



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

## Tesis de Licenciatura

El debate sobre posmodernidad en América Latina:  
El Grupo de Bogotá y la emergencia de una  
crítica de la razón latinoamericana

PRESENTA

Rodrigo Gastón García Reyes

Asesora

Dra. Verónica Renata López Nájera

Esta tesis fue financiada por el Programa de Apoyo a Proyectos  
para la Innovación y el Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME),  
mediante el proyecto número PE 403414.



MÉXICO, DF

2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A MIS PADRES,  
POR LA LIBERTAD CON QUE ME HICIERON SER.

A MIS HERMANAS,  
POR LA COMPLICIDAD INCESANTE.

A MIS AMIGOS Y PROFESORES,  
POR EL APRENDIZAJE RECIBIDO Y POR RECIBIR

#### IV

El Mundo-verdad... ¿inaccesible? Por lo menos no alcanzado en caso alguno. Luego *desconocido*. Por eso ni consuela, ni salva, ni obliga a nada; ¿cómo puede obligar a algo una cosa desconocida?

(Alba gris, primer vagido de la razón, canto del gallo del positivismo).

#### V

El Mundo-verdad; una idea que no sirve ya de nada, no obliga a nada; una idea que se ha vuelto inútil y superflua; por consiguiente, una idea *refutada*: ¡suprimámosla!

(Día claro. Primer almuerzo, retorno del sentido común y de la alegría. Platón se pone colorado de vergüenza y todos los espíritus libres arman una batahola de mil demonios).

#### VI

El Mundo-verdad ha quedado abolido, ¿qué mundo nos queda? ¿El mundo de las apariencias? ¡Pero no; con *el Mundo-verdad* hemos abolido *el mundo de las apariencias*!

(Mediodía, momento en que es más breve la sombra, fin del error más delatado, punto culminante de la humanidad: INCIPIT ZARATUSTRA).

Friedrich Nietzsche (1844-1900).

# ÍNDICE

1. Introducción	7
2. Cartografía de lo posmoderno	12
2.1. Breve historia del término	13
2.2. Tres modos de entender lo posmoderno	19
2.2.1. Posmodernismo como estilo artístico	19
2.2.2. Posmodernidad como época histórico-cultural	20
2.2.3. Posmodernismo como filosofía/epistemología	22
2.3. Mapa de lo posmoderno	25
2.4. Posmodernismo como epistemología	27
2.5. ¿Una posmodernidad latinoamericana?	38
3. La posmodernidad latinoamericana en debate	42
3.1. La posmodernidad en América Latina	44
3.2. El signo político de la posmodernidad	52
3.3. Hijos de los indios, hijos de los barcos: la hibridez como identidad	59
3.4. Los lugares comunes del antiposmodernismo latinoamericanista	65
3.4.1. Fin de la modernidad	70
3.4.2. Fin de la historia	72
3.4.3. Muerte del sujeto	74
3.4.4. El final de las utopías	76
3.5. Roig: la amenaza posmoderna a la liberación latinoamericana	78
3.6. Respuestas a Roig	86
3.6.1. Pensar fuera de la universalidad y sin fundamentos	87
3.6.2. Esencialismo de lo latinoamericano	90
3.6.3. Sobreestimación de la efectividad de la filosofía	92

4. El Grupo de Bogotá: de una metafísica latinoamericana a una crítica de la razón latinoamericana	94
4.1. Dos lecturas del Grupo de Bogotá	98
4.2. Historia y pensamiento del Grupo de Bogotá: el proyecto colombiano de la filosofía latinoamericana	104
4.3. América Latina más allá de Europa: una metafísica posmoderna	122
4.4. Crisis del Grupo de Bogotá: crítica de la razón latinoamericana	131
5. Consideraciones finales. Hacia un pensamiento latinoamericano débil o poslatinoamericanista	145
5.1. El “recomienzo” posmoderno de la filosofía latinoamericana: olvidar la marca colonial	146
5.2. La “debilitación” del pensamiento latinoamericano	166
6. Lista de referencias	178

## INTRODUCCIÓN

### £

Aunque la relación entre la posmodernidad y los estudios latinoamericanos pueda parecer para algunos extraña, forzada, alienante o incluso inexistente, recuerdo claramente cómo desde los primeros semestres de mi licenciatura hicieron aparición los registros epistemológicos de lo que hoy suele llamarse pensamiento posmoderno. Me sorprendí a mí mismo, en una tarde o noche de inevitable procrastinación, al reencontrar uno de mis primeros trabajos finales en el que abordé la crítica posmoderna de la historiografía y al paradigma *rankeano* de la labor del historiador. De esta manera, el tema de lo posmoderno –en su registro filosófico/epistemológico– guardaba la misma importancia para mi formación en estudios latinoamericanos que la Escuela de los Annales y las siempre estimulantes críticas de Edward Carr y Walter Benjamin, por poner algunos ejemplos.

Pero esta aparición de la crítica científica posmoderna no se redujo a mis cursos de historiografía. Hizo un meritorio acto de presencia en mis inverosímiles –puesto que nunca creí que pudiesen ser tan interesantes– clases de geografía. Una vez más se me mostraba el pensamiento posmoderno como una vía –ni la única ni la primera– para criticar una concepción demasiado rígida y naturalista aunque esta vez de la geografía. Dura transición en la que esta disciplina ingresaba paulatinamente al catálogo de las ciencias humanas o sociales.

Lo posmoderno, así como fue dibujándose a través de mi *bildung* conforme avanzaba en mi licenciatura, estaba muy lejos de significarme una época de renuncia utópica, de entrega acrítica al hedonismo (el cual, por cierto, no debemos dejar de reivindicar) y al conformismo. No significaba una moda intelectual o una “lógica cultural” del capitalismo avanzado o tardío como significaba una crítica radical al paradigma científico positivista, que se identificaba con la Modernidad. Un esfuerzo por “humanizar” las disciplinas de la ciencia, tanto las sociales como las tenidas por “naturales”, en el sentido de destacar la actividad de los sujetos que elaboran, en fin de cuen-

tas, los discursos científicos. Un esfuerzo por extender el carácter mortal, histórico, relativo y contingente de los artífices de la ciencia a sus propias creaciones. En este punto –semestres más adelante y con diferentes docentes– recuerdo la impresión que dejaron en mí las palabras de una profesora cuando afirmó que la posmodernidad había reintegrado en el centro de la discusión al sujeto: “antes de la posmodernidad todo era objeto, no había sujeto”. Si bien ahora pienso que el diagnóstico puede ser exagerado, en su momento fue una idea que guió mis reflexiones.

Es decir que, si en el transcurso de mi proceso de formación académica existía un “enemigo” de lo posmoderno, no se trataba del marxismo ni del pensamiento utópico ni de cualquier crítica de lo existente, sino más bien del pensamiento positivista que supone objetivo (*puro* o *neutral*), universal e ilocalizable al conocimiento científico. Claro que no había razones por las cuales esa crítica no pudiese extenderse a los contenidos más decimonónicos, digamos, de lo que se da por llamar “pensamiento crítico”. Recuerdo nuevamente –últimos semestres– a otra profesora excelente que expresó que el pensamiento posmoderno había criticado los aspectos “más autoritarios” de algunas perspectivas críticas e izquierdistas fuertemente reivindicadas hacia la segunda mitad del siglo pasado.

Sin duda, y como puede reconocerse en mi tesis, la lectura de *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez –un libro que leí a mitad de mi carrera y que encontré y sigo encontrando, pese a las críticas, maravilloso y relevante– fue el nodo central alrededor del cual se fueron articulando todas las ideas y el aprendizaje al que me he referido antes. No conozco aún un lugar donde se plantee de una forma tan clara y con conclusiones tan necesarias, la relación entre posmodernidad y América Latina.

En dicho libro, su autor da cuenta de diversas cosas. Principalmente levanta una crítica vehemente a algunas ideas liberacionistas que suponen en la región o en la condición de latinoamericanos una especie de ser exterior –ya sea por contaminación o por imposición mal lograda de algo ajeno a él– al sistema moderno-capitalista mundial. Esta idea, que sin lugar a dudas alimentó variadas utopías en el siglo pasado, no era desmentida por la *Crítica...* del colombiano, sino por muchos autores adscritos a los Estudios Culturales quienes, en sus trabajos, mostraron la no tan reciente incorpo-

ración de las masas latinoamericanas al mercado de trabajo, consumo y deseo, tanto de bienes físicos como simbólicos.

Enarbolaba además, en la misma dirección, un análisis epistemológico de los discursos latinoamericanistas o discursos sobre lo latinoamericano. Desde una explícita postura filosófica foucaultiana, contraria al ideal de la universalidad, Castro-Gómez reconoce la imposibilidad de hablar en nombre de “lo latinoamericano”, de enunciar una especie de esencia o ethos de los habitantes de la región. Por ello se dedica a rastrear la forma en que ciertos pensadores latinoamericanos han creado un discurso, profundamente politizado, que ha producido la noción de “América Latina” o de “lo latinoamericano” como una subjetividad unitaria y contestataria de la modernidad desde los criterios epistémicos dominantes de la modernidad misma.

Esta crítica era de algún modo resultado de la cercanía del colombiano, durante su formación de licenciatura o pregrado, con el proyecto filosófico del Grupo de Bogotá que, alineado con las ideas liberacionistas de Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel, se embarcó en la búsqueda por la autenticidad latinoamericana desde diversas perspectivas, principalmente filosóficas y teológicas. Como también puede notarse en la tesis que presento, la ruptura o crítica que emprendería su maestro, Roberto Salazar, influiría profundamente en la *Crítica...* de Castro-Gómez, así como en sus futuros trabajos.

Después de conocer las ideas plasmadas en esa obra, me era claro que la reivindicación de lo latinoamericano como “lo otro”, como el reverso esperanzador de un orden mundial intrínsecamente problemático y explotador llamado “occidental” –o peor aún, las ideas de que los pueblos originarios son una especie de metasujeto poseedor de una cultura *auténticamente humana*–, era algo más que un gesto militante considerablemente ingenuo, pues podía trazarse toda una genealogía de las ideas que habían abonado en la construcción de esa *definición* idílica de América Latina y lo latinoamericano. La colonialidad y el racismo suelen tener la forma de degradación; es decir, se crea una imagen monstruosa, vil, casi bestial, de aquel contra quien se ejerce. Pero también puede tener otra forma: la idealización. El *buen salvaje* es un ejemplo arquetípico; el objetivo se torna puro, inocente, capaz sólo de las más elevadas acciones –lo cual termina por “deshumanizar” en otro sentido.

Esta tesis es un alegato en favor de la complejidad y la problematización a la hora de pensar América Latina en sus diversas, casi infinitas dimensiones. Los proyectos transformadores que nos propongamos pensar y realizar deben estar indudablemente acompañados de una comprensión sesuda de la realidad latinoamericana y mundial. Es a esa tarea a la que hay que dedicarnos afanosamente y no tanto a la creación y recreación de modos de proyectar metafísicamente lo latinoamericano. Es también, por supuesto, una muestra crítica de mi propio proceso de formación en la licenciatura de Estudios Latinoamericanos, fuertemente identificado con la trayectoria del mismo Roberto Salazar.

En el primer capítulo presento una brevísima historia del término posmoderno y afines (posmodernidad, posmodernismo) durante el siglo XX para destacar tres formas distintas pero válidas en las que se ha conceptualizado el mismo. También planteo y profundizo en el sentido filosófico/epistemológico de la noción de pensamiento posmoderno en la que está pensada la tesis, tomando distancia de los otros dos modos de considerar el problema, destacando algunas consecuencias mínimas del pensamiento posmoderno para América Latina.

El segundo capítulo pasa revisión –que probablemente parezca insuficiente para un debate tan complejo, pero que no pretende ser exhaustiva– a algunos de los argumentos y personajes centrales del debate sobre la posmodernidad en América Latina. El fuerte debate entre Arturo Andrés Roig y Santiago Castro-Gómez sirve para expresar lo que significaría pensar América Latina posmodernamente.

El tercer capítulo está dedicado a trazar a grandes rasgos el proyecto filosófico del Grupo de Bogotá, antecedente inmediato al surgimiento o emergencia de la crítica de la razón latinoamericana de Castro-Gómez. Además de destacar las ideas centrales de algunos miembros de este grupo, así como las fuentes de las que se inspiraban y con las que dialogaban, es importante expresar las críticas de Roberto Salazar a dicho proyecto, del cual él mismo fue parte importante.

Finalmente, las consideraciones finales guardan las reflexiones a las que me llevaron los capítulos anteriores, en las que explico por qué y en qué sentido es importante pensar y repensar posmodernamente nuestra tradición de pensamiento latinoamericana actualmente.

Cabe aclarar que si la tesis está escrita en tercera persona del plural es porque en ella se expresan las muchas voces –de profesores, autores y colegas– que hacen parte de la mía, ya que como cantara el poeta Walt Whitman: “soy enorme; contengo multitudes”.

# CAPÍTULO 1

## CARTOGRAFÍA DE LO POSMODERNO

### £

La posmodernidad, el posmodernismo, o en un término más general, *lo posmoderno*, es un fenómeno difícil de captar en pocas líneas e imposible de definir en una oración simple. Para ser capaces de entender lo posmoderno es necesaria una indagación tanto histórica como artística y filosófica. La posmodernidad, que empezó a atraer fuertemente la atención a partir de los años cincuenta del siglo pasado y que actualmente suele hacerse acompañar de cualquier otro tópico, se ha asociado con nociones como *descentramiento*, *deconstrucción*, *fin de la historia*, *fin del sujeto*, *fragmentación*, *diseminación*, *ruptura*, *cambio de paradigma*, *relativización*, entre algunas otras, que denotan un desconcierto, una transformación de algo inmenso y estable en un montón de piezas diferenciables entre sí.

La emergencia o irrupción de la llamada posmodernidad o posmodernismo, además, no ha afectado a un solo campo del saber o de la vida social: no puede reducirse a un proceso político o histórico, como tampoco puede plantearse como un suceso exclusivo del arte o de la filosofía y la ciencia. Por el contrario, la posmodernidad aparece más bien como la fragmentación de una experiencia histórica que de algún modo le antecede o respecto de la cual guarda algunas diferencias, experiencia que permea la discusión sobre todos los ámbitos de lo social, desde el arte hasta la política, desde la cotidianidad hasta la ciencia y la epistemología. Ello explica que en la dilucidación o reflexión en torno a la posmodernidad y su definición coincidieran, como escribe Carlos Rincón, “cientistas sociales e investigadores en los campos de las ciencias humanas y de la significación; críticos, historiadores y teóricos de la literatura y la cultura, de las artes y los medios masivos de comunicación; filósofos, teólogos, funcionarios y trabajadores del sector cultural, arquitectos y escritores” (Toro, 2006: 94).

Si se intenta buscar una definición precisa y única de lo posmoderno, este carácter múltiple, ambiguo y hasta contradictorio del fenómeno puede ser desconcertante, si

no irritante. Hans Bertens no duda en calificar la posmodernidad –y cualquier término derivado como posmodernismo, posmoderno o posmodernista– como un “término exasperante”. No porque se trate de un término inútil o fraudulento, sino debido precisamente a los diferentes niveles en los que puede ser conceptualizado, y en los que de hecho ha sido planteado a partir de los años 50 (2005: 3). En realidad, la pregunta sobre “El” significado del posmodernismo no es difícil de contestar, sino abiertamente imposible, puesto que éste “ha significado cosas diferentes para personas diferentes en momentos diferentes, partiendo desde los humildes orígenes de la crítica literaria en la década de 1950 hacia un nivel de conceptualización global a partir de 1980” (Bertens, 2005: i, la traducción es mía).

Para dilucidar la cuestión posmoderna y aclarar el modo en que abordaremos el tema es de gran utilidad hacer una breve historia del término y de describir las distintas maneras en las que la posmodernidad ha sido interpretada. Si es cierto que el posmodernismo es “muchas cosas al mismo tiempo” (Bertens, 2005: 3) es absolutamente necesario conocer qué cosas, y para quiénes, ha significado a través del siglo XX. Este capítulo se ocupa así de hacer un breve recorrido histórico de los usos del término y de atender las interpretaciones más sobresalientes sobre lo posmoderno, con la finalidad de mostrar la pluralidad de las perspectivas que existen sobre el tema pero también para aclarar en qué consiste la perspectiva filosófico-epistemológica que adoptaremos para desarrollar los capítulos siguientes.

## **I. Breve historia del término**

A pesar de que la llamada posmodernidad se ubica históricamente a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando irrumpe dentro de las artes –en particular la literatura y la arquitectura–, en la filosofía y en las ciencias, el término puede rastrearse hasta principios del siglo. Aparece en 1917 en un libro del alemán Rudolf Pannwitz, *La crisis de la cultura europea*, como adjetivo del ser humano. El “hombre posmoderno” es para este autor, inspirado profundamente en Nietzsche, un sujeto “fortalecido en el deporte, consciente de su nacionalismo, educado militarmente, religiosamente celoso”. Como lo hace el superhombre para Nietzsche, para Pannwitz el hombre posmoderno “supera la decadencia y el nihilismo que caracterizan a la modernidad” (Berciano, 1998: 11).

