreso Interamericano de Filosofía.* Soc. Venezolana de Filosofía. Caracas. (189-192)
- \_\_\_\_\_. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana.* Fondo de Cultura



- Económica. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Univ.de Guadalajara. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Filosofía para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*. Centro de Estudios de Cs. Ss y Humanas. UNAM. Méjico.
- CONGRESO LATINOAMERICANO. 1997. *Filosofía y Democracia*. Universidad de Chile. Cátedra Unesco de Filosofía. Chile. LOM Ediciones.
- CORONIL FERNANDO. 1996. *Beyond Occidentalism: towards nonimperial geohistorical categories* en *Cultural Anthropology*. Vol.11.Nº1. Trad. al español. 1999 "Mas allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales" en *Casa de las Américas*. Nº206.
- \_\_\_\_\_. 1998a. Con el mismo título en *Teorías sin disciplina*. Ob.cit. (121-6)
- \_\_\_\_\_. 1998b. "De transición en transición: democracia y nación en Latinoamérica" en *Anuario Marateguiano*. Vol. 10. Nº10. Trad. María E. González. Ed. Amauta. Lima. (158-169).
- \_\_\_\_\_. 2000. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo" en Lander E. (comp) Ob.cit. ( 87-111).
- CUARTAS JORNADAS ACADÉMICAS. Fac.de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador. Año 1973. en *Strómata*. Año XXX. Nº1/2. San Miguel. Bs.As. 1974.
- CULLEN CARLOS. *Reflexiones desde América*. T. I, II y III. Ed. Fundación Ross.
- DE LA CAMPA ROMÁN. 1996. "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza" en *Revista Iberoamericana*. Vol.LXII. Nº176-177.. (697-717).
- DEMENCHONOK EDUARD. 1987. "La filosofía de la liberación latinoamericana" en *Actas Congreso. Internacional Extraordinario de Filosofía*. Córdoba. Argentina.. T.III (1403-1407)
- \_\_\_\_\_. 1990. *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*. El Bicho. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1999. "La globalización y su planteamiento en la Filosofía Latinoamericana" en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Latinoamericana*. Vol.16. Mendoza. (39-63)
- DERRIDA JACQUES. 1971. *De la gramatología*. Siglo XXI. Bs. As.
- DESCARTES RENÉ. 1980. 9º ed. *Meditaciones metafísicas*. Ed. Aguilar. Bs.As. Trad. del latín de Juan Gil Fernández.
- DUSSEL ENRIQUE. 1969. *El humanismo semita*. EUDEBA. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1971. "Metafísica del sujeto y liberación" en *Actas II Cong.Nac.de Filosofía*. Tomo 2
- \_\_\_\_\_. 1973a. *América Latina: dependencia y liberación*. Fernando García Cambeiro. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1973 b. Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI.s.As. Tomos I y II.
- \_\_\_\_\_. 1974a. *El dualismo en la antropología de la cristinidad*. Ed. Guadalupe.

Bs.As.