El término reaparece algunos años después en la obra del teólogo estadounidense Bernard Iddings Bell. En uno de sus trabajos, titulado *Posmodernismo y otros ensayos* y publicado en 1926, criticó las dos ideologías rivales que habían predominado en las sociedades occidentales en los años recientes: el liberalismo y el totalitarismo. Para Bell el posmodernismo era una alternativa necesaria ante la ciega fe en la razón que dichas ideologías pregonaban. Al sostener que el ser humano posee la capacidad de descubrir los principios que subyacen y gobiernan la naturaleza y las sociedades, tanto liberales como totalitaristas empobrecían –de acuerdo a Bell– la condición humana en lugar de mejorarla, pues la confianza depositada por los individuos en la objetividad científica y en el progreso se traducían en un vacío espiritual o metafísico. “El significado del término era teológico y conservador. El posmodernismo resaltaba la misteriosa e incognoscible naturaleza del universo. Y enfatizaba la debilidad de la humanidad y su necesidad de recurrir a Dios para obtener fuerza, consuelo y salvación” (Drolet, 2004: 5, la traducción es mía). Aunque el término retiene en la obra de Bell un sentido religioso, se dibuja ya esa “disposición escéptica hacia la razón y la ciencia” (Drolet, 2004: 5) que caracterizará a definiciones ulteriores de lo posmoderno.

Posteriormente, en 1934 el crítico literario español Federico de Onís volvió a usar el término posmodernismo en su *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana (1882-1932)*. Onís utilizó esta palabra para designar tanto una época histórica como un movimiento literario, y situó a este posmodernismo entre los años de 1905 y 1914, entre una época modernista –que comprendía el periodo de 1896-1905– y una ultramodernista –1914-1932. El autor concibió el posmodernismo como un género de la poesía española y latinoamericana que “reaccionó a los excesos del modernismo”, como “una inclinación conservadora dentro del modernismo más que un rechazo tradicional o romántico de éste”. Este movimiento literario fue breve y fue sustituido por el ultramodernismo, que continuó y profundizó los “impulsos radicales del modernismo” (Drolet, 2004: 6).

Algunos años después de que Onís introdujera la noción de posmodernismo en la literatura, lo mismo ocurrió en el campo de la arquitectura de la mano del norteamericano Joseph Hudnut. En 1945 escribió un artículo que llevaba por título *La casa posmoderna*, en el cual definió lo posmoderno como un periodo relacionado con la era

atómica y de las computadoras, y además como un ideal estético que, haciendo uso de los avances científicos y tecnológicos, se oponía a la “mecanización” y “estandarización” propugnadas por el modernismo (Drolet, 2004: 10).

El primer empleo de la noción que tratamos como herramienta de interpretación de la historia corresponde al historiador inglés Arnold Toynbee, quien en el octavo volumen de su *Estudio de la historia* (compuesta de 12 tomos escritos entre 1934 y 1961) usó el término post-moderno para referirse a un periodo que inició en la transición del siglo XIX al XX. Esta “era” fue concebida por el inglés como “el prelude de la decadencia de la civilización misma” (Drolet, 2004: 6), con lo que adquiriría un sentido negativo. Lo que constataba este cambio respecto de la modernidad era el agotamiento del impulso histórico de la burguesía como clase revolucionaria y la hipertecnologización de la vida humana cuyo culmen habría ocurrido a finales de la Segunda guerra mundial, al existir la posibilidad de un conflicto nuclear mundializado. Para Toynbee, la “civilización occidental, al volverse universal, estaba al borde de su propia aniquilación” (Drolet, 2004: 7).

El poeta norteamericano Charles Olson se apropiaría de la noción histórica del posmodernismo elaborada por Toynbee para continuar con la dura crítica al desarrollo de la civilización occidental. Sin embargo, el primero propuso una concepción positiva de lo posmoderno: la edad posmoderna no era la experiencia de decadencia denunciada por Toynbee, sino su superación. Una estética posmoderna era lo que se requería – argumentaba Olson– para acceder a una “experiencia de vida completamente auténtica”, ante la cual la civilización occidental se había cerrado debido a que su “orientación intelectual y espiritual estaba excesivamente racionalizada” (Drolet, 2004: 7). Inspirado por el filósofo alemán Martin Heidegger, Olson veía en el arte un camino para “regresar” a una experiencia humana auténtica. Su proyecto artístico fue así un intento por crear una nueva forma de expresión poética, a la que llamó posmoderna.

El pensamiento de Charles Olson fue retomado por un grupo de críticos literarios quienes, encabezados por William Spanos, fundaron en 1972 una revista: *boundary 2: a journal of postmodern literature and culture*, mediante la cual prosiguieron la búsqueda de una experiencia estética que devolviera la autenticidad de la experiencia humana,

en contra de la cultura consumista, cosificante y alienante que prevalecía en Estados Unidos (Drolet, 2004: 8-9).

En el campo de la arquitectura, después de dos décadas de que Hudnut expresara sus ideas sin hacerse de seguidores, otro arquitecto también norteamericano retomó sus ideas. Robert Venturi, aunque reconoció los logros del modernismo, criticó fuertemente la idea de que sus principios estéticos se propusieran como “universales” y “ahistóricos” (Drolet, 2004: 10). Venturi fue uno de los principales detractores del llamado “Estilo Internacional” promovido por el modernismo del grupo Bauhaus, que en su opinión “resultó en edificios y ciudades uniformes y opresivas” que “suprimían la expresión individual y reforzaban la uniformidad social” (Drolet, 2004: 10). Esta acometida en contra de los cánones universales y a favor de las particularidades, que será fundamental en la filosofía posmoderna, aparece claramente en esta crítica del Estilo Internacional:

Quizá el referente de la “formalización” del discurso posmoderno ocurre en la Bienal de Venecia<sup>1</sup> en 1980 donde, desde la crítica arquitectónica, aparece el posmodernismo en franca oposición al modernismo, por la desacreditación de la función y del “Estilo Internacional”. Es decir, el artista (el arquitecto en este caso) rechaza las convenciones estéticas universales (que lo instan a reproducir en cada sitio un estándar de urbanidad) atendiendo fundamentalmente a las necesidades del contexto en el que se inscribe. Lo que ocurre con ello [...] es la puesta entre paréntesis del dominio de la representación moderna, occidental, europea, hasta entonces siempre lista para alumbrar cualquier oscuro rincón del planeta (Omaña, 2010: 7).

Sin embargo, Venturi también reivindicó las posibilidades que el comercio y la sociedad de consumo despertaban entre los arquitectos. En su obra de 1972, *Aprendiendo de Las Vegas*, puso como ejemplo de una arquitectura posmoderna el complejo comercial de Las Vegas. Esto lo hizo blanco de numerosos ataques, que lo acusaban de promover una arquitectura incapaz de crítica social que “no cuestionaba la moralidad de la publicidad comercial” ni del “instinto competitivo” (Drolet, 2004: 11).

Como puede verse, las primeras acepciones del término posmodernismo pertenecen al campo de las artes, principalmente en la teoría literaria y en la arquitectura. Hasta 1979 el término es “introducido en el campo filosófico” por Jean-François Lyo-

---

<sup>1</sup> Se trata de una exposición internacional de arte contemporáneo que desde los últimos años del siglo XIX se celebra cada 2 años en la ciudad de Venecia, Italia. Este 2015 se celebra entre los meses de mayo y noviembre.

tard, en su obra *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. (Vázquez, 2011: 64-65). En ese libro el filósofo francés realiza un diagnóstico del saber en las sociedades que él considera “más desarrolladas” o “postindustriales”, en las cuales se presenta la crisis de los metarrelatos característicos de la modernidad: el “metarrelato especulativo” identificado con el proyecto de Hegel, quien piensa que la finalidad de la historia es la dialéctica o desarrollo del Espíritu (la Razón, la conciencia), y el “metaretrato emancipador” identificado con el proyecto de Marx, es decir, con la emancipación de la clase trabajadora (Lyotard, 1989: 9-11). En estas sociedades, marcadas por una “cultura posmoderna”, la legitimación del saber o de la ciencia se lleva a cabo de otro modo:<sup>2</sup> el criterio de verdad o de justicia queda desplazado por el de la eficiencia u operatividad. La hipertecnologización de la producción del conocimiento y su subordinación a la lógica del capital hacen que los juegos del saber no se muevan ya en la lógica “verdadero/falso” ni en la de “justo/injusto”, sino en la de “eficiente/ineficiente” (Lyotard, 1989: 86). Los “juegos técnicos” del saber posmoderno “son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una ‘jugada’ técnica es ‘buena’ cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra” (Lyotard, 1989: 83).

Si bien fue Lyotard –cuya filiación izquierdista y formación marxista no debe ser pasada por alto– quien introdujo la cuestión posmoderna en el campo filosófico, las ideas fundacionales de lo que se concebiría después como filosofía posmoderna ya habían sido planteadas durante la década de los años 60 a partir de los trabajos de los posestructuralistas franceses Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Lacan y del italiano Gianni Vattimo, quienes son actualmente considerados como los “fundadores” del pensamiento filosófico posmoderno.

De acuerdo a Michael Drolet, el común denominador de estos pensadores –cuyos planteamientos son diversos– es la crítica a la manera en que el sujeto es presentado desde el humanismo, es decir, como un sujeto totalmente autónomo y libre. Se ataca la idea de que el ser humano es “un sujeto autónomo y coherente” que “puede

---

<sup>2</sup> “En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación” (Lyotard, 1990: 73).

discernir un patrón general de la historia humana” y de esa manera dirigir el devenir hacia un futuro mejor (2004: 18), pero también se critican otros valores del humanismo, como la “razón universal” y el “curso progresivo” y ascendente de la historia (2004: 24).

Esta perspectiva posmoderna en la cual el sujeto cartesiano autoconsciente se disuelve fue y aún es criticada porque se sospecha que deja a las personas atadas a su circunstancia y las priva de su capacidad de agencia. Uno de los primeros en reaccionar en contra de la posmodernidad fue Daniel Bell, norteamericano que en 1976 publicó *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Allí propuso que este “nuevo modo cultural”, propio del capitalismo, tenía la finalidad única de “descomponer el sí mismo en un esfuerzo por borrar la individualidad” (Drolet, 2004: 3). Mientras que “la sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro de la ciencia y la técnica”, en la sociedad posmoderna “se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso, la gente desea vivir el ‘aquí’ y ‘ahora’, buscando la calidad de la vida, y la cultura personalizada” (Picó, 1990: 37).

Una figura sobresaliente que también sospechó de la posmodernidad, vinculándola con el capitalismo, fue el teórico literario de filiación marxista Fredric Jameson. La influencia que tuvo su ensayo *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* en el debate sobre la posmodernidad en general y en América Latina ha sido profunda. La apreciación de este autor es, como la de Toynbee y la de Daniel Bell, negativa. Desde una aproximación artístico-cultural, Jameson caracteriza al posmodernismo no como un periodo cronológico ni como un estilo literario –mucho menos filosófico–, sino como la pauta cultural dominante o hegemónica del “capitalismo avanzado”, periodización que toma del economista marxista Ernest Mandel (Drolet, 2004: 31). Al tipo de sociedad que se consolida en esta fase del capitalismo Jameson la nombra de muchas formas: “sociedad postindustrial”, “sociedad de consumo”, “sociedad de los *media*”, “sociedad de la información”; denominaciones todas equivalentes a esta otra: “sociedad posmoderna” (Jameson, 1991: 13).

El argumento central del autor es que la cultura se encuentra totalmente “subsumida” por la lógica del capital: la producción estética se incorpora a los procesos de producción de mercancías en general, la “experimentación estética” pasa a cumplir

una “función estructural fundamental” en dicha producción, y además se desvanece el límite entre la cultura de élite y la cultura de masas, propia del modernismo (Jameson, 1991: 12-13).

## **II. Tres modos de entender lo posmoderno**

Este breve recorrido por la historia de los términos posmoderno, posmodernidad y posmodernismo y sus diversos usos permite vislumbrar al menos tres maneras o modos de entender y conceptualizar la cuestión posmoderna: 1) como un estilo artístico distinto al modernismo; 2) como la época o momento histórico que le sigue a la modernidad y que rompe con ésta; 3) como una manera de plantear los problemas filosóficos y científicos –es decir, una epistemología– diferente a la que caracterizó al pensamiento moderno. Aunque esta clasificación pueda proveer un entendimiento inicial del tema, se ve pronto que aún dentro de cada uno de estos niveles de conceptualización hay diferencias y contradicciones considerables.

### *Posmodernismo como estilo artístico*

Respecto del posmodernismo como estilo artístico es prácticamente imposible intentar una definición que abarque todas las formas en las que ha sido planteado, debido a que éstas son considerablemente diversas. De acuerdo a Bertens el término *posmoderno* fue “problemático casi desde el inicio” puesto que los artistas que lo inventaron y pusieron en circulación lo usaron para referirse a “prácticas diametralmente opuestas en diferentes disciplinas” (2005: 3), desde la literatura y la fotografía hasta la danza y el cine, pasando, por supuesto, por la arquitectura.

En esta última disciplina, por ejemplo, los arquitectos que se consideraban posmodernos, como Robert Venturi y Charles Jencks, se oponían al estilo modernista del grupo Bauhaus y su propuesta del *International Style* que acusaban de ser demasiado “purista” y “auto-referencial”. La arquitectura que ellos deseaban se alejaba de este “purismo tecnocrático” y optaba por “la historia” y lo “vernáculo”, “reintroduciendo así el elemento narrativo humanizante que había sido prohibido por el grupo Bauhaus” (Bertens, 2005: 3-4).

En un sentido casi inverso pensaron algunos teóricos literarios norteamericanos, Samuel Beckett y Vladimir Nabokov entre ellos, quienes concibieron el posmodernismo como un alejamiento de “la narrativa y de la representación”. Para ellos el posmodernismo “redescubre y radicaliza el momento auto-reflexivo” del “modernismo representacional”, por lo que se trataba –a diferencia de la arquitectura posmoderna, que pretendía sacar al arte de sí misma y referirla a los diferentes contextos sociales– de un impulso hacia una “autonomía estética radical, hacia un formalismo puro” (Bertens, 2005: 4).

Si se toman en cuenta otras disciplinas artísticas como la fotografía, la danza y el cine, el panorama se hace todavía más difícil de definir. De esto que Bertens afirma que “dependiendo de la disciplina artística, entonces, el posmodernismo es o una radicalización del momento auto-reflexivo dentro del modernismo, un alejamiento de la narrativa y la representación, o un retorno explícito a [ellas]. Y a veces es ambas. Además, para empeorar las cosas, hay [...] posmodernismos que no encajan en este nítido esquema binario”. A pesar de esto, el autor afirma que es posible señalar un “denominador común” a todas estas propuestas tan diversas. Aunque cada una lo hace a su manera –escribe Bertens–, “todas buscan trascender aquello que consideran como las limitaciones auto-impuestas del modernismo” (2005: 4-5).

#### *Posmodernidad como época histórico-cultural*

Otro nivel de conceptualización de la posmodernidad es la identificación de ésta con una época o momento histórico que resulta de la modernidad y le rebasa. Esta idea aparece en los usos tempranos que hacen de la posmodernidad tanto Toynbee como Olson, y también en la utilización posterior por parte de Jameson. En todos los casos, la nueva era posmoderna se supone acompañada de formas culturales que no eran pertinentes del todo durante la modernidad, las cuales dan una marca única e identificable a la nueva época. Sin embargo, en este punto también hay divergencias. Para empezar, tenemos la diferencia entre Toynbee y Olson, pues mientras el primero concibe la posmodernidad como una distopía, como un periodo de decadencia, el segundo piensa más bien en aquella como una utopía, un periodo de revitalización.

En el nivel de análisis “histórico social” no existe consenso. Para Luis Armando González, en una opinión bastante *sui generis*, “las sociedades postmodernas serían aquellas en las que habría llegado a su fin el capitalismo de la libre competencia y se habría implantado un capitalismo de regulación estatal” (1995: 389). La anterior parece una percepción bastante peculiar debido a que la opinión más generalizada –en gran medida influida por el panorama planteado por Lyotard– ve la edad posmoderna como una era *hightech*, postindustrial o global que sobreviene hacia la segunda mitad del siglo XX, justo cuando ese capitalismo regulado estatalmente –identificado con el llamado “Estado Benefactor”– entra en crisis. De acuerdo a Josep Picó el debate sobre la condición posmoderna se “enmarca” en un contexto político determinado por el “final del Estado del Bienestar y la vuelta a posiciones conservadoras de economía monetaria”, acompañados del “boom de las tecnologías” –como la cibernética y la robótica–, las cuales “abren un horizonte incalculable a las capacidades humanas” (1990: 13).