- \_\_\_\_\_. 1974 b. Método para una filosofía de la liberación. Sígueme. Salamanca.
- \_\_\_\_\_. 1975. *El humanismo helénico*. EUDEBA. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1991. Hermenéutica y Liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación en Pensar América Latina. Ed. del ICALA. Río Cuarto. Argentina. (25-54).y Apel Karl. 1992a. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI. Méjico. Trad. del alemán Ethik und Befreiung edit. por Raúl Fornet Betauncourt. Aquisgrán. Augustinus. 1990.
- \_\_\_\_\_. 1992b. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Nueva Utopía. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Eurocentrism and Modernity (Introducción to the Frankfurt Lectures)" en *The Postmodernism Debate in Latin America. A Boundary 2ook* (135-46). Duke University Press. Durham and London. Trad. Blanca Liendo (65-76)
- \_\_\_\_\_. 1998. Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. Trotta. UAM.I-UNAM. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander E. (comp). Ob.cit. (41-53)
- ESCOBAR ROBERTO. 1978 "La utopía como constante filosófica en América" en *Revista de Filosofía*. Universidad de Chile.Vol.XVI. (33-44).
- FEINMANN JOSÉ. 1982. *Filosofía y Nación*. Bs.As Ed. Legasa.
- FERNÁNDEZ NADAL ESTELA. 1998. "La irrupción de la categoría de "revolución" en el imaginario político de la ilustración hispanoamericana. Del programa autonomista a la ruptura independentista" en *Anuario Mariateguiano*. Vol.X. N°10. Lima.
- \_\_\_\_\_. 2001. Revolución y Utopía. Francisco de Miranda y la independencia hispanoamericana. EDIUNC. Mendoza.
- FERNÁNDEZ RETAMAR ROBERTO. 1973. *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Ed. La Pléyade. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Algunos usos de civilización y barbarie*. Ed. Letra Buena. Bs.As. 1993. 1° ed.
- FEUERBACH LUDWIG. 1984. *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Trad. M Quintana Cabans. Humanitas. Barcelona.
- FICHTE JOHANN. 1986. Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos. Trad. F.Oncina Coves. Tecnos. Madrid.
- FOLLARI ROBERTO. 2003. *Teorías débiles*. HomoSapiens Ed. Santa Fe. Argentina
- FORNET BETAUNCOURT RAÚL.1988. "Leopoldo Zea o la pasión por el tránsito de la dependencia a la liberación" en *Anthropos*. N°89. Barcelona. (51-54).
- \_\_\_\_\_. 1990a. "El estado de la cuestión"; "La pregunta por la filosofía Latinoamericana" en *Diálogo Filosófico*.N°5. (52-71).
- \_\_\_\_\_. 1990b. "Filosofía Latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?" en *Logos* 5. (47-68)
- \_\_\_\_\_. 1992. Estudios de filosofía latinoamericana. UNAM. Méjico.

- 
- \_\_\_\_\_. 1994. "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural" en *Revista. de Filosofía. Latinoam. y Cs. Ss.* Año IX. N°19. 2° época. Bs.As. (61-70).
- \_\_\_\_\_. 2003. *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie Serie Monografías. Tomo 36. Aachen.
- FOUCAULT MICHEL. "¿Qué es la ilustración?" en *Saber y Verdad*. Ed. La Piqueta. (197-207)
- FRANK ANDRE GUNDER. 1970a. Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. Ed. Signos. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. Cockroft James, Johnson Dale. 1970b *Economía política del subdesarrollo en América Latina*. Ed. Signos. Bs.As.
- GAOS JOSÉ. 1989. *La filosofía de la filosofía*. Ed. Crítica. Grupo Grijalbo. Barcelona.
- GARCÍA CANCLINI NÉSTOR. 1992. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad. Sudamericana. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1995. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1997. Cultura y comunicación: entre lo global y lo local. Ed. de Periodismo y Comunicación N°9. U.N. de La Plata. Bs.As.
- GARCÍA DE LA HUERTA MARCOS. *Lección décimocuarta*. Mimeo s/d ed.
- GARCÍA RUIZ PEDRO E. 2001. "Filosofía de la liberación: 1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel" en *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Año 2. N°2. Mendoza. (107-123).
- GERBI ANTONELLO. 1982. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 2° ed.
- GIORGIS LILIANA. 1991. "La conflictividad socio-política del siglo XIX cubano asumida en el discurso martiano" en *Revista de Filosofía*. Univ. de Costa Rica. XXIX –70 (183-188).
- GOMEZ MARTINEZ JOSE LUIS. 1988. "Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea" en *Anthropos*. N°89. Barcelona. (34-36).
- GONZÁLEZ CASANOVA PABLO. 1965. Colonialismo interno y desarrollo nacional.
- GUADARRAMA GONZALEZ PABLO. 1985. Valoraciones sobre el pensamiento filosófico Cubano y latinoamericano. Ed. Política. La Habana.
- GUHA RANAJIT. 1995. "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad" en Rivera Cusicanqui y Barragán (comp.). *Debates Poscoloniales: una Introducción a los Estudios de la subalternidad*. (23-24).
- \_\_\_\_\_. 1995 a. "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India" en Rivera Cusicanqui y Barragán (comp) Obra citada. (25-32).
- \_\_\_\_\_. 1995 b. "La prosa de la contrainsurgencia" en Rivera Cusicanqui y Barragán (comp) Obra citada. (33-72).
- HABERMAS JÜRGEN. 1989. El discurso filosófico de la modernidad. Taurus.
- \_\_\_\_\_. "Apuntar al corazón del presente" en *Foucault. Couzens Hoy* (comp). Ed. Nueva Visión.