Otra oposición de interpretaciones puede señalarse entre las lecturas de Jameson y Lyotard, quienes caracterizan críticamente la posmodernidad como la radicalización de la lógica del capitalismo –cultural para el primero y epistémica para el segundo–, y las lecturas más bien positivas de autores como González, quienes afirman que la acepción culturalista de la posmodernidad refiere a “un clima contracultural” que “no acepta los valores de la modernidad, es decir, las certezas y seguridades propias de la Ilustración” –la ciega fe en el mejoramiento progresivo de las sociedades y de la absoluta confianza en la racionalidad– y postula su “desvanecimiento” (González, 1995: 389). Esta lectura de la posmodernidad como contracultura hace referencia principalmente a la actitud que predominó en la década de 1960. Una “nueva sensibilidad” tanto social como artística que rechazaba al “humanismo liberal” y sus instituciones por considerarlas “exclusivistas y represivas” (Bertens, 2005: 5).

Debido a estas conceptualizaciones contrapuestas del sentido *epocal* de la posmodernidad es preciso afirmar que el “posmodernismo es un término que ha servido para alojar un número de utopías y distopías crítico-políticas, variando desde visiones de liberación y emancipación (tanto de las variedades de la Ilustración como de la anti-Ilustración) a igualmente sinceras visiones del apocalipsis” (Bertens, 2005: 12). Esta lectura del posmodernismo como época, que deriva en la percepción de que existe un

“mundo posmoderno” –casi siempre globalizado, hipertecnológico, postindustrial y hasta neoliberal– que habitamos actualmente, es para Hans Bertens resultado de una especie de desbordamiento del posmodernismo respecto de su “área original”, es decir, las humanidades. Esta “amplia proliferación” de lo posmoderno en casi todos los ámbitos –“etnología, sociología, geografía social, planeación urbana, economía, leyes”–, que se da a partir de la década de 1990, es lo que ha hecho común la idea de que vivimos en un “mundo posmoderno” (2005: 9). Aunque esto puede complicar aún más la comprensión de lo posmoderno, si se considera que dicha condición es más bien una perspectiva a través de la cual se mira el mundo (la realidad) y no el mundo mismo, “en otro nivel conceptual uno puede ciertamente hablar del mundo posmoderno, o al menos argumentar que el mundo como tal se ha vuelto posmoderno, es decir, que ha entrado en una nueva era histórica” (Bertens, 2005: 9).

#### *Posmodernismo como filosofía / epistemología*

De acuerdo a L. A. González también puede señalarse un sentido filosófico de la posmodernidad.

En su sentido filosófico, la idea de postmodernidad hace referencia a un modo de plantearse los problemas filosóficos fundamentales distinto a como lo hace la filosofía moderna y a como lo hace la filosofía clásica griega. La filosofía postmoderna ha encontrado a sus cultivadores más importantes entre los posestructuralistas franceses (Lyotard, Baudrillard, Foucault), quienes han formulado duras críticas a cualquier tentativa de hacer filosofía en el sentido clásico, es decir, en el sentido de metafísica. En deuda con Nietzsche, los filósofos postmodernos sostienen que el hombre carece en el mundo actual de un asidero seguro; y sin poder aferrarse a verdades indubitables, vaga inciertamente en un mundo cuya característica fundamental es la “fragmentación” (1995: 391).

La crítica posmoderna a la filosofía propugnaría por la clausura o la muerte de la metafísica, puesto que la “búsqueda de verdades y principios últimos” no tiene razón de ser al existir en su lugar una multiplicidad de “puntos de vista” y una saturación de información propia de una sociedad globalizada. El legado de la filosofía posmoderna serían precisamente los “camino del fragmento”, tomando en cuenta el relativismo, los “juegos del lenguaje” y la “sensibilidad estética” al mismo tiempo que se emprende no ya una “razón totalizante y fundamentadora” sino una “paralogía” (González, 1995: 391).

Esta identificación entre posmodernismo y posestructuralismo sucedió a partir de la década de 1970 (Bertens, 2005: 5). En un primer momento fue la teoría deconstruccionista de Roland Barthes y Jacques Derrida la que proporcionó una base al pensamiento filosófico posmoderno mediante una severa crítica a la idea de que el lenguaje –textual, principalmente– puede reflejar o reproducir la realidad tal como es. Al negar la concepción metafísica del lenguaje, es decir, la existencia de “significantes trascendentales”, el deconstruccionismo afirma que la realidad está constituida y es percibida *mediante* el lenguaje. Este “primer momento” del “posmodernismo postestructuralista”, que puede ubicarse entre los últimos años de la década de 1970 y los primeros años de la década siguiente, es “lingüístico y textual en su orientación” (Bertens, 2005: 6). Este “posmodernismo derridareano” se limitó a celebrar la llamada “muerte del sujeto” y del autor, y no se percató de que

el final de la representación [metafísica o trascendental] había hecho paradójicamente que las preguntas sobre subjetividad y autoría (redefinidas en términos posmodernos, es decir, en términos de agencia) fueran mucho más relevantes. Si las representaciones no representan ni pueden representar el mundo, entonces inevitablemente todas las representaciones son políticas, en tanto no pueden evitar reflejar los marcos ideológicos dentro de los cuales surgen. El fin de la representación nos lleva así de vuelta a la pregunta sobre la autoría, a preguntas políticas tales como ‘¿De quién es la historia que es contada? ¿En el nombre de quién? ¿Para qué propósito?’ *En la ausencia de la verdad trascendental importa, más que nunca, quién está hablando (o escribiendo), y por qué, y a quién.* El posmodernismo deconstruccionista ignoró en gran medida estas y otras preguntas políticas a las que el deceso de la representación había dado prominencia. Como resultado, con la politización creciente del debate sobre posmodernismo a principios de los ochenta, su orientación textual, auto-reflexiva, perdió rápidamente su atracción (Bertens, 2005: 6-7, las cursivas son nuestras).

Un segundo momento de este posmodernismo postestructuralista pertenece temporalmente a la década de 1980, y deriva principalmente del pensamiento de Michel Foucault y, en menor medida, del psicoanalista Jacques Lacan (Bertens, 2005: 7). Aunque desde esta perspectiva se asume también la realidad de los signos mediante los cuales se representa contingente o arbitrariamente la realidad, el énfasis no es tanto en el lenguaje sino en “los mecanismos del poder y la constitución del sujeto”.

Desde la perspectiva de este posmodernismo, el conocimiento, que alguna vez había parecido neutral y objetivo para los positivistas y políticamente emancipatorio para la izquierda, está inevitablemente ligado con el poder y por lo tanto con la sospecha. Aunque no sigue necesariamente a Foucault en su escepticismo epistemológico extremo, el cual equipara virtualmente el conocimiento con el poder y lo

reduce así al efecto de una relación social o estructura, acepta plenamente que el conocimiento y el lenguaje [...] se han vuelto inseparables del poder (Bertens, 2005: 7).

Es justamente mediante esta “redefinición de lo posmoderno” que ocurre durante los ochenta que ha sido posible, al criticar el punto de vista supuestamente universal del “sujeto del humanismo liberal” (“blanco, varón, heterosexual y racional”), establecer “los vínculos cercanos con el feminismo y el multiculturalismo que ahora están generalmente asociados con el posmodernismo” (Bertens, 2005: 7-8).

De este modo se tiene que, de acuerdo tanto a Bertens como a Drolet, el acercamiento entre el posmodernismo y el postestructuralismo hizo surgir un pensamiento filosófico que criticó fuertemente, entre otras cosas: 1) la noción de sujeto del humanismo liberal, pretendidamente autónomo, estable y autodeterminado, la cual fue sustituida por un “agente posmoderno cuya identidad está en gran medida determinada por otro [un sujeto heterónomo o *heterodeterminado*] y siempre en proceso”; 2) la perspectiva empirista desde la que se propone que el lenguaje que usamos representa o refleja la realidad tal como es, ante la cual se plantea más bien que el lenguaje “constituye” o crea la realidad en lugar de reflejarla, mirada que supone imposible una percepción neutral o no-ideológica de la realidad; 3) los significados trascendentales o metafísicos, que son ahora considerados como socialmente producidos y provisionales o arbitrarios; y 4) la idea del conocimiento como neutral y objetivo, que es ocupada por el principio de que el conocimiento sólo puede existir dentro de una “formación discursiva dada, es decir, dentro de cierta estructura de poder” (Bertens, 2005: 9).

Sin embargo es muy necesario aclarar una cuestión respecto de la relación entre posmodernismo y postestructuralismo. Aunque no es equivocado afirmar, como se ha hecho antes, que una de las acepciones más importantes de lo posmoderno emana precisamente del pensamiento postestructuralista de Barthes, Derrida, Foucault, Lacan, entre otros, hay que reconocer que ninguno de ellos intentó definir formalmente la condición posmoderna, con la conocida excepción de Lyotard y, más recientemente, de Vattimo. En palabras de H. Bertens no tiene ningún sentido presentar a estos autores como “teóricos de lo posmoderno”: “No importa cómo evaluemos el significado de sus contribuciones a ese siempre creciente complejo artístico/intelectual que es el posmodernismo, ellos no se han involucrado en intentos de definir o teorizar lo posmo-

dermo” (2005: 16). Si tenemos en cuenta que el posmodernismo es un término mucho más amplio que el de postestructuralismo, tiene sentido conceptualizar a éste, siguiendo a Lewis Call, como “una variedad del pensamiento posmoderno” (Kuhn, 2009: 19, la traducción es mía).<sup>3</sup>

### III. Mapa de lo posmoderno

Si los dos apartados anteriores han servido para algo es para demostrar la gran variedad de maneras en las que se ha leído lo posmoderno a través del tiempo y las disciplinas. Aunque esto pueda parecer un impedimento para entender la condición posmoderna, en realidad está lejos de serlo. Puede verse ya que no puede hablarse de “La” o de una sola posmodernidad o posmodernismo: es necesario reconocer la pluralidad de posmodernismos/posmodernidades que se ha reseñado como parte de la cuestión aquí tratada. En consonancia con el pensamiento filosófico posmoderno –que anula los significados trascendentales del lenguaje y los discursos únicos–, se hace evidente que no hay, ni puede haber, un *auténtico* o *verdadero* modo de entender lo posmoderno.<sup>4</sup> La cuestión no puede resolverse sino admitiendo que “el significado de los términos dependen por supuesto de su uso y circulación dentro de una comunidad de hablantes” y que “cualquier intento de definir su ‘verdadero’ significado sólo nos hace parecer tontos” (Kuhn, 2009: 18).

A pesar de lo dicho, existe una estrategia lo suficientemente prudente –por lo demás, bastante obvia– para intentar delimitar, si no definir, la cuestión posmoderna: *delinear su forma pero nunca reducirla a algún contenido específico*. En otras palabras, si bien es imposible decir que la posmodernidad (sólo) *es* una etapa histórica con tales características, o que (sólo) *es* una forma no-metafísica de hacer filosofía con ciertos principios identificables, la propia estructura lingüística del término promueve su comprensión: se trata del contraste o contraposición respecto de la modernidad que el prefijo pos- o post- indica. La modernidad es así el referente clave para entender la posmodernidad. Mejor dicho, el modo (variable) en que se concibe la posmodernidad depende en últi-

---

<sup>3</sup> Para Gabriel Kuhn cualquier “expresión del pensamiento” que rechace las ideas de “Dios, naturaleza humana o determinismo histórico” puede ser tenida como posmoderna (2009: 19).

<sup>4</sup> Como tampoco puede –y la conciencia de esto es en parte efecto de una actitud posmoderna– hablarse de “El liberalismo”, “El marxismo” o “El feminismo”, por poner sólo algunos ejemplos.

ma instancia del modo (igualmente variable) en que se concibe la modernidad. Para Tian Yu Cao, “cualquier discusión significativa sobre posmodernidad requiere una clarificación de la noción de modernidad” (1998: 9).

En los tres modos de plantear lo posmoderno que se han reseñado en el apartado anterior puede notarse que los autores que se tratan procedieron de este modo. Por ejemplo, la arquitectura posmoderna de Venturi y Jencks se define en contraposición de la propuesta modernista del grupo Bauhaus y el Estilo Internacional, mientras la condición posmoderna del saber analizada por Lyotard se entiende a contraluz de los metarrelatos que caracterizaron –según él– el ejercicio del conocimiento moderno.<sup>5</sup> Esta “operatividad” de lo posmoderno supone en la práctica, como puede esperarse, un problema que por su dificultad no puede ser pasado por alto. En efecto, si para poder trazar lo posmoderno es necesario hacer otro tanto con lo moderno, con tal de ser capaces de dotar de sentido a la contraposición –dotar de sentido al *pos/post*– entre ambas y así aclarar la *diferencia* que quiere resaltarse, es indispensable demostrar mínimamente la existencia de esa diferencia.

Resulta útil ejemplificar el problema. F. Jameson escribe en su famosa obra *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* que las teorías posmodernas “tienen obviamente la obligación de demostrar, en su propia defensa, que la nueva formación social en cuestión ya no obedece a las leyes del capitalismo clásico, esto es, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases” (Jameson, 1991: 14). Aquí el problema se plantea del siguiente modo: Jameson asume que las “teorías de la posmodernidad”<sup>6</sup> a las que se refiere postulan el advenimiento de una nueva sociedad (posmoderna) cuya característica es que, a diferencia de la sociedad moderna, en ellas ya no operan las leyes del capitalismo clásico y que por lo tanto tienen la obligación de demostrar que esto es así, es decir, de demostrar que en realidad

---

<sup>5</sup> Para no dejar lugar a la ambigüedad hay que decir que esto no significa que no puedan plantearse diversas arquitecturas (u otras artes) o ciencias posmodernas. La idea es más bien que cada modo específico de plantear lo posmoderno –como arte, época, ciencia, filosofía o cualquier otra cosa– requiere de un modo específico sobre qué sea lo moderno como correlato.

<sup>6</sup> Para hacer más efectivo y claro un argumento como este podría explicitarse a qué teorías o teóricos se hace referencia, puesto que Jameson hace en este caso una generalización que además de arriesgada resulta ambigua, pues no se entiende bien a qué “teorías de la posmodernidad” se refiere –las referencias que están más cerca del fragmento citado son la del arquitecto R. Venturi y la de Daniel Bell. Ver el apartado *El triunfo del populismo estético* (1991: 11-14).

las leyes del capitalismo –la primacía de la producción industrial y la lucha de clases– ya no tienen lugar en la sociedad posmoderna. Aún si asumimos que esto es cierto, se hace evidente lo difícil que es lograr semejante demostración.

Pero la propuesta del propio Jameson también enfrenta esta dificultad. Si el posmodernismo es la nueva “pauta cultural hegemónica” del “capitalismo avanzado” o “tardío” debido, entre otras cosas, a que en él se “desvanece” la “antigua frontera (esencialmente modernista) entre la cultura de élite y la llamada cultura comercial o de masas” (1991: 12), a que “la producción estética [...] se ha integrado en la producción de mercancías en general” (1991: 17-18), y a que la “urgencia económica” de producir novedosos géneros de mercancías hace de la “innovación” y de la “experimentación estética” una “función estructural fundamental” del capitalismo actual (1991: 18), el autor debería poder demostrar de algún modo que esto *no* sucedía antes de la irrupción histórica del “capitalismo tardío”. Antes del advenimiento de éste, ¿no existía relación entre la producción estética y la producción de mercancías en general?

No se ha señalado esta dificultad en el tratamiento de la posmodernidad para invalidar los planteamientos de Jameson ni los de cualquier otro, sino para indicar que probablemente la demostración de la diferencia o contraste entre modernidad y posmodernidad –que de acuerdo a lo que se ha dicho es precisamente lo que delimita el significado de la última–, sea de la naturaleza que sea, tenga que tomarse de un modo provisorio para hacer posible la idea misma de una condición posmoderna e incluso moderna.

#### **IV. Posmodernismo como epistemología**

Debido a lo que se ha dicho anteriormente no parece posible plantear tesis alguna sobre posmodernidad sin definir explícitamente en qué sentido se va a entender ésta y detallar a su vez las consecuencias que la adopción de tal sentido tiene en la comprensión de la realidad. Por lo tanto es necesario desarrollar el sentido en que se interpretará la condición posmoderna en esta tesis, perspectiva a la que dedicaremos los siguientes capítulos.

Así pues, entendemos dicha condición como un estado o actitud intelectual; mejor dicho, como un modo de comprender la realidad. El posmodernismo del que

hablaremos aquí no es un estilo artístico ni una época histórica, sino una epistemología. Se trata de una forma de pensamiento –principalmente filosófico pero que tiene también repercusiones en las ciencias sociales– que abreva del posmodernismo postestructuralista al que nos hemos referido antes y coincide con éste en la propuesta de un pensamiento posmetafísico que pueda operar más allá de la universalidad y de las dicotomías.

Esta epistemología posmoderna se diferencia de la moderna por incluir al sujeto como una parte fundamental del problema del conocimiento, del cual se le consideraba ajeno debido al mandato de la objetividad que caracterizó en general al pensamiento moderno –que se consolidó a lo largo del siglo XIX de la mano del positivismo, el sistema filosófico forjador de ciencias por excelencia. Este *despertar del sujeto* en el pensamiento filosófico-científico posmoderno puede identificarse con lo que otros han llamado la muerte de la metafísica y del mundo-verdad (Nietzsche), el fin de los metarrelatos y el triunfo de lo particular frente a lo universal (Lyotard), la crisis del fundamento (Deleuze), la emergencia del pensamiento débil (Vattimo), entre otros rótulos que anuncian una nueva forma de pensar la realidad que renuncia a las esencias, a las cosas-en-sí. Un pensamiento filosófico decididamente antiplatónico y posmetafísico que reconoce la elaboración simbólico-artificial de la realidad.

Para comprender mejor la cuestión vale la pena apuntar que “el elemento fundante” de la “epistemología moderna” con la que rompe el posmodernismo

es que la realidad existe en la medida que es independiente de los individuos, es decir, que la realidad tiene una “naturaleza intrínseca”, un ser-en-sí, que la pone al margen de las valoraciones subjetivas (así se gesta la sed moderna de objetividad). En otras palabras, [que] el mundo tiene una consistencia ontológica cuya esencia, forma de ser, subsiste alejada (y a pesar) de toda interpretación subjetiva sobre ella, de toda apreciación (Omaña, 2010: 21).

Desde esta perspectiva objetivista –que supone que la verdad puede ser *descubierta* en los objetos– los contenidos del sujeto que investiga –su ideología, sus valoraciones y creencias– son una especie de distorsión para la actividad científica. Por esto una de las premisas fundamentales del pensamiento moderno es el distanciamiento de la llamada “precomprensión” o sentido común. Los métodos científicos modernos están supuestamente diseñados para prescindir del sujeto y su subjetividad:

Cuando el conocimiento (hecho rigor científico) ha ideado las herramientas metodológicas que vacunen sus enunciados contra toda contaminación de la subjetividad, cuando ha asumido y regulado la distancia entre la impresión acerca de una cosa y la esencia de la cosa, en ese momento está autorizado para hablar de ella, sus dichos se vuelven legítimos pues develan el-en-sí oculto de la realidad” (Omaña, 2010: 22).

La pretensión de universalidad de la episteme moderna –traducida comúnmente en una noción trasladada del dominio de las ciencias naturales a las humanas, la de *ley*<sup>7</sup>, que movía a la búsqueda de verdades universales, y por ende, ahistóricas o supratemporales, es “la manifestación más certera del carácter metafísico de la modernidad en su forma epistemológica de conducirse”. En este régimen del pensamiento, la subjetividad obstaculizaba las cosas: si la realidad “existe con independencia de los individuos se deduce que, para poder aprehenderla, hay que abstraerse de toda apreciación subjetiva-personal” (Omaña, 2010: 23).

Esta manera de entender el conocimiento se retroalimentaba de los llamados metarrelatos que le servían de fundamento. La presencia de estos “grandes relatos” era importante pues legitimaba la ciencia y la filosofía moderna en función de una lectura teleológica de la historia. Se tiene así que un rasgo de la modernidad es “el carácter unitario que ésta imprime a la historia”, a partir del cual “los sujetos son llamados a integrarse a un sistema único y hegemónico (civilización) por el que avanzan so pretexto de la satisfacción de [unos] fines pretendidamente autoimpuestos” (Omaña, 2010: 19).

Además de señalar que la desmitologización de los *grandes relatos* es lo característico de la posmodernidad, es necesario aclarar que estos metarrelatos no son propiamente mitos, en el sentido de fábulas. Ciertamente tienen por fin legitimar las instituciones y prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas. Pero, a diferencia de los mitos, no buscan esta legitimación en un acto fundador original, sino en un futuro por conseguir, en una idea por realizar. De ahí que la modernidad sea un proyecto. Los metarrelatos son las verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar proyectos políticos o científicos. Así por ejemplo, la emancipación de la humanidad a través de la de los obreros (Marx), la creación de la riqueza (Adam Smith), la evolución de la vida (Darwin), la dominación de lo inconsciente (Freud), etc. (Vázquez, 2011: 67).

En gran medida debido a la influencia de algunos metarrelatos –como el desarrollismo spenceriano y la dialéctica del Espíritu hegeliana– el pensamiento modernista

---

<sup>7</sup> Para un resumen problematizador del histórico debate sobre las leyes en ciencias humanas o sociales, ver Wright, 1980: 17-56.

limitó su comprensión de la vida cultural a esquemas binarios como el de civilizado/bárbaro o alta cultura/baja cultura, o incluso la percepción eurocéntrica de pueblos occidentales con historia/pueblos no occidentales sin historia.

De esta manera se puede esbozar una breve definición de lo que entiendo por posmodernismo en contraposición a una visión específica del modernismo: *una epistemología no universalista y una concepción no dicotómica de la cultura* (Omaña, 2010: 9) que se acompañan de la “incredulidad con respecto a los metarrelatos”; un espíritu o actitud que, sin exagerar, puede ser considerada como una especie de “progreso” o avance del pensamiento filosófico y científico (Lyotard, 1989: 10). No queremos decir con esto, sin embargo, que este modo de problematizar el conocimiento sea el único que se practica en los últimos años. Como escribe Bertens “no todo el mundo suscribe la visión” sobre el sujeto y la realidad que la filosofía posmoderna ha creado (2005: 9).

Entiendo pues lo posmoderno como un acontecimiento circunscrito y reducido al mundo académico e intelectual, lejos de los planteamientos que piensan lo posmoderno como un nuevo modo de vivir la cotidianidad o de habitar la cultura. Desde esta perspectiva, lo que puede calificarse de posmoderna es la forma de plantear los problemas filosóficos y científicos, y no tanto el momento histórico que vivimos ni una especie de pauta cultural hegemónica actualmente. La cuestión se plantea de esta manera debido a lo problemático que puede ser marcar cortes, recomienzos o coyunturas en el devenir histórico. Si bien es cierto, por ejemplo, que la radicalización de la globalización a partir del fin del llamado mundo bipolar de la Guerra Fría modificó considerablemente las dinámicas económicas y las posibilidades del consumo a través del mundo, no se alcanza a ver cómo esto podría “revolucionar” la condición humana o inaugurar una era totalmente novedosa.

Además, si se piensa que el *espíritu posmoderno* es un acontecimiento de finales del siglo XX –lo cual no es equivocado–<sup>8</sup> podría concluirse que se trata de una reflexión intelectual cuyos alcances se reducen al análisis de la historia contemporánea, o cuyas conclusiones o principios operan exclusivamente en el mundo de los años recién

---

<sup>8</sup> Aunque algunas fuentes del pensamiento posmoderno, como Nietzsche (siglo XIX), son anteriores a la segunda mitad del siglo XX, es cierto que la utilización generalizada del término se limita a este último periodo.

tes. Por esto es necesario explicitar que la epistemología posmoderna que hemos delineado es una actitud intelectual desde la cual puede reflexionarse sobre gran diversidad de problemas que no se reducen a la realidad globalizada de finales del siglo XX.<sup>9</sup>

El pensamiento de Gianni Vattimo ofrece un buen ejemplo para aclarar este punto. Para el italiano, la crisis del punto de vista universal ha tenido como resultado el surgimiento de un “pensamiento débil”, que reconoce la particularidad de sus puntos de partida y el carácter contextual de sus conclusiones, y que renuncia a una comprensión única del mundo. Los *mass media*, en una sociedad globalizada y en constante comunicación con otras, producen la conciencia de que existe un sin fin de puntos de vista, todos válidos.<sup>10</sup> Si estas ideas se leen descuidadamente, se corre el riesgo de concluir que, por ejemplo, la relativización de los puntos de vista es algo que solamente sucede en una época altamente tecnologizada y *mass mediatizada*, cuando en verdad la crítica a las visiones únicas o universales –de la ciencia, de la cultura, de la historia– puede aplicarse a cualquier periodo histórico. En otras palabras, aunque el reconocimiento del carácter radicalmente relativo de la cultura haya tenido lugar en el pensamiento del siglo XX, dicho carácter de la vida cultural no es más real o efectivo en el siglo XX que en el XV.

Antes de concluir este apartado es importante abundar en las dificultades que aparecen en este esfuerzo de definir lo posmoderno como una epistemología considerablemente diferente a la moderna. Se trata pues de señalar el problema –que se ha ejemplificado ya en el caso de Jameson en el apartado anterior– que existe al plantear la contraposición o diferencia entre la *epistemología moderna y la posmoderna*. ¿Realmente existe esa diferencia? ¿Puede, al menos, demostrarse que el pensamiento filosófico-científico posmoderno es mínimamente diferenciable respecto del moderno? A continuación se verá que, a pesar de que la generalización de términos como posmodernis-

---

<sup>9</sup> De hecho un esfuerzo reciente que de alguna manera puede tomarse como posmoderno –en tanto renuncia a explicaciones esencialistas, universales o ahistóricas– ha tenido como objeto de estudio el liberalismo latinoamericano del siglo XIX. A este replanteamiento del liberalismo en América Latina se le conoce como “nueva historia” política y cultural. Ver Fernández, 2012; Palacios, 2007.

<sup>10</sup> “Así, desaparecido el punto de vista supremo y comprensivo que dio solvencia a la unidad, en la sociedad de la comunicación, los *mass media* potencializan la multiplicación de ‘visiones del mundo’ (asunto sobre el que vuelve Vattimo reiteradamente). Las realidades soberanas se vuelven inverosímiles en el contexto de los ya muy desarrollados medios de comunicación. Por eso la comunicación se exagera. En palabras de Vattimo: ‘Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única lengua’” (Omaña, 2010: 35-36).

mo y posmodernidad se extiende –de la mano del postestructuralismo francés– a finales del siglo XX, algunas nociones importantes para el pensamiento posmoderno pueden señalarse, en menor o mayor medida desarrolladas, en la obra de autores anteriores a dicho periodo.

El filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), referente fundamental del postestructuralismo, delineó algunas críticas al modo de hacer filosofía que predominaba en la segunda mitad del siglo XIX, periodo en el cual se formó como pensador. En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche atacó a “los filósofos” por pensar metafísica o trascendentalmente, es decir, al margen de la historia. Los acusaba de estar obsesionados perdidamente por desentrañar los secretos de un mundo ahistórico, el mundo del *ser*, de lo que permanece y nunca cambia, de hacer de su pensamiento un “egipticismo”, un ejercicio de “momificación” de las ideas. El apartado *La razón en la filosofía* comienza de este modo:

¿Queréis que os diga todo lo que es peculiar a los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la idea del *devenir*, su *egipticismo*. Creen honrar una cosa, despojándola de su aspecto histórico, *sub specie [a]eterni* [desde la perspectiva de la eternidad]... cuando hacen de ella una momia. Todo lo que han manejado los filósofos desde hace millares de años, son ideas momias; nada real ha salido vivo de sus manos. Esos señores idólatras de las ideas, cuando adoran, matan y rellenan con paja: todo lo ponen en peligro de muerte cuando adoran. La muerte, la evolución, la edad, lo mismo que el nacimiento y el crecimiento, son para ellos, no sólo objeciones, sino hasta refutaciones. Lo que *es*, no *deviene*, no *se hace*, y lo que *deviene* o *se hace*, no *es*. Todos creen desesperadamente en [el] ser (Nietzsche, 1974: 26).

Es posible vislumbrar en lo anterior una especie de demanda epistemológica según la cual la filosofía debería reconocer su propia historicidad y ajustarse a ella, es decir, admitir la transitoriedad de su saber como algo normal y hasta deseable. Esta preferencia por preguntar sobre el *ser* –la esencia inmutable de las cosas– por encima del *devenir* –el cambio constante e ilegible del sentido– condensaba para Nietzsche el más grande error de los filósofos en general. La imposibilidad de éstos de encontrar y “apoderarse” del ser, de la esencia, del fundamento de la realidad, los llevó a inventar razones que dieran cuenta de dicha imposibilidad. Así ocurrió de acuerdo a nuestro autor esa engañosa escisión entre sensación y razón, entre el “mundo de las apariencias”, rechazado por la filosofía como falso, y el “mundo verdadero” o “Mundo-

verdad”, único objeto válido del pensamiento filosófico. Más adelante, Nietzsche aclara su posición respecto esta dicotomía. De acuerdo a él, la existencia de “otra realidad”, una realidad auténtica o más verdadera, “es indemostrable en absoluto”. Y no sólo eso, sino que además, “las razones por las cuales se ha llamado a *este* mundo un mundo de apariencias, prueban su realidad, por el contrario” (Nietzsche, 1974: 32). Más todavía:

Los signos distintos que se han atribuido a la verdadera *esencia de las cosas*, son los signos característicos del no ser, de la nada; por virtud de esta contradicción, se ha constituido el *mundo verdad* como mundo real y verdadero, cuando es el mundo de las apariencias en cuanto ilusión de óptica moral. [...] Hablar de *otro* mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida (Nietzsche, 1974: 32-33).

Sin embargo, salva de esta demoledora crítica al carácter radicalmente metafísico de la filosofía, “con profundo respeto”, a un pensador de la Antigüedad clásica: al griego Heráclito. Aunque también él fue “injusto con los sentidos”, al dudar de su autenticidad del mismo modo en que lo hicieron y seguirían haciendo otros filósofos, “en su afirmación de que el ser es una ficción –escribe Nietzsche– Heráclito tendrá eternamente razón. *El mundo de las apariencias es el único real, el mundo verdad ha sido añadido por la mentira*” (Nietzsche, 1974: 28).

Así, no debería sorprender que el filósofo alemán haya sido una fuente importante del ímpetu postestructuralista en contra de una concepción metafísica del lenguaje, el sujeto y la realidad. Su interés por emparentar historia y filosofía, y su demoledora crítica en contra del “mundo verdad” –crítica del fundamento en Deleuze, precesión de los simulacros en Baudrillard– eran intentos de producir un pensamiento filosófico no esencialista que reconociera la realidad del mundo humano o “profano”, al renunciar a cualquier idea trascendental, como la de Dios. De este modo, Nietzsche propugnaba por una filosofía que fuera capaz de dar cuenta de un mundo cambiante, juzgado equivocadamente como falso o “aparente” debido precisamente a su historicidad, un modo de filosofar radicalmente distinto del que Hegel concibiera como la búsqueda de lo que “siempre es”.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> En sus *Lecciones sobre la filosofía de historia universal*, éste escribió: “...en relación con la historia tenemos que ver con lo que ha sido y lo que es, mas, en filosofía, ni con lo que ha sido, ni deberá ser solamente sino con lo que es y eternamente será, y con ello tenemos bastante trabajo” (Roig, 1993: 122).

También en algunas obras fundacionales de la teoría social moderna pueden rastrearse algunas preocupaciones afines con el posmodernismo, relacionadas principalmente con el problema de la ciencia y la ideología, de la objetividad y los valores de los pensadores sociales. A través de algunos planteamientos del pensamiento sociológico de Max Weber (1864-1920) y Émile Durkheim (1858-1917) es posible afirmar que la ruptura entre pensamiento moderno y posmoderno difícilmente puede plantearse como total o absoluta, en tanto algunas preocupaciones características del posmodernismo no son totalmente nuevas.

Si se revisa el texto introductorio –titulado *Introducción general a los “ensayos de sociología de la religión”*– a una de las obras más reconocidas de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, puede encontrarse allí un rasgo del pensamiento moderno que es blanco de la crítica posmoderna: la supuesta supremacía o universalidad de la llamada cultura occidental. En efecto, Weber comienza su libro indicando que para “tratar de los problemas de la historia universal” es “necesario” a la vez que “legítimo” preguntarse lo siguiente: “¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que –al menos tal y como solemos representárnoslas– se encuentran en una dirección evolutiva<sup>12</sup> de alcance y validez *universales*?” (Weber, 2003: 52). El primer ámbito en el que Weber reconoce esta especie de superioridad occidental es, por supuesto, el de la ciencia:

Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida”. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y aun teológicos [...]; conocimientos y observaciones tan profundos como agudos. Pero a la astronomía de los babilonios, como a cualquier otra, le faltó la fundamentación matemática, que los helenos fueron los primeros en darle... (Weber, 2003: 53).