- HALL STUART. 1990. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" en Antony King (ed). *Culture, Globalization and the World-System*. MacMillan.London. (19-39).
- HEGEL GEORG W. 1982. *Ciencia de la lógica*. Ed. Solar . BsAs. 5° ed. castellana. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo
- \_\_\_\_\_. 1955. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad.W. Roces Fondo de Cultura Económica. Méjico-BsAs.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente.Trad. de Jose Gaos. 3° edición. Madrid y Alianza Universidad. 3° reimpresión. Madrid. 1986.
- \_\_\_\_\_.1953. *Filosofía del Derecho*. Ed. Claridad. 4° edición.Bs.As. 1955.
- \_\_\_\_\_. 1966. *Fenomenología del Espiritu*. Trad.W. Roces Fondo de Cult. Económica. Méjico.
- HEIDEGGER MARTÍN. 1951. *El Ser y el Tiempo*. F.de Cultura Económica. Mejico. Bs.As. 1° ed. en español. Trad. Jose Gaos.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Introducción a la filosofía*. Ed. Nova. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1955. *¿Qué es metafísica?*. Ed.Alpe. Bs.As. Trad. Xavier Zubiri.
- \_\_\_\_\_. 1964. 2° ed. *¿Qué significa pensar?*. Ed. Nova. Trad. H. Kahnemann. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Identidad y Diferencia" en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Cs.Ss.* Año II. N°12. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Serenidad*. Trad. I. Zimmermann. Serbal. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1960."Carta sobre el humanismo" en *Existencialismo y Humanismo*. Sur.Bs.As.
- KANT INMANUEL. 1941. "¿Qué es la ilustración?" en *Filosofía de la Historia*. Trad. E.Imaz Fondo de Cultura Económica. Méjico. (25-38).
- \_\_\_\_\_. 1941. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia*. Ob. cit. (39-65).
- \_\_\_\_\_. 1946. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Espasa Calpe. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1946. *La paz perpetua*. Trad. de Rivera Pastor. Espasa Calpe. Bs.As.
- KUSCH RODOLFO. 1953. *La seducción de la barbarie*. 1°ed. Fund. Ross. Rosario.
- \_\_\_\_\_. (1962) 3° ed. 1986. *América profunda*. Ed..Bonum. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. (1971) 3° reed. 1977. *El pensamiento indígena y popular en América*. Ed.Hacchette. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1972. "El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana" en *Actas II Congreso Nacional de Filosofía* Tomo II. Simposios. Ed. Sudamericana. Bs.As. (575-579).
- \_\_\_\_\_. 1975a. *La negación en el pensamiento popular*. Ed.Cimarrón. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1975b. "Dos reflexiones sobre la cultura"en *Cultura popular y Filosofía de la liberación*. F. García Cambeiro. Bs. As.

- \_\_\_\_\_. 1976. Geocultura del hombre americano. F.García Cambeiro. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. (1978). reimp. 1991 *Esbozo de una antropología filosófica americana*. (1978). Ed. Castañeda.Bs.As.
- LANDER EDGARDO (comp). 2000.La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 2000.“Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”en Lander Edgardo (comp). Obra cit. CLACSO.Bs.As. (11-40).
- LEVINAS EMMANUEL. 1995. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.Sígueme Salamanca Trad. Guillot D.E de Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. 1971.
- LYOTARD JEAN. 1993. *La condición posmoderna*. (1979) Planeta-Agostini. Bs.As.
- MAIZ VALLENILLA ERNESTO. 1969.2ªed. *El problema de América*. Univ. Central de Venezuela. Caracas. Reproducido en Leopoldo Zea (comp.) *Fuentes...* T.III. Ob.cit. (423-244)
- MARESCA SILVIO. 1992. “Topología y máscara en el fin de la confrontación”en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Bs.As. (7-25).
- MARTÍ JOSÉ. *Nuestra América*. (1894) 1972. Alianza Editorial. Madrid.
- MARX KARL. 1968. *Manuscritos Económico-filosóficos*. Trad. F.Rubio Lorente. Alianza. Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Miseria de la filosofía*. Aguilar. Madrid.
- \_\_\_\_\_. ENGELS FRIEDRICH. 1967. *La sagrada familia*. Grijalbo. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Manifiesto comunista*. Trad. M.Amster. Universitaria. Chile.
- MEDIN TZVI. 1987.“La filosofía latinoamericana y el proceso de globalización” en *Revista Universum*.Año 12. Méjico
- MENDEZ JORGE. 2000. *El a priori de la Comunidad de Comunicación y la Ética de la Liberación latinoamericana*. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Córdoba. Fac.de Filosofía y Humanidades. Univ. Nac.de Cba.102 pag.
- MIGNOLO WALTER. 1995a. The Darker side of Renaissance.Literacy,Territoriality and Colonization. The University of Michigan Press. Ann Arbor.
- \_\_\_\_\_. 1995b.“Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” en *Revista Iberoamericana* VI. Vol.LXI. enero-junio. N°170/171.(27-40).
- \_\_\_\_\_. 1995c “Globalizacáo, processos de civilizacáo, linguas e culturas” en *Caderno CRH 2*. Eudfba. Salvador. Jan/Jun. (9-29).
- \_\_\_\_\_. 1995d. “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI. N°41. Lima-Berkeley. Enero/Junio.
- \_\_\_\_\_. 1996a. “Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”en *Revista Iberoamericana* LVII. julio-dic. N°176/177(679-696), y con el subtítulo de “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”en *Teorías sin disciplina*. 1998. Ob.cit. (31-58).
- \_\_\_\_\_. 1996b. “Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales? La