El sociólogo alemán continúa ejemplificando con otros casos –la geometría, las ciencias naturales, la química, la historiografía– su idea de que la única ciencia válida

---

<sup>12</sup> En una nota crítica, Francisco Villegas hace una aclaración respecto del término referido: “El término usado por Weber es ‘*Entwicklungsrichtung*’, que quizá sería más apropiado traducir como ‘dirección de desarrollo’ para evitar una asociación ‘evolucionista’ de corte teleológico o ‘progresista’ que ciertamente Weber no compartía”, como sí lo hacían “Hegel, Comte o Marx” (Weber, 2003: 293). Aunque lo anterior pueda admitirse, lo que Weber escribe a continuación confirma su idea –teleológica o no– de que sólo en “Occidente” se han manifestado expresiones culturales con validez universal.

es la ciencia “occidental”, cuyos orígenes refiere constantemente a los griegos. Sin embargo, la universalidad de Occidente no se reduce a la producción científica. Europa ha mostrado históricamente su supremacía también en otros ámbitos, como el arte e incluso la organización social. Respecto de la música, Weber pensaba que “todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos racionales; pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional...” (Weber, 2003: 54). En arquitectura, “fuera de Occidente no se conoce la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales y como fundamento de un estilo aplicable por igual a la escultura y la pintura, como supo crearlo la Edad Media” (Weber, 2003: 55). En materia de escritura Occidente no es menos afortunado: “En China hubo productos del arte tipográfico; pero sólo en Occidente ha nacido una literatura impresa, destinada a la impresión y sólo viable por ella: la ‘prensa’ y las ‘revistas’” (Weber, 2003: 56). Entre otros ejemplos que usa el autor, destaca el de la organización sociopolítica: “También el Occidente es el único que ha conocido el ‘Estado’ como organización política, con una ‘constitución’ racionalmente establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las ‘leyes’...” (Weber, 2003: 56).

Hasta aquí, las ideas de Weber pueden servir de contraste respecto de la relativización de los puntos de vista y la crítica a la universalidad propugnadas por el pensamiento posmoderno, según el cual es imposible señalar como más verdadero un horizonte cultural frente a otros. Sin embargo, en sus *Ensayos de metodología sociológica*, el mismo autor plantea cuestiones en torno a la relación entre hechos y valores que pueden relacionarse –en un ejercicio retrospectivo, más que anacrónico– con la posmodernidad.

De acuerdo a Luis Aguilar Villanueva (1989), el pensamiento de Max Weber se aleja de posturas filosóficas y científicas “objetivistas”, como el idealismo o el neokantismo, al explicitar la relación necesaria entre el objeto y el sujeto del conocimiento. Para el alemán no puede existir objeto de estudio –social, se entiende– alguno sin la intervención, hasta cierto punto arbitraria e irremediamente subjetiva, del investiga-

dor. De este modo la ciencia social que propone Weber es un modelo “condicionado” históricamente y profundamente marcado por la mediación del sujeto, sin que esto último implique una relativización absoluta del saber.

En ruptura con el ala idealista del historicismo y, específicamente, con el neokantismo, Weber afirma *una idea condicionada de la ciencia*, en el sentido de dependiente de las condiciones culturales-sociales de hecho en las que el investigador está envuelto y bajo las cuales conoce y actúa. [...] Weber expresa y formula, en plena y congruente adhesión al historicismo, la historicidad de los valores y, por ende, del conocimiento. Expresa y formula “la crisis de una idea de objetividad y verdad incondicionada, independiente de cualquier condición” [Veca]. Pero la historicidad del conocimiento no significa escepticismo o relativismo científico que, en sentido radical, sería equivalente a ninguna científicidad (Aguilar, 1989: 514-515).

Como Aguilar explica, la relación entre hechos (lo objetivo) y valores (lo subjetivo) es absolutamente imprescindible para la actividad científica. Lejos de aceptar la idea de que los objetos existen por sí mismos o que están *allí afuera*, Weber es consciente de que para que el objeto se constituya como objeto de ciencia, debe existir un “análisis” o “relación de valor” proveniente del sujeto, quien en fin de cuentas seleccionará los aspectos que considera pertinente de la realidad. En palabras de Aguilar:

Lo que hace posible que el “objeto sea objeto” es el “análisis de valor”, la selección y unificación conceptual de los datos empíricos, condicionada y orientada por valores. No es, entonces posible *hablar* de “realidad” histórico-social o de “objetos” histórico-sociales sin los “presupuestos” de valores con los cuales se pusieron en relación los hechos. No hay realidad y objetividad histórico-social cognoscible y decible sin la “relación de valor”. De qué realidad y objeto se habla, esto depende de los valores que el científico social o el historiador emplearon como criterio de selección de lo empírico. Sin esa previa y determinante relación valorativa del sujeto de ciencia, lo empírico o lo real es sólo “la infinitud desprovista de sentido del acaecer del mundo” [Weber]. La realidad cognoscible y decible es siempre algo producido, construido, por el sujeto científico, en relación con sus valores. [...] En este sentido, toda discusión sobre la “objetividad” histórico-social implica y presupone los valores constituyentes del objeto. Sin éstos, no hay objeto que los hombres puedan conocer y acerca del cual puedan hablar, ni “objetividad” con la que supuestamente puedan medir el conocimiento para determinar su corrección (Aguilar, 1989: 512).

La participación del sujeto en la apreciación del objeto de estudio aparece así no sólo como inevitable, sino como completamente necesaria. Ello no implica, empero, que se pueda decir cualquier cosa sobre la realidad y sus hechos. Weber sostiene que la premisa según la cual hay que “recurrir a los hechos” para comprobar la verdad del saber es válida siempre y cuando “se recuerde que los hechos cognoscibles y proferi-

bles, a los que se recurre, han sido elaborados y constituidos por la ‘relación de valor’ y que sin esta relación, no hay hechos ‘reales’, hechos ‘históricos’ o ‘sociales’ en sentido estricto” (Aguilar, 1989: 513). De esta manera, el profundo debate en las ciencias sociales sobre la relación entre ciencia e ideología halla en Weber una respuesta muy interesante, que acerca –como se ha visto– al sujeto con el objeto:

Si por *ideología* se denota el mundo de intereses de una cultura, una clase social o de la persona misma del investigador, se deriva entonces que la práctica científica, el ejercicio de investigación, está ideológicamente condicionada en la selección, conceptualización y explicación de sus objetos de conocimiento. Se sigue, también, que la óptica ideológica es necesaria para la formación del concepto y de la hipótesis causal, pero no es fundamento, en méritos de su cualidad ideológica, de validez u objetividad de la explicación histórica que la ideología selecciona y promueve. [...] Weber, sabedor del condicionamiento social que grava sobre el conocimiento, no se preocupa de proponer como “regla del método”, a la Durkheim, una inútil ascética de depuración de preconociones y prejuicios, para encontrar un punto de partida puro y confiable científicamente (Aguilar, 1989: 523).

Como puede verse, una seria crítica al purismo científico y a la separación entre objeto y sujeto –que implica la neutralidad o imparcialidad de éste– aparece ya, aunque guardando las proporciones respecto del pensamiento posmoderno, en la obra de Max Weber. Y si bien es cierto que Durkheim pensaba que el advenimiento de la sociología como auténtica disciplina científica requería superar su “etapa subjetiva” para ingresar así en “la fase objetiva” (Durkheim, 1979: 53), también puede encontrarse en su obra un pequeño indicio en contra de su propia idea de que lo subjetivo (preconociones, prejuicios) es ajeno a lo objetivo.

Aunque su primera regla del método sociológico afirma que “es necesario desechar sistemática todas las preconociones”, esto es, que “es necesario que el sociólogo, sea en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, sea en el curso de sus demostraciones, se abstenga resueltamente de utilizar conceptos elaborados fuera de la ciencia y en relación con necesidades que nada tienen de científicas” (Durkheim, 1979: 54, 55), el propio Durkheim reconoce la provisionalidad de dicha regla. En una especie de *profecía posmoderna*, el autor escribe: “...debemos considerar los fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos conscientes que se los representan; es necesario estudiarlos desde afuera, como a cosas exteriores pues con este carácter se presentan a nosotros. *Si esta exterioridad no es más que aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia avance y se verá por así decirlo, que lo exterior ingresa en lo*

*interno*” (Durkheim, 1979: 51-52, las cursivas son nuestras). En efecto, la ciencia ha “avanzado” y hemos visto cómo lo subjetivo inunda al objeto.

Los casos referidos (Nietzsche, Weber y Durkheim), elegidos arbitrariamente de entre otros, sirven para constatar que algunas preocupaciones centrales del pensamiento posmoderno pueden rastrearse algunas décadas antes –de acuerdo al propio Nietzsche, podríamos ir hasta Heráclito– de la generalización del término a finales del siglo XX, y que por lo tanto, es difícil decir que el posmodernismo como epistemología sea totalmente nuevo y que haya planteado problemas nunca antes examinados. No quiere decir esto que el pensamiento posmoderno haya existido siempre o pueda llamarse así a cualquier autor cuya obra presente problematizaciones parecidas a las anteriores. Lo único que se trata de aclarar aquí es que el pensamiento posmoderno, como se ha definido antes, no es absolutamente nuevo, y que la definición de tal pensamiento en contraposición del moderno es inevitablemente provisoria. Sin embargo, esa –la idea de que la epistemología posmoderna se diferencia considerablemente de la moderna y se delinea en contraposición a ésta– será la línea de trabajo de esta tesis.

## **V. ¿Una posmodernidad latinoamericana?**

Hay que resaltar un punto respecto de la historia y el debate sobre lo posmoderno que se han ilustrado en los primeros dos apartados: se trata de la filiación principalmente norteamericana y europea de los autores que comienzan a incorporar en sus obras los términos de posmodernismo y posmodernidad. Esta procedencia se presenta en los tres casos reseñados, en los niveles conceptuales de estilo artístico, época histórica y pensamiento filosófico.

Es debido a lo anterior que el debate sobre la posmodernidad en América Latina –como se verá detalladamente en el capítulo segundo– se haya gestado con mucho recelo, pues una opinión generalizada fue la de tomar la cuestión posmoderna como una ideología extranjerizante o como la importación de una discusión que no tenía nada que ver con la circunstancia latinoamericana. La conceptualización de la posmodernidad como una condición relativa a las sociedades más desarrolladas –una vez más, pesa aquí la influencia de Jameson y Lyotard– acentuó todavía más esta actitud

de rechazo por parte de diversos pensadores latinoamericanos, que consideraron dicha condición ajena a las sociedades de la América latina.

De acuerdo a Alfonso de Toro, la “postmodernidad es un fenómeno que parte en particular de la cultura estadounidense a fines de los años 50 y que luego se expande en diversos períodos y etapas por Europa, Latinoamérica y otros continentes y países” (Toro, 1997: 11). Sin embargo, de acuerdo al mismo autor fue un escritor latinoamericano quien creó la primera expresión posmoderna: se trata de las *Ficciones* del argentino Jorge Luis Borges: “Borges inaugura con *Ficciones* (1939-1944) la postmodernidad, no solamente en Latinoamérica sino como fenómeno cultural general” (Toro, 1997: 31). Carlos Rincón comparte esta idea: aunque “la teoría y el debate de la posmodernidad y de la postcolonialidad como fenómenos generales definitivamente no nacen en Latinoamérica, sino como fenómeno teórico y parte vivencial nacen en EE.UU. y Europa, [...] Borges es el primer autor que plantea diversos aspectos centrales de la postmodernidad/postcolonialidad” (Toro y Toro, 1999: 66). En un talante muy extremo, el de las afirmaciones de Carlos Monsiváis y José Joaquín Brunner, se ha dicho también que América Latina, debido a su “transculturalidad” o “hibridez” histórica, ha sido desde siempre posmoderna.<sup>13</sup>

Así las cosas, no parece descabellado preguntarse por el origen de la posmodernidad. ¿Dónde “se origina” ésta entonces, dentro de América Latina o fuera de ella, en Europa o Estados Unidos? Sin embargo, consideramos que no son preguntas como estas las que ayudan a comprender el problema. Compartimos la idea de que “es un error atribuir ineludiblemente a un suceso la responsabilidad de la desbandada posmoderna” (Omaña, 2010: 7), sea dicho suceso la publicación de un libro o un hecho histórico específico. Por lo tanto no es una estrategia útil hallar la primera y supuestamente auténtica expresión de la posmodernidad para definir ésta de una vez y para siempre.

De acuerdo con algunas nociones desarrolladas por Foucault, me parece más adecuado hablar de la “emergencia” del posmodernismo que de su “origen”, pues éste podría referirnos a un comienzo desde un punto cero, sin antecedentes, que define

---

<sup>13</sup> “Latinoamérica ha sido siempre transcultural, híbrida, lo cual no implica que haya sido desde siempre una cultura posmoderna *avant la lettre* como pretenden Monsiváis y Brunner y mucho menos que haya tenido una teoría posmoderna”, pues la “condición” posmoderna no se “desprende tan solo de la aglomeración de culturas o elementos culturales” (Toro, 1997: 27).

esencialmente –de una vez y para siempre– el sentido del término.<sup>14</sup> Parece justo por lo anterior rechazar cualquier tentativa de señalar al posmodernismo o a la posmodernidad como un fenómeno exclusivamente europeo o como auténticamente latinoamericano.

Así pues, aunque es preciso admitir que el debate sobre la posmodernidad comenzó fuera de América Latina, ello no implica que una discusión en torno a la cuestión posmoderna sea la importación de un problema auténticamente norteamericano o europeo, y por tanto, ajeno a Latinoamérica –mucho menos cuando se trata de una actitud intelectual que no puede ser reducida a un territorio. Como explica Santiago Castro-Gómez,

“pensar” es la utilización de un conjunto de *técnicas de ordenamiento de signos* a través de las cuales “problematizamos” el mundo. Técnicas que han surgido históricamente en diferentes lugares del planeta (sólo algunas de ellas nacieron en Grecia) pero que operan con entera independencia de la *función* que tuvieron en el “lugar” de su emergencia. Que hoy utilicemos un tipo de lógica de argumentación cuyo nacimiento puede rastrearse hasta Grecia no quiere decir que nuestro pensamiento sea “griego”. O que en nuestra vida cotidiana utilicemos tecnologías de manejo de información que históricamente nacieron en la Europa moderna, no significa que pensemos “europeamente” (Castro-Gómez, 2011: 248-249).

Desde una perspectiva histórica de largo aliento, es innegable que la filosofía posmoderna tiene gran relevancia para el pensamiento latinoamericano. Algunas características del pensamiento posmoderno como son la “descentración del sujeto”, la “relativización del pensamiento occidental y eurocentrista” y el “abandono de sistemas autoritarios-universalizantes reclamadores de la verdad” (Toro, 1997: 28) son particularmente significativos para la filosofía latinoamericana que por mucho tiempo “ha estado apresada dentro de la hegemonía eurocentrista” (Toro y Toro, 1999: 32). En este sentido, la posmodernidad funge como una especie de *liberación* del pensamiento latinoamericano, rota la equivocadamente supuesta universalidad del pensamiento elaborado en Europa

---

<sup>14</sup> En su proyecto filosófico, Foucault se vio en la necesidad de “cuestionar filológicamente la noción nietzscheana de origen (Ursprung), oponiéndole otras de la misma fuente (Entstehung: emergencia; Herkunft: procedencia) que remiten a la idea más correcta de ‘comienzo histórico’. Porque el origen mienta una pureza sin sombras en el primer amanecer del mundo, un momento absolutamente emblemático míticamente por el instante en que surgía, del seno del Caos, el huevo dorado de las teogonías, y al que habría que preguntar permanentemente por las causas y el sentido de nuestro presente” (Foucault, 1983: 17).

La postmodernidad está muy lejos de ser un fenómeno del “desencanto”, “nostálgico”, “historizante”, “reaccionario”, “globalizante-igualizante”, más bien es lo contrario: es la posibilidad de una nueva organización del pensamiento y del conocimiento en una forma realmente “abierta” a causa de la relativización de los paradigmas totalitarios, de la descentración del gran DISCURSO, de la gran HISTORIA y de la VERDAD. Así entendida, se ofrece la postmodernidad como una nueva utopía que al parecer todavía no se ha descubierto a raíz del manto de la modernidad que cubre y acompaña aún nuestro pensamiento (Toro, 1997: 12).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Sergio Zermeño se pronuncia en un sentido muy parecido: “El posmodernismo no nos libera hoy de un tipo de marxismo frente a otro anterior ni de un más elevado estadio de racionalidad frente a otro más bajo; nos libera nada menos que de la supuesta supremacía del pensamiento armonioso y autocentrado de Occidente que fue presentado en su manera más acabada por los pensadores de la ilustración y por el marxismo (ya se trate del concepto de mercancía, de verdad, de revolución, de justicia, de enciclopedia, de ciencia, de técnica, de progreso o de belleza)” (1988: 61).