- política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales” en *Casa de las Américas* N° 204. Cuba. (20-40).
- \_\_\_\_\_. 1997a. “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales” en *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latino-América*. Alfonso de Toro (ed.) Vervuert Verlag. Frankfurt - Ibero - americana. Madrid. (51-70).
- \_\_\_\_\_. 1997b. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas” en *dissens* 3. (1-18).
- \_\_\_\_\_. 1998. “Diferencia colonial y razón poscolonial” en Anuario Mariateguiano. Vol.X. N°10. Edit. Amauta. Lima. (171-188).
- \_\_\_\_\_. 2000. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Lander E. (comp). Ob.cit . (55-85).
- \_\_\_\_\_. 1979. “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana” en *Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Sociedad Venezolana de Filosofía. Caracas. (167-173)
- \_\_\_\_\_. 1981. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica. Méjico.
- MONDOLFO RODOLFO. 1959. *El pensamiento antiguo*. Tomos I y II. Ed. Losada. Bs.As. 4° edición. Trad. de Segundo Tri.
- \_\_\_\_\_. 1946. Ensayos críticos sobre filósofos alemanes. Imán. Bs.As.
- MONTES MIRANDA JAIME. 1995. “La filosofía americanista de Rodolfo Kusch” en *Revista de Filosofía*. Universidad de Chile. Vol.XLV-XLVI. Chile.
- MORAÑA MABEL 1998. “El boom del subalterno” en *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*. Año XII. Vol.1.N°67. Méjico. (214 -222) y en *Teorías sin Disciplina*. 1998. Ob.cit. (233-244).
- MOREIRAS ALBERTO. 1998 “Fragmentos globales: Latinoamericanismo de segundo orden” en *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*. Año XII. Vol.1.N°67. Méjico. (166-187) y en *Teorías sin Disciplina*. 1998. Ob.cit. (59-76).
- MURENA H.A. 1954. *El pecado original de América*. Ed. Sur. Bs.As.
- O’GORMAN EDMUNDO. 1958. *La invención de América*. F.de Cult.Económica. Méjico.
- ORTIZ GUSTAVO. 2000. La racionalidad esquiva. Sobre las tareas de la Filosofía y la Teoría Social en América Latina. CEA - U.N.Cba.- U.N. Río Cuarto. Cba. Argentina.
- \_\_\_\_\_. 2001. “El estatuto epistemológico de la teoría de la dependencia” en *Saber, poder, creer*. Fundación ICALA. Río Cuarto. Cba. Argentina. (27-31).
- ORTIZ RENATO. 1996. Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo. Univ. Nac. De Quilmes. Bs.As.
- PICOTTI DINA. (comp.) 1995. *Pensar desde América*. Catálogos Ed. Bs.As.
- PLATON. *La República*. Ed. EUDEBA. Bs.As. 1977.
- QUIJANO ANÍBAL. 1990 “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina” en *Hueso Húmero* N°26. Lima. (9-33)
- \_\_\_\_\_. and WALLERSTEIN IMMANUEL. 1992 a “Americanity as a concep, or the Americas in the modern word-system” en *Internacional Social Sciences Journal*. N°