## CAPÍTULO 2

### LA POSMODERNIDAD LATINOAMERICANA EN DEBATE

#### £

En la discusión sobre posmodernidad/posmodernismo en América Latina han tenido lugar las apreciaciones más diversas, desde la postura que juzga dicha perspectiva como conservadora y aliada del sistema capitalista globalizado, hasta la entusiasta aprehensión de algunos aportes posmodernos para pensar la realidad y los problemas latinoamericanos con un aparato teórico renovado. El recuento de algunas de estas diversas perspectivas muestra una vez más que la posmodernidad no se interpreta del mismo modo ni a partir de un significado único. Deja claro también que en América Latina es muy común la interpretación epocal de la posmodernidad, que la pone en íntima relación con el capitalismo tardío o postindustrial y aún con el neoliberalismo, como ideología o condición cultural suya.

Precisamente por esta interpretación que, si no es la predominante, al menos se encuentra considerablemente generalizada, la posmodernidad es vista recurrentemente con profundo recelo. Otro motivo que podría fomentar la desconfianza y la sospecha hacia el posmodernismo en el contexto latinoamericano es la distancia que aquél toma con las tradiciones críticas de pensamiento de la región, como lo han sido el marxismo, la filosofía y teología de la liberación, la historia de las ideas y la teoría de la dependencia. La crítica epistemológica que el posmodernismo ha dirigido a estas perspectivas se toma muchas veces –en ocasiones mediante posturas melancólicas que parecen echar de menos el pensamiento moderno– como un ataque, conservador en el fondo, en contra de las aspiraciones utópicas o transformadoras de dichas tradiciones.

Así las cosas, no es raro percibir entre muchos pensadores latinoamericanos una identificación del posmodernismo con una cultura o ideología del capitalismo avanzado y como una perspectiva científica –aunque de dudosa científicidad– que, al renunciar a las aspiraciones transformadoras del pensamiento, termina por ser cómplice del estado actual del mundo. En el mismo sentido, la filosofía posmoderna-

postestructuralista en específico suele concebirse como un pensamiento que es producto de este contexto mundial y que, como heredero de las contradicciones del momento histórico actual –capitalista, globalizado, *massmediatizado* y neoliberal–, legitima la lógica o dinámica de lo establecido.

Es justamente debido a esta mala reputación que tiene el pensamiento posmoderno en América Latina que en este capítulo nos centraremos en las diferentes críticas que algunos pensadores de la región le han dedicado. Para comenzar, se hará un esbozo muy general de cómo ha sido interpretada y valorada la posmodernidad desde diferentes perspectivas en nuestra región, y también se problematizará la condición política del discurso posmoderno: ¿se trata de un pensamiento conservador, de derecha, o de una perspectiva izquierdista crítica? Para llegar a apreciar adecuadamente algunas críticas que se han hecho a la posmodernidad en América Latina, es importante plantear la cuestión de si América Latina es o no parte de la cultura occidental, un dilema que de diferentes modos ha sido un elemento constante y polémico en la filosofía latinoamericana.

Muy de cerca de las críticas que realizó Santiago Castro-Gómez en su polémico libro *Crítica de la razón latinoamericana*, quien parte desde una perspectiva que asume la experiencia histórica latinoamericana no como una alteridad a la modernidad occidental sino como una experiencia interpelada profundamente por ella, expondremos algunos lugares comunes entre algunos pensadores –no exclusivamente latinoamericanos– que han cuestionado fuertemente la relevancia del posmodernismo para la situación de América Latina y para pensar la realidad en general. Las diversas críticas que enunció el argentino Arturo Andrés Roig, por la dureza de las mismas, merecen una atención particular.

Hacia el final del capítulo, y desde la perspectiva positiva de los pensadores latinoamericanos que han sabido atender los desafíos del posmodernismo, indicaremos algunas razones por las cuales la filosofía posmoderna es una alternativa epistemológica relevante para repensar los problemas de América Latina en códigos distintos a aquellos que caracterizan al pensamiento moderno. Mostraremos también que la reiterada sospecha que supone al pensamiento posmoderno como una pseudoepistemología complaciente con el orden establecido deriva de la incapacidad o negativa de pensar

por fuera de la universalidad –sin recurrir a fundamento alguno–, de la sobreestimación de la función sociopolítica de los discursos filosóficos y de una concepción esencialista de lo latinoamericano.

## **I. La posmodernidad en América Latina**

Como se ha visto en el capítulo anterior las nociones de posmodernidad y posmodernismo fueron empleadas de una manera, más que “ambivalente”, diversa o polivalente para dar cuenta de “las profundas transformaciones experimentadas por las sociedades occidentales durante la segunda mitad del siglo XX”, entre las cuales pueden señalarse

el protagonismo adquirido por la ciencia y la técnica en todos los aspectos de la vida cotidiana, la coexistencia de una pluralidad heterogénea de proyectos vitales, el desmoronamiento de la sociedad burguesa europea, la transnacionalización de la economía, la emergencia de una sociedad mundial fundada en el saber y la información, la pérdida de un sentido unitario de la existencia, la conciencia de la destrucción ecológica, el empobrecimiento creciente del llamado tercer mundo, la amenaza nuclear durante la guerra fría, el naufragio del socialismo, la massmediatización de la cultura [...] (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Todos estos cambios pusieron en entredicho muchas de las expectativas modernas –la crisis del capitalismo y la instauración del socialismo, la consolidación de la sociedad burguesa, el incremento del nivel de vida en los países subdesarrollados, entre otras– y “contribuyeron a crear un clima de desconfianza frente a los ideales civilizatorios que durante cuatro siglos habían vertebrado el proyecto de la modernidad”, provocando al mismo tiempo la crisis de la idea del progreso –como acontecer teleológico de la historia– y de la confianza en la capacidad humana de develar la finalidad última del proceso histórico mundial. Este clima condujo a un cuestionamiento del paradigma moderno que alcanzó a varias disciplinas científicas. En palabras de Castro-Gómez:

La fe en el progreso y la perfectibilidad humanas, consecuencia de las revoluciones científico-técnica del siglo XVII, político-social del XVIII e industrial en el XIX, empezó a perder su credibilidad. Tal rechazo crítico del moderno racionalismo se expresó en casi todas las áreas del saber desde mediados del siglo XX: teoría de la ciencia (T. S. Kuhn, G. Bachelard, P. Feyerabend), sociología (N. Luhmann, Z. Bauman, J. Baudrillard), filosofía (M. Foucault, J-F. Lyotard, J. Derrida, R. Rorty, G. Vattimo), crítica literaria (R. Barthes, P. de Man), historiografía (P. Veyne, H. White, M. de Certeau), antropología (C. Geertz, J. Clifford) y teoría feminista (J. Kristeva, T. de Lauretis, J. Butler) (2000: s/n).

Dado que al mencionar casi exclusivamente a autores europeos se corre el peligro de presentar el pensamiento posmoderno como un acontecimiento reducido a Europa y relevante sólo dentro de ese contexto sociohistórico –aunque ya se haya aclarado que emplear herramientas inventadas en Europa o citar autores europeos no genera necesariamente un discurso *européo* o *européizante*–, es importante hacer notar que la filosofía latinoamericana no fue ajena ni insensible a la crítica de la modernidad.

Es el caso del filósofo argentino Enrique Dussel, quien en su obra *Filosofía de la liberación* (1996, primera edición de 1977) “inició una toma de distancia crítica muy oportuna con respecto al sujeto ilustrado de la modernidad [...]” algunos años antes que hicieran lo suyo autores europeos como Lyotard, Vattimo y Derrida. Dussel “había sacado ya las consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, señalando la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonialista europeo”, al señalar que “detrás del *ego cogito* cartesiano, con el que se inaugura la modernidad, se halla oculto un logocentrismo por el cual el sujeto ilustrado se diviniza, convirtiéndose en una especie de demiurgo capaz de construir el mundo de los objetos” (Castro-Gómez, 1996: 38-39).

En América Latina, el debate sobre la posmodernidad se gestó en un inicio con gran recelo y escepticismo. Debido en parte por la generalización del término posmodernismo en su sentido histórico/cultural como correlato ideológico o simbólico del capitalismo tardío o postindustrial (como lo planteara Jameson), en parte también a que los “procesos de modernización” en América latina, iniciados a partir del siglo XIX, produjeron resultados “contradictorios”, los primeros “diagnósticos” de la posmodernidad en América Latina la rechazaban “como ‘ideología foránea’ por gran parte de la intelectualidad de izquierdas durante la década de los ochenta” (Castro-Gómez, 2000: s/n). Darle importancia a una discusión seria y profunda sobre posmodernismo y posmodernidad en las academias latinoamericanas parecía, desde esta perspectiva, una iniciativa incongruente y casi ociosa: si el posmodernismo es una condición de sociedades muy desarrolladas y altamente industrializadas, ¿qué podría aportar pensar dicha condición dentro de sociedades subdesarrolladas y precariamente industrializadas?

La identificación –que pasa muchas veces desapercibida– entre la noción histórico/cultural y la propiamente filosófica del posmodernismo han dado lugar a los juicios y valoraciones más negativos del pensamiento posmoderno-postestructuralista.<sup>16</sup> De esta manera tomaron la problemática de lo posmoderno autores reconocidos como Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano y Franz Hinkelammert, por nombrar sólo a unos cuantos. Desde su formación filosófica, estos autores “entendieron la posmodernidad como un fenómeno cultural pertinente al desarrollo del ‘capitalismo tardío’ en sociedades opulentas, que nada tiene que ver con el estado actual de las sociedades latinoamericanas” (Castro-Gómez, 2000: s/n). Leídas bajo esas consideraciones, algunos tópicos del posmodernismo se tomaron –no sin exageraciones dramáticas ocasionales– como esfuerzos conservadores provenientes de intelectuales bien acomodados en el llamado primer mundo.

Nociones como “la muerte del sujeto, el fin de las utopías y el final de la historia” no se concebían como “otra cosa que la ‘legitimación ideológica’ del neoliberalismo político, en su batalla por socavar los fundamentos ético-racionales de la economía”. Siguiendo a Habermas en su acusación a los posmodernos como los nuevos conservadores ubicados a la derecha del espectro político, algunos otros filósofos

no dudaron en calificar la posmodernidad como “el opio de los pueblos” (L. Roitchner), la “putrefacción de la historia” (G. Valdés Gutiérrez), el “nuevo irracionalismo” (S. P. Rouanet) o el “desarme de las conciencias” (A. Roig), negando categóricamente un tipo de diagnóstico que amenazaba los ideales latinoamericanistas del ‘hombre nuevo’, la cancelación del subdesarrollo y la transición definitiva hacia el socialismo” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Para los autores mencionados, aceptar el prefijo pos- de los términos discutidos implica aceptar una derrota, puesto que no se trata de clausurar de una vez por todas la modernidad ni la modernización, sino “de llevar la modernidad a su ‘consumación’ económica, política y moral en América Latina”, como lo plantearan pensadores como R. Jaramillo Vélez y A. Serrano Caldera (Castro-Gómez, 2000: s/n).

---

<sup>16</sup> Precisamente por esto es de la mayor importancia esforzarse por distinguir los diferentes modos en los que se plantea el posmodernismo. Dado que no existe un solo posmodernismo, es crucial saber qué noción de posmodernidad se critica, y aún más, qué argumentos en específico se cuestionan o con qué autores se discute. Pasar por alto lo anterior –como se verá detenidamente a lo largo del capítulo– puede conducir a crasos errores y enunciados profundamente discutibles como presentar a Derrida, a Foucault o incluso a Castro-Gómez como agentes del neoliberalismo globalizado cuyas contribuciones teóricas se limitan a reproducir –de algún modo– la explotación capitalista.

En América Latina los científicos sociales dieron una mejor acogida, en general, al concepto de posmodernidad respecto de como lo habían hecho los filósofos. Aunque no puede decirse que no hubo resistencias en esta área del conocimiento, lo cierto es que hacia finales de la década de los ochenta, en 1986, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) organizaba ya un seminario llamado “Identidad Latinoamericana: Modernidad y Posmodernidad”, que tuvo lugar en Buenos Aires y en el cual “se hicieron evidentes las ventajas heurísticas del posmodernismo para un análisis de las sociedades latinoamericanas de final de siglo” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Una “gramática posmoderna”, es decir, un sistema de pensamiento inspirado por la crítica que había abierto el posmodernismo postestructuralista, fue empleada por teóricos como José Joaquín Brunner, Fernando Calderón, Norbert Lechner y Martín Hopenhayn para pensar “lo social” con un nuevo aparato conceptual. Dicha gramática o aparato posmoderno se distanciaba “de aquellos modelos de las décadas anteriores (teorías de la dependencia, CEPAL, teorías de la modernización) que buscaban evaluar los procesos de modernización con base en categorías binarias y teleológicas de análisis (modernidad-tradición, desarrollo-subdesarrollo, opresores-oprimidos, centro-periferia)” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Al criticar el sentido unitario y fundamentalista de la historia, la comprensión de las sociedades latinoamericanas cambió radicalmente. Los “diferentes planos de la vida social (económico, político, cultural, individual)” pueden plantearse y entenderse ahora en su especificidad, sin entrar en relación con una supuesta finalidad última de la historia –sea la consolidación del socialismo o del capitalismo– ni con una supuesta realidad “verdaderamente auténtica” –la sociedad cohesionada mediante los valores occidentales de la Ilustración. Bajo esta óptica posmoderna se concibe que dichos planos de la vida social “avanzan en múltiples direcciones, obedeciendo a una gran variedad de tiempos y lógicas, sin que ello impida su coexistencia mutuamente dependiente” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Se rompía de este modo con una representación ilustrada del progreso arraigada profundamente en las elites y la intelectualidad latinoamericanas desde el siglo XIX: la idea de que la acumulación de capital, el avance tecnológico y las necesidades éticas y artísticas de la cultura se encuentran engarzadas en una especie de “armonía preestablecida”, en un orden ontológico que permitiría la “síntesis ra-

cional” de todos estos elementos y la “entrada” definitiva de América Latina en el festín (capitalista o socialista) de la modernidad (Castro-Gómez, 2000: s/n).

A este contexto de valoración positiva de la crítica posmoderna es necesario agregar la elaboración de los llamados estudios culturales en América Latina durante los años ochenta, los cuales se inspiraban considerablemente en los *Cultural Studies* de autores ingleses como Raymond Williams y Richard Hoggart, que habían estado cerca de la Nueva Izquierda en la década de los años sesenta. Autores como Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, Carlos Monsiváis, George Yúdice, Renato Ortiz, Marilena Chaui, Nelly Richard y Beatriz Sarlo “desestabilizaron las fronteras que definían las pertenencias de los saberes a cánones predeterminados (sociología, antropología, literatura, etcétera) y pusieron en duda la universalidad del método científico, la pureza del saber teórico y la división jerárquica entre cultura ‘alta’ y cultura popular”.

Un notable enfrentamiento entre el pensamiento marxista, el cual había predominado en décadas anteriores, y el posmoderno tuvo lugar cuando estos autores se posicionaron “críticamente frente al concepto de ideología (la idea de la ‘falsa conciencia’) manejado por el marxismo tradicional” y también –quizás sobre todo– “frente a la visión negativa de la cultura de masas defendida por la escuela de Frankfurt” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

A pesar de sus diferencias, casi todos estos autores compartían el concepto de la simbolicidad cultural de lo social, el interés por una redefinición del espacio público en tiempos de la globalización, así como un rechazo al sistema de exclusiones inherente a la “cultura superior” y los saberes humanísticos. Al igual que los estudios subalternos y la teoría poscolonial en los Estados Unidos, los estudios culturales buscaron religar las prácticas teóricas a la intervención política en favor de los excluidos, y funcionaron, desde este punto de vista, como un “posmodernismo de izquierdas” en América Latina (Castro-Gómez, 2000: s/n).

El pensamiento literario en América Latina también hizo eco del debate sobre posmodernidad y posmodernismo. Durante la década de los años noventa, académicos como Hugo Achúgar, Mabel Moraña, Julio Ramos, Graciela Montaldo y Beatriz González –siguiendo las tesis que el uruguayo Ángel Rama planteó en su libro *La ciudad letrada* de 1984– trabajaron sobre la idea según la cual la crítica literaria debía concebirse como parte integral de una crítica de la sociedad más amplia, puesto que “las prácticas literarias (o letradas) han funcionado en Latinoamérica como ‘tecnologías de poder’ vinculadas a la configuración de una sociedad disciplinaria”. En esta línea de

trabajo abierta por Rama es muy notable la influencia de Foucault, Derrida y Spivak (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Otra forma de apropiarse del pensamiento posmoderno para repensar la identidad cultural latinoamericana tuvo lugar tanto en Argentina como en Brasil. En el primer país, autores como Noé Jitrik, Josefina Ludmer y Carlos Altamirano se abocaron a una “deconstrucción de los cánones tradicionales de la crítica literaria” e impulsaron una reinterpretación de autores tenidos como “alienados” de su circunstancia latinoamericana como Domingo F. Sarmiento. Esta revisión de los cánones de la “estética moderna” que apuntó a una redefinición de lo nacional y de la “identidad nacional” produjo acaloradas discusiones dentro de Brasil, entre personajes como Antonio Cândido, Roberto Schwarz y Sergio Paulo Rouanet (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Tras la valoración de la epistemología posmoderna por las ciencias sociales y la literatura latinoamericanas, la filosofía “reaccionó tardíamente”. Compartieron una impresión positiva que se distanciaba de la identificación del posmodernismo con una ideología conservadora al menos la brasileña Marilena Chauí y el argentino Roberto Follari. Para éste, quién ha dedicado considerable atención al problema modernidad/posmodernidad en América Latina (1990, 1993, 2005), el debate referido “no sólo es pertinente sino también necesari[o]”, pues a través del mismo “se busca dar cuenta de la forma en que nuestros países fueron afectados por la crisis de la modernidad en el contexto de una sociedad mundializada. El problema no consiste en saber si la posmodernidad le concierne o no a los países de América Latina, sino en determinar de qué manera les concierne” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Una intervención sumamente interesante fue la del cubano Paul Ravelo, quien propuso la idea de caminar hacia un “socialismo posmoderno” con la finalidad de revitalizar “el proyecto marxista de la revolución cubana”. La sensibilidad posmoderna, de acuerdo a este autor, es útil para buscar “la deconstrucción de unos códigos ético-políticos anclados en el proyecto tecnocratizante de la modernidad, cuya institucionalización en la isla cerró los espacios para la emergencia de lo plural y lo diferente. Se trata, pues, de reanimar el socialismo mediante la incorporación de una serie de códigos vitales reprimidos por la modernidad” (Castro-Gómez, 2000: s/n).

Como parte de un clima en el cual algunas premisas del pensamiento posmoderno postestructuralista –la crítica al sujeto universal, único o soberano, a los metarelatos, a los esquemas dicotómicos fundamentalistas, a la neutralidad o inocencia de las ciencias– fueron adquiriendo mayor aceptación, en años recientes ha saltado a escena una perspectiva que ya parece formar parte de una nueva “tradición latinoamericana”; se trata del llamado pensamiento poscolonial o decolonial/descolonial, cuya creciente relevancia de ningún modo se limita a la región latinoamericana.

Es precisamente como parte del esfuerzo por superar los esquemas de interpretación dicotómicos o duales y esencialistas que la posmodernidad se entrecruza íntimamente en Latinoamérica con la poscolonialidad, “iniciada” por Edward Said y los pensadores indios de los *Subaltern Studies*, según lo expone Santiago Castro-Gómez en su texto *Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos* (Toro y Toro, 1999: 79-100).

En el caso de la poscolonialidad el prefijo no refiere solamente a las experiencias coloniales posteriores al hallazgo y conquista de América –como la ocupación británica de India–, sino que alude precisamente al intento teórico de ir más allá de las categorías binarias opresor/oprimido, centro/periferia, popular/imperial, auténtico/ajeno, y pensar fuera de ellas, renunciando al recurso idílico de postular lo *auténticamente latinoamericano* como exento de algún modo de las dinámicas de dominación y explotación que se suponen endémicas de occidente.

Como ya se indicaba, las “pautas centrales” del pensamiento y las teorías poscoloniales fueron sembradas por el palestino Edward Said, “quien en su libro *Orientalism* (1978) inició una genealogía de los saberes europeos sobre el “otro”, mostrando los vínculos entre ciencias humanas e imperialismo. Este camino fue seguido rápidamente por académicos indios (G. Spivak, H. Bhabha, R. Guha), surafricanos (B. Parry), árabes (A. Aijaz) y latinoamericanos (W. Mignolo)” (Castro-Gómez, 2000a: s/n).

Según lo expuesto por Castro-Gómez, la crítica de los “subalternistas” como Ranajit Guha y Gayatri Spivak se dirigía contra “el recurso a una supuesta ‘exterioridad moral’ frente al Occidente conllevaba una retórica cristiana de la victimización, en la que las masas, por el simple hecho de ser oprimidas, aparecían dotadas de una supe-

rioridad moral frente al colonizador”. Dicha crítica se alineaba también en contra de entender y narrar “el proceso independentista indio” como “la realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal, es decir, utilizando las mismas figuras discursivas que sirvieron para legitimar al colonialismo europeo en ultramar” (Toro y Toro, 1999: 82-83). Puede pensarse que en América Latina ese esfuerzo por “pensar lo identitario latinoamericano sin apelación a originariedades de ninguna especie” (Follari, 2005: 74) forma parte de un programa teórico en el que el pensamiento posmoderno radicalizado –pues profundiza algunas críticas que los postestructuralistas europeos no atendieron– deviene poscolonial.<sup>17</sup>

Es precisamente la mirada de los académicos provenientes de las regiones colonizadas del mundo desde las academias de los centros de producción intelectual lo que despliega la razón poscolonial. De acuerdo a Castro-Gómez:

El acceso a las cátedras universitarias de inmigrantes provenientes de América Latina o de las antiguas colonias del imperio británico, así como las discusiones de los noventa en torno al posmodernismo, la deconstrucción, los estudios culturales y la teoría feminista, contribuyeron a la institucionalización académica del poscolonialismo. Característica central de estas teorías es su enfoque posbinarista y posromántico de las relaciones coloniales. A diferencia de las narrativas anticolonialistas de los años sesenta, que establecían oposiciones binarias entre los colonizadores y los colonizados, reservando a estos últimos un lugar de “exterioridad” moral, cultural, e incluso metafísica respecto a sus dominadores, los teóricos poscoloniales entienden el colonialismo como una relación de fuerzas en donde no caben exterioridades de ningún tipo (2000a, s/n).

La cuestión posmoderna tuvo, como se verá detalladamente en el capítulo tres, una particular aventura en Colombia, como parte de la trayectoria filosófica del llamado Grupo de Bogotá. Este grupo de profesores de la Universidad de Santo Tomás (USTA) –en el cual se encontraban Jaime Rubio Angulo, Germán Marquínez, Luis José González, Daniel Herrera, Roberto Salazar Ramos, Eudoro Rodríguez, Gloria Reyes, Joaquín Zabalza, Saúl Barato, Teresa Houghton, Juan José Sanz, Carlos Flórez y Cayetano Páez– emprendieron, a partir de mediados de la década de 1970, una reflexión en torno al pensamiento latinoamericano en general, y colombiano en particular, en discusión con algunas perspectivas por entonces en boga como la filosofía y la teo-

---

<sup>17</sup> “En este contexto puede decirse que la ‘cuestión poscolonial’ se suma al debate sobre la posmodernidad en América Latina, iniciado ya desde mediados de la década de los ochenta, cuya resonancia no ha sido nada despreciable en Europa y en Estados Unidos” (Castro-Gómez, 2011: 152).

logía de la liberación, el marxismo, la metafísica del español Xavier Zubiri, la hermenéutica de Paul Ricoeur y la genealogía de Michel Foucault (Sánchez: 2009, 52). En torno a la pregunta por la posibilidad de una verdad en y de América Latina, y alineados con la filosofía de la liberación, estos profesores entraron en diálogo con las ideas de otros pensadores que compartían la misma preocupación desde otros lugares de la región, como Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Arturo Roig y Enrique Dussel, entre otros (Castro-Gómez, 2000: s/n).

La lectura específica de la obra de Michel Foucault por parte de Salazar Ramos pondría en crisis el plan del grupo: delinear no “tanto si nuestra [de los latinoamericanos] razón era ‘lógica’”, sino “indagar por cuál era la lógica de nuestra razón” (Sánchez, 2009: 53), o, en palabras de Daniel Herrera, “descubrir la ‘teleología inmanente’ de nuestro mundo circundante”, y “explicitar las ‘formas invariables’ que dan sentido a los modos de ser que nos identifican como hombres latinos” a través del horizonte de pensamiento abierto por la posmodernidad (Castro-Gómez, 1996: 10).

La realización del programa inicial del grupo nunca se llevó a cabo del todo, puesto que el estudio del pensamiento de Foucault por parte de Salazar Ramos le hizo ver que la meta –es decir, delinear la lógica de la razón latinoamericana– estaba reñida con el camino elegido –o sea, la filosofía posmoderna. Así, para Salazar Ramos “la idea de rescatar las estructuras profundas de una racionalidad auténticamente latinoamericana, tal como aparecía en el proyecto de Herrera, se transformó [...] en una reflexión de carácter arqueológico. Se trataba ahora de mostrar cuáles son las prácticas discursivas y los dispositivos disciplinarios sobre los que se han construido una serie de discursos filosóficos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano” (Castro-Gómez, 1996: 11-12).

## **II. El signo político de la posmodernidad**

Como se ha visto, el debate sobre la posmodernidad en América Latina adquirió considerable fuerza hacia finales de la década de 1980, en un ambiente político e ideológico muy tenso y polarizado. Las reacciones de los intelectuales de la región fueron diversas, convergiendo en dicho debate “desde los más entusiastas defensores del capitalismo y el ‘final de las utopías’, pasando por los espíritus moderados, que veían allí la

posibilidad de revitalizar la comprensión crítica de los viejos problemas, hasta los detractores más acérrimos, que no dudaban en calificar ‘lo posmoderno’ como una nueva maniobra de penetración imperialista” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 5).

Es importante resaltar, en sintonía con el balance emprendido por autores como Carlos Rincón (Toro, 2006: 93-127), John Beverley y José Oviedo (1995), y Santiago Castro-Gómez (2011), que en América Latina ha predominado un gran recelo hacia el posmodernismo, al cual se le resiste sobre todo desde tradiciones de pensamiento de izquierda cercanas al marxismo. Esta situación ha generado un debate muy acalorado y polémico, puesto que mientras que el discurso posmoderno en Latinoamérica ha sido principalmente reivindicado desde posiciones anti o al menos posmarxistas –que hay que decirlo, no son necesariamente conservadoras–, entre los sectores de la izquierda tradicional ha predominado un “antiposmodernismo visceral” (Beverley, Aronna y Oviedo, 1995: 1-2). Esto ha provocado, en parte, que el debate sobre la posmodernidad en América Latina se encuentre, según la afortunada expresión de Carlos Rincón, “hiperideologizado” y “dicotomizado”. De acuerdo a este autor, en América Latina el principal “adversario” de la propuesta posmoderna ha sido el “marxismo académico”, perspectiva desde la cual se sigue “tabuizando su abordaje” (Toro, 2006: 94, 95).

Durante los últimos años esta perspectiva predominantemente negativa del pensamiento posmoderno ha ido cediendo espacio a una valoración positiva y una entusiasta recuperación de algunas críticas posmodernas. Desde los estudios culturales, algunos feminismos, el pluralismo cultural y las teorías pos/decoloniales, por mencionar algunas perspectivas, la condición posmoderna del saber –la crítica a los metarelatos, al sujeto ilustrado-único, a la universalidad y la pureza de la razón– ha sido retomada para pensar en claves distintas a las modernas los problemas de América Latina, intentando enarbolar en algunos casos nuevos proyectos epistémico-políticos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Santos, 2008).

El mexicano Samuel Arriarán, discípulo de Adolfo Sánchez Vázquez, es uno de los autores quienes han notado esta reciente actitud o relectura de la posmodernidad entre los académicos latinoamericanos, quienes se alejan cada vez más de la identificación casi automática de lo posmoderno con lo conservador o neoliberal. Sin embargo, de acuerdo al autor referido esta revaloración del posmodernismo no está exenta de

cuestionamientos, pues se ha llevado a cabo de un modo acrítico que no distingue su “aspecto conservador” de aquel otro “progresista”. En sus propias palabras: “Es curioso que en los últimos años [han ido] surgiendo poco a poco reflexiones entre universitarios e intelectuales en torno a las posibilidades de un posmodernismo de izquierda. Aunque esto ya es un paso saludable, hay que hacer notar que todavía no se ven críticas a su aspecto conservador” (Arriarán, 1997: 16).<sup>18</sup>

Aunque sea cierto que la posmodernidad haya sido desestigmatizada y recuperada por algunos pensadores latinoamericanos, un aspecto de la discusión que no deja de ser curioso es que un pensamiento –el posmoderno– tenido como crítico, de izquierda o “progresista” desde otras partes del mundo, haya adquirido en América Latina –como veremos con detenimiento– una reputación de ser conservador, reaccionario y pro-capitalista. Mientras que según Michael Drolet, en el contexto estadounidense prevalece la idea de que el posmodernismo emergió “desde una política de izquierda”, puesto que “los intelectuales comúnmente asociados con él, como Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman, Michael Foucault, Fredric Jameson y Jean-François Lyotard, tenían todos sólidas credenciales izquierdistas” (2004: 4), para Samuel Arriarán algunos de esos mismos autores (Baudrillard, Lyotard, Vattimo), junto con otros, son los artífices de un *posmodernismo conservador* que “desde posiciones escépticas o nihilistas finalmente optan por conservar el capitalismo” (1997: 13).

También Pérez Zagorin comparte la idea de que en Estados Unidos “los autores posmodernistas suelen situarse políticamente a sí mismos en la izquierda y han tendido a apoyar en sus universidades los movimientos a favor de la incorporación a los planes curriculares de asignaturas o de programas completos, impartidos desde perspectivas feministas, étnicas, homosexuales y poscoloniales” (Ankersmith, 2009: 78), por lo que son considerados por el *establishment* universitario como duros críticos de la dinámica universitaria misma, por lo menos.

En el trabajo de Arriarán podemos encontrar una clara sistematización –aunque binaria– de lo que podríamos llamar el “signo político” de la posmodernidad. En la “Introducción” a su libro *Filosofía de la posmodernidad: crítica a la modernidad desde Améri-*

---

<sup>18</sup> Como las palabras de Arriarán lo dejan entender, la reciente recuperación de la posmodernidad en América Latina no lleva consigo la desaparición de las visiones negativas y pesimistas, que todavía perduran.

*ca Latina* (1997), el autor intenta elaborar una especie de taxonomía política de la acepción específicamente filosófica del posmodernismo desde una perspectiva claramente marxista, preocupada profundamente por la actualidad del proyecto socialista y por los matices conservadores y derrotistas de los posmodernos. A decir verdad, no se trata de una taxonomía sino de una clasificación sencillamente binaria: del lado derecho se encuentran los posmodernos que Arriarán califica de “conservadores”, y del bando izquierdo los posmodernos “progresistas”.

Antes de describir en qué consisten estas dos formas políticas de entender el posmodernismo filosófico y de enunciar a sus representantes, el autor aclara el motivo de su crítica al pensamiento posmoderno: desde el punto de vista de “los filósofos posmodernos”, la “crisis de la modernidad como proyecto de la Ilustración” es producto “del fracaso del modelo de racionalidad europea. Este fracaso equivale hoy, según ellos, al ‘fin del socialismo’ y de todo proyecto de emancipación social” (Arriarán, 1997: 11). Admite luego de dar este diagnóstico general de la condición posmoderna, que “en la medida en que no podemos echar en saco roto todo el conjunto de críticas filosóficas a la modernidad”, es posible rescatar algunos aspectos del posmodernismo para rearticular un programa de izquierda, al que denomina “micropolítico” (Arriarán, 1997: 14).

El posmodernismo conservador, que de acuerdo a Arriarán es el predominante, se caracteriza por atacar “la posibilidad de verdad científica y el terror impuesto como teoría”. Se trata de una “ideología de la poshistoria” que celebra “un proceso de pérdida de sentido que ha llevado a la destrucción de todas las historias, referencias y finalidades”. Sus representantes y cultivadores se declaran enemigos enteramente opuestos a la Ilustración. Entre éstos se encuentran autores como Daniel Bell, Jean Baudrillard, Richard Rorty, Hans Georg Gadamer, y los ex-marxistas Gianni Vattimo, Agnes Heller, Feren Fehér e incluso escritores como Octavio Paz y Mario Vargas Llosa, quienes al reivindicar posturas o perspectivas “desencantadas”, “escépticas”, “apocalípticas”, “pesimistas” y “nihilistas” renuncian a la posibilidad misma de cualquier proyecto transformador alternativo al capitalismo. En algunos casos –los de Paz, Vargas Llosa, Heller y Fehér– esta actitud de capitulación viene acompañada de una apología entusiasta del mercado libre y la empresa privada (Arriarán, 1997: 13-14).

El autor referido identifica, del otro lado del espectro político, un “posmodernismo progresista” que está relacionado con “los esfuerzos de un programa micropolítico de nueva izquierda des-centrada”. Arriarán considera este posmodernismo como una “radicalización de la modernidad”, como “una especie de pluralismo democrático, una nueva forma posracionalista de totalización y un movimiento de superación de la razón y del sujeto”, cuya finalidad es “construir una sociedad heterogénea a partir de una crítica de la razón instrumental” y no de la razón en general. Esta perspectiva aparece como una “tercera vía” entre los seguidores y los detractores de la Ilustración, pues abreva parcialmente tanto del pensamiento ilustrado como de la crítica posmoderna. Se trata, además, de un esfuerzo por hacer dialogar al posmodernismo con el marxismo, de cuya validez y utilidad no se duda: “Para desarrollar esta tercera vía, se abre la posibilidad de replantear el pensamiento de algunos filósofos como Jacques Derrida en un sentido no conservador. Esto significa que puede abrirse un diálogo fructífero entre marxismo y posmodernismo”. Dicho posmodernismo abandona también las “concepciones teleológicas, productivistas y eurocéntricas de la modernidad”. Arriarán llama a los autores aquí ubicados “posmodernistas de izquierda”, y en un par de notas al pie indica algunos nombres: Néstor García Canclini, Roger Bartra, Norbert Lechner, José Nun, pero también Fredric Jameson, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Arriarán, 1997: 14-15).