134. UNESCO. Francia. (549-557).
- \_\_\_\_\_. 1992b "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad" en *Perú Indígena* Cap.14.Vol 13. N°29. Lima. Perú. (437-447).
- \_\_\_\_\_. 1995. "Modernity, Identity and Utopía in Latin América" en *The Posmodernism Debate in Latin América A Boundary 2 Book*. Duke University Press. and London. (201-216). Trad. Blanca Liendo. 1988. Trad. cast. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ed. Sociedad y Política. Lima.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander E. (comp). *Obra.cit.* CLACSO.Bs.As. (201-246)
- RAMOS JULIO. 1989. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y Política en el siglo XIX*. Fondo de C. Económica. Méjico.
- REIGADAS CRISTINA. 2000. "Modernización e identidad en el pensamiento. argentino contemporáneo" en *Revista .de Filosofía Latinoamericana .y Cs. Ss. 2° época*. Año XXV. N°22. Bs.As.
- RICHARD NELLY. 1992. "Periferias culturales y descentramientos posmodernos" en *Casa de las Américas*. N°186. Cuba.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural". Congreso de LASA (Latin American Studies Association). Méjico. 1998. Con el mismo título en *Teorías sin disciplina.. Ob.cit.* (254-270).
- RIOS DANIEL. 1989. "Verdad y cultura americana en Rodolfo Kusch" en *Revista de Filosofía latinoamericana y Cs.Ss.* Año IV. N° 14. Bs.As. (128-133)
- ROIG ARTURO. 1972. "Necesidad de un filosofar americano" en *Actas del 2° Congreso Nacional de Filosofía*. (1971). Tomo II.
- \_\_\_\_\_. 1976. "Función actual de la filosofía en América Latina" en Arturo Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Flacso. Quito.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Lineamientos para una orientación del pensamiento filosófico-político latinoamericano" en *Prometeo* N°10. Guadalajara. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Ética y liberación: José Martí y el 'hombre natural' en Actas del I Congreso de Estudios Latinoamericanos. Homenaje a José Martí a 100 años de 'Nuestra América' y de Versos Sencillos'. La Plata. Bs.As, y en *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC. Mendoza. 2002. (223-230).
- \_\_\_\_\_. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Ediunc. Mendoza.
- \_\_\_\_\_. 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Tomo I y II. Centro Editorial de América Latina (CEAL). Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1995a. "Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas" en *Pensar desde América*. Picotti Dina (comp.) Ob.cit. (31-39).
- \_\_\_\_\_. 1995b. *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. (Comp.). EFU. San Juan. 1995.

- \_\_\_\_\_. 1997. "Filosofía latinoamericana e interculturalidad" en *Anuario Marateguiano*. Vol.IX.Nº9. Ed. Amauta. Lima. (132-1449)
- \_\_\_\_\_. 1998. "Posmodernismo: paradoja e hipérbole" en *Casa de las Américas* N° 213 y en 2001. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Univ. del Zulia. Maracaibo. Venezuela (133-154).
- ROMERO JOSE LUIS. 1997 (15° reimp.) *Las ideas políticas en la Argentina*. F.de Cultura Económica. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1998a. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. A-Z Editora. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1998b. *El pensamiento político latinoamericano*. A-Z Editora. Bs.As.
- SALAZAR BONDY AUGUSTO. 1988. 11° ed. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 1° ed.1968. Siglo XXI Editores. Méjico.
- \_\_\_\_\_. *Dominación y Liberación. Escritos 1966/1967*. Univ. Mayor de San Marcos. Lima.1995.
- SANCHEZ VASQUEZ ADOLFO. 1988. "Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea" en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. N°89. Barcelona. España.
- SARTRE JEAN PAUL. 1966. *El Ser y la Nada*. Ensayo de ontología fenomenológica. Trad. J.Valmar.Losada. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1977. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati. Sur. Bs.As.
- FRIEDRICH SCHELLING. 1950. *Sobre la esencia de la libertad humana. Y los temas con ella relacionados*. Trad. Rovira Armengol. F.de Fil y Letras. UBA. Bs.As.
- SIGAL SILVIA. 1991. *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Puntosur. Bs.As.
- \_\_\_\_\_ y VERON ELISEO. 1986. *Peron o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Ed. Legasa. Bs.As.
- SOBREVILLA DAVID. 1990. "Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol.XVI. N°1.
- TERÁN OSCAR. 1988. *Alberdi póstumo*. Puntosur. Bs.As.
- TODOROV TZETAN. 1995. 6° ed. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.1987. 1° ed. en español.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. Méjico.
- TORIBIO DANIEL. 1995. "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía en Latinoamérica" en *Pensar desde América*. Picotti Dina.Ob.cit. (23-30).
- TORNAY LIZEL, KOFMAN FREDY.1986. "Rodolfo Kusch: valoración de la diferencia" en *Ensayos y Debates*. Galerna. Bs.As. (7-23).
- VERA CUPISNERA MARGARITA. 1982. "La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus Críticos"en *Dianoia. Anuario de Filosofía*. Año XXVIII N° 28. Fondo de Cultura Económica. UNAM. Méjico. (289- 307).
- VERON ELISEO. 1980. "Discurso, poder, poder del discurso" en *Anais do Primer Coloquio de Semiótica*. Loyola. Río de Janeiro. (85-98).
- \_\_\_\_\_. (y otros). 1987. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*.



- Hachette. Buenos Aires.
- VILLEGAS ABELARDO. 1963. Panorama de la filosofía iberoamericana actual. EUDEBA. Bs.As.
- VILLORO LUIS. 1998a. *Creer, Saber, Conocer*. Siglo XXI Ed. Méjico. 10° ed.
- \_\_\_\_\_. 1998b. Estado plural, pluralidad de culturas. Paidós. UNAM. Méjico.
- VITALE LUIS. 1992. Introducción a una teoría de la historia para América Latina. Planeta. Bs.As.
- VON MATUSCHKA DANIEL. 1993/94. "Nuevas consideraciones acerca del concepto de 'estar' en Rodolfo Kusch" en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Vol.10/11. Mendoza (111-139).
- WALLERSTEIN INMANUEL. 1974. *The Modern World-System*. Academic Press. 1996. Open the Social Sciences. Report of the Gulbelkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford University Press. Stanford. 1996. Trad. cast. Abrir las Ciencias Sociales. Siglo XXI. Méjico.
- WIMMER FRANZ MARTIN. 1995. "Filosofía intercultural, ¿nueva disciplina o nueva orientación en filosofía?" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXXIII. N°80.
- ZAVALA SILVIO. 1993. 3° ed. *La filosofía política en la conquista de América*. F.de Cultura Económica. Méjico.
- ZEA LEOPOLDO. 1957. *América en la historia*. F.de Cult Económica. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1965. América Latina y el mundo. Eudeba. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1969. La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo XXI. Méjico. y Ed. Muñoz. Méjico. 1969.
- \_\_\_\_\_. 1971a. Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo. Ed. Tiempo Nuevo. Caracas. Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 1971b. *La esencia de lo americano*. De.Pleamar. Bs.As.
- \_\_\_\_\_. 1972. *América como conciencia*. UNAM. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1974a. "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de Filosofía de Univ. del Salvador. Enfoques latinoamericanos N°7. Ed. Bonun. Bs.As. (10-24).
- \_\_\_\_\_. 1974b. "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana" en *Dianoia. Anuario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. UNAM. Año XX. N° 20. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1976. *El pensamiento latinoamericano*. Ariel. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Filosofía de la historia americana*. F.de Cultura Económica. Méjico. 1° reimp. F.de Cult. Econ. Méjico. 1987.
- \_\_\_\_\_. 1979. "La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica" en *Cuadernos Americanos*. N°6. UNAM. Méjico.
- \_\_\_\_\_. 1988a. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Ed. Anthropos. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. N°89. Barcelona. España.

\_\_\_\_\_. 1991. *La filosofía como compromiso de liberación*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. Venezuela.

\_\_\_\_\_. 1994. (Comp.) *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. 3 Tomos. Méjico.

\_\_\_\_\_. 1997. "Latinoamérica en la globalización" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Epoca N° 63. UNAM. Méjico.

\_\_\_\_\_. 1998. "La paz frente a la amenaza de la guerra sucia" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Epoca N°71. UNAM. Méjico.