Mediante este esquema el mexicano expresa, por una parte, esa reciente actitud filosófica de ver diferentes clases de posmodernismo sin reducirlo a una ideología conservadora. Por otra, y al mismo tiempo, ratifica muchas de las críticas y juicios que emparentan al posmodernismo con una actitud derrotista que, más que pensar en el futuro, se entrega acríticamente al presente estado de las cosas.<sup>19</sup> Según Arriarán la crítica al racionalismo no es un programa injustificado en sí mismo, pero además esa crítica no implica necesariamente una actitud antimoderna: “no estamos sólo ante un

---

<sup>19</sup> Esta actitud, si bien sospecha aún de las relaciones entre posmodernismo y la ausencia de crítica socio-histórica, da cuenta ya de un proceso de *desdemonización* de lo posmoderno. Si se compara la percepción de Habermas, para quien “los posmodernos –en general– al acentuar el aspecto relativo de las culturas, niegan la posibilidad de tener razones para fundar una práctica política con pretensiones justas, racionales y universales”, con el juicio de Arriarán –“resulta muy difícil asegurar que todo posmodernismo sea negativo. Es evidente que el posmodernismo ya no es aquella corriente homogénea claramente identificada con los neoconservadores”–, es posible percibir una diferencia considerable en la valoración del pensamiento posmoderno (Arriarán, 1997: 17-18).

bloque monolítico de filosofía antimodernista (el posmodernismo), ya que la desconfianza actual ante la razón resulta justificada en tanto reacción generalizada frente al desmesurado objetivismo y positivismo. De ahí que el rechazo al universalismo abstracto se mezclara con una crítica a planteamientos totalizantes equivalentes a posiciones totalitarias” (Arriarán, 1997: 15). En última instancia, el valor de la crítica posmoderna reside en su espíritu antipositivista y su reivindicación de la hermenéutica:

Frente al positivismo exacerbado (que incluso pasó al marxismo en forma de cientificismo), se trata de rescatar el componente hermenéutico, interpretativo, conjetural que tiene todo trabajo teórico. Esto es precisamente lo que nos permitiría la posibilidad de encontrar una dialéctica o síntesis entre universalismo y relativismo, entre modernismo y posmodernismo. Más que alinearse en una de estas posiciones, lo que resulta necesario actualmente en América Latina es un equilibrio entre ambas (Arriarán, 1997: 15-16).<sup>20</sup>

A pesar de que el esquema de Arriarán aporta claves importantes e interesantes al tema en cuestión, puede criticarse la dicotomización del debate sobre la posmodernidad en América Latina, lo que podría conducirnos, en un descuido, a un recinto moderno: el esquema binario de explicación, que en su peor forma terminaría reduciendo la cuestión a una lucha entre los “buenos”, persecutores del socialismo o del cambio social, y los “malos”, conservadores del capitalismo y el libre mercado.

¿Qué perspectiva tomar cuando algunos de los autores que Arriarán considera conservadores son tomados, desde la perspectiva de Castro-Gómez, como autores cercanos a un “nietzscheanismo de izquierda” (GESCO, 2012: 218)? Agrupar de este modo a los diferentes pensadores posmodernos subordina –en un esquema por lo demás demasiado simplista– lo epistemológico a lo político: importa más la presencia o falta de una propuesta transformadora de lo social que los argumentos filosóficos específicos que se propongan. La cuestión es difícil de resolver de este modo, todavía más cuando en un texto posterior, por ejemplo, Arriarán (2007) califica a García Canclini como un posmoderno conservador, cuando antes lo había tomado como progresista.

---

<sup>20</sup> El autor hace una interesante diferenciación, en la que no se profundizará, entre las teorías de la totalidad y las ideologías totalizantes que podría hacer ver el núcleo crítico de la condición posmoderna del pensamiento: “No se puede asegurar por ello, que los filósofos posmodernos asumen una actitud monolítica frente a las ‘teorías de la totalidad’ –como la teoría marxista– sino más bien frente a ‘ideologías totalizantes’ que pretendían explicaciones exhaustivas de la realidad. Este argumento que hace la necesaria diferencia entre ‘teorías de la totalidad’ e ‘ideologías totalizantes’, constituye a nuestro criterio, un buen punto de partida para situar correctamente la crítica a la teoría marxista” (Arriarán, 1997: 15).

Pero el criterio definitivo para rechazar el esquema de conservadores contra progresistas propuesto por Arriarán se encuentra en que muchos de los argumentos centrales de uno y otro bando son muy similares, si no idénticos. La crítica posmoderna a los metarrelatos, a los fundamentos, al ser como sustancia, al sujeto ilustrado, a los discursos únicos, a los esquemas dicotómicos (dominado/dominador) y su insistencia en la relativización de los valores y los puntos de vista, son argumentos empleados por autores de ambos lados del esquema de Arriarán. Por poner un ejemplo: la crítica al sujeto ilustrado, autónomo y capaz de acceder por sí mismo al “fundamento” de la realidad, ha sido aprovechada por el pluriculturalismo y las teorías poscoloniales para mostrar la validez de toda expresión cultural y la inexistencia de una cultura “verdadera” o “universal”, pero también ha devenido en la apasionada denuncia de la “muerte del sujeto” que inmoviliza y clausura la agencia social. De un modo parecido, la pérdida de un sentido auténtico o verdadero de la realidad que deriva de la crisis de los fundamentos metafísicos puede concebirse como una feliz irrupción de la diversidad en una modernidad unitaria, pero puede también asumirse como una relativización extrema que invalida todo criterio ético o normativo para criticar la historia y pensar el futuro. Por lo tanto es necesario un análisis más minucioso y centrado en el problema epistemológico para poder valorar adecuadamente las diferentes propuestas posmodernas, y para evitar al mismo tiempo una dicotomización política –entre posmodernos prosocialistas o de izquierda y posmodernos procapitalistas o de derecha– de la cuestión tratada.

Aunque, como se ha visto, a diferencia de lo que sucedió en otras regiones, en América Latina ha tenido –como lo sigue teniendo– un peso considerable la valoración negativa de la posmodernidad/posmodernismo sobre la positiva<sup>21</sup>, y a pesar de que aquí se propone una revaloración de lo posmoderno, no parece adecuado rechazar la idea de una *posmodernidad conservadora* o *acrítica* como falsa, mal intencionada o total-

---

<sup>21</sup> Cabe hacer una aclaración. El debate sobre la posmodernidad o posmodernismo en América Latina ha sido protagonizado no sólo por intelectuales de la región. Varios pensadores estadounidenses, españoles y alemanes –principal pero no únicamente– se han sumado a dicha discusión. Tomando en cuenta todo lo vertido, desde todas las latitudes, sobre la posmodernidad latinoamericana, es difícil afirmar que predomine una visión negativa del fenómeno. La idea que aquí sostenemos es que esa visión ha predominado desde *dentro* de la región, es decir, entre sus pensadores oriundos.

mente equivocada. Hacerlo sería, además, desoír los aportes posmodernos en contra del discurso centrado, de los significados únicos y de los criterios universales.

Al transitar la crítica abierta por el posmodernismo, desde el cual se propone el descentramiento, la fragmentación de lo único y se celebran la hermenéutica y la multiplicidad de perspectivas, sería una contradicción defender la afirmación según la cual la posmodernidad conservadora es una falsedad derivada de malas interpretaciones de lo *verdaderamente* posmoderno. Sin embargo, aclararemos en los apartados IV, V y VI que desde nuestra perspectiva epistemológica el posmodernismo postestructuralista está lejos de ser una ideología conservadora que inmoviliza a los actores sociales y que, en realidad, diversifica la posibilidad del pensamiento crítico.

### **III. Hijos de los indios, hijos de los barcos: la hibridez como identidad**

El problema de la identidad para la intelectualidad latinoamericana no es de ninguna manera reductible al debate sobre la posmodernidad, que a diferencia de la pregunta por nuestro ser es bastante reciente. Una respuesta conocida al dilema de la identidad de los latinoamericanos o de América Latina es aquella que nos presenta como una entidad, casi siempre homogénea, radicalmente distinta de la cultura Occidental o europea.

De acuerdo a los planteamientos desarrollados por Castro-Gómez en el capítulo cuarto “América Latina, más allá de la filosofía de la historia de su libro *Crítica a la razón latinoamericana*” (2011: 94-120), la llamada “filosofía latinoamericana” o “latinoamericanismo” –se refiere a la adopción del circunstancialismo de Ortega y Gasset por pensadores latinoamericanos como Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao– tenía como finalidad “mostrar que lo que ha hecho del hombre latinoamericano un ser diferente del europeo es la peculiaridad de su circunstancia histórica y, por tanto, de las respuestas creativas que a nivel del pensamiento se han dado a los desafíos de esa circunstancia”. En palabras de José Luis Gómez-Martínez la diferenciación de la filosofía latinoamericana –liberadora y salvadora de la circunstancia por definición– frente a la filosofía europea –opresora o incapaz de dar cuenta de la auténtica universalidad del pensamiento– es el “proyecto fundamental de la filosofía latinoamericana” (Castro-Gómez, 2011: 102-103).

Aunque Castro-Gómez analiza principalmente el pensamiento de Zea y de Roig, el recurso a una identidad latinoamericana no occidental no se limita ni a esos pensadores ni a esa época –a partir de los años cuarenta, cuando la pregunta filosófica por “lo nuestro” adquirió inmensa relevancia. La pregunta por “lo propio” de América Latina y la profunda importancia, casi existencial, de responderla es un dilema que todavía aparece en textos del siglo XXI, si bien quizás no con la recurrencia en que lo hacía durante la segunda mitad del siglo XX. En un texto publicado en 2006, *Pensar América Latina: historia, identidad y posmodernidad* de Pedro Rodríguez, puede leerse lo siguiente en una de las primeras páginas: “A nuestro modo de ver –y es ese el objeto de este trabajo- América Latina está obligada hoy más que nunca a construir un pensamiento propio, verse a sí mismo con sus propios ojos” (2006: 10). En otro texto, referido antes y publicado en 2007, Samuel Arriarán escribe lo siguiente:

Al igual que la filosofía africana contemporánea, la filosofía latinoamericana, al no ser occidental, europea, puede basarse perfectamente en la oralidad y en la sabiduría de los ancestros, además de que puede complementar (no oponer) el mito con el logos. [...] En América Latina la situación resulta más compleja, ya que se nos ha acostumbrado a ubicarnos dentro de Occidente, lo cual impide la percepción de la especificidad y la necesidad de una reflexión propia” (2007: 14).

Ya en su libro de 1997, *Filosofía de la posmodernidad: crítica a la modernidad desde América Latina*, el mismo autor se preguntaba hacia el final de su obra por las *Posibilidades de una modernidad no occidental* para la región, cuestión que parece presuponer una exterioridad de ésta respecto de la llamada cultura occidental o europea.

Esta idea, que supone muchas veces una “pureza originaria del continente”, no se restringe al campo filosófico: “El discurso de ‘lo propio’ y de ‘lo latinoamericano’ o de la ‘especificidad de Latinoamérica’ como resultado de su condición de ex-colonias, del sincretismo cultural, de las diversas etnias, de su subdesarrollo económico y social, etc., es una respuesta a la hegemonía y un lugar común en muchas publicaciones hasta nuestros días” (Toro y Toro, 1999: 35-36).

Ese postulado de la América Latina no occidental comúnmente se hace acompañar de un profundo juicio moral que identifica a Occidente con el capitalismo, la dominación y con las tendencias prácticas y epistemológicas más opresivas de la histo-

ria,<sup>22</sup> rasgos negativos que pasan a ser así exteriores o exógenos a una supuesta *autenticidad* latinoamericana. De acuerdo a Santiago Castro-Gómez, una parte considerable e influyente de la intelectualidad de la región ha reproducido esta idea, que siguiendo el trabajo de Fernando Ainsa (1992) denomina “utopía americana” y que se caracteriza por reivindicar “la noción de *alteridad*, es decir, la concepción de América” como “un mundo totalmente diferente y convertido, por ello, en el depositario de todas las esperanzas de perfección que no habrían podido ser cumplidas en Europa”:

Por desgracia, este discurso fundacional de la “utopía americana”, que se caracteriza por su pretensión *integral* y *totalizante*, ha sido reproducido desde entonces por una gran parte de nuestra intelectualidad como la utopía social por excelencia: América Latina entendida como el “otro absoluto” de la racionalidad europea, como el continente de la gran síntesis, como la reserva espiritual de la humanidad, como el futuro de la Iglesia cristiana, como la tierra del misterio, la magia y la poesía (Castro-Gómez, 2011: 41-42).

De este apego a la “utopía americana” provienen precisamente tanto el rechazo total de la posmodernidad así como su calificación de ideología extranjera y alienante que “desarma las conciencias” (Roig, 2002: 69) y proclama el mantenimiento del *statu quo*. Siguiendo a Castro-Gómez, gran parte de los autores que ven con recelos al posmodernismo “coinciden en señalar que un debate latinoamericano sobre la posmodernidad, u obedece a un interés extranjerizante por parte de élites alienadas que buscan estar ‘a la moda’ de la discusión internacional, o es la expresión ideológica del ‘capitalismo tardío’ en su actual fase de expansión planetaria”<sup>23</sup> (2011: 24), argumentos me-

---

<sup>22</sup> Como lo indica atinadamente Castro-Gómez, uno de los reparos que pueden hacerse a la crítica a la modernidad que emprende Enrique Dussel en su *Filosofía de la liberación* de 1977 (2011) es que se presenta la modernidad europea como “una versión totalizante, que no reconoce el despliegue de racionalidades alternativas a la puramente instrumental y colonial” (2011: 38). Como puede verse, esta reducción de la razón occidental a lo instrumental ofrece un marco propicio para el binomio filosofía latinoamericana/filosofía liberadora en oposición a la filosofía europea/filosofía opresora, marco desde el cual es muy fácil percibir el posmodernismo como un discurso no sólo ajeno a América Latina sino también opresor. Es necesario aclarar, sin embargo, que en obras más recientes Dussel ha reelaborado la perspectiva latinoamericanista de su filosofía (GESCO, 2012: 218). Para revisar, por ejemplo, una compilación de pensamiento anticolonial europeo, ver Merle y Mesa, 1972.

<sup>23</sup> “En los dos casos, la crítica se basa en un mismo supuesto: el desnivel económico-social que se observa entre las sociedades del norte, donde reina el hiperconsumo de bienes, y las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pobreza y la violencia, haría imposible o sospechosa una transferencia de los contenidos teórico-críticos de la discusión. Sin embargo, la pensadora chilena Nelly Richard ha señalado que este argumento se mantiene dentro de un esquema típicamente marxista que subordina los procesos culturales a los desarrollos económico-sociales” (Castro-Gómez, 2011: 24).

dian­te los cuales las crí­ti­cas del pen­sa­mien­to pos­mo­der­no que­dan rechaza­das o estig­ma­ti­za­das en blo­que.

Como ya se puede entrever, aquellos otros que miran con buenos ojos al posmodernismo no com­parten la idea de que la esencia de América Latina sea radical­mente no occidental, por lo que tienen muchos menos problemas para concebir una *posmodernidad latinoamericana* e incorporan entusiastamente algunos postulados del posmodernismo a su pensamiento. En palabras de Alfonso de Toro, dichos intelectuales –a diferencia de los detractores de la posmodernidad– reivindican “aquello que Borges formulaba hace ya decenios, que una gran parte de la cultura latinoamericana es parte indivisible de la cultura occidental” (Toro, 1997: 25).

Desde la perspectiva de Nelly Richard un factor que puede explicar la marcada “reticencia” de la “intelectualidad latinoamericana” al debate sobre la posmodernidad en América Latina “es el trauma de la marca colonizadora, que hace que muchos de ellos miren con desconfianza todo lo que viene de ‘afuera’ y crea una línea divisoria entre lo propio y lo ajeno, entre lo extranjero y lo nacional” (Castro-Gómez, 2011: 25). Parece ser que, siguiendo nuevamente a Alfonso de Toro, el cambio de actitud –del rechazo a la aceptación– hacia el posmodernismo por parte de los latinoamericanos ocurre cuando éstos se deciden a

habitar la cultura [...] sin tomar una actitud periférica marginalizante que consiste en repetir o simplemente en rechazar “lo que no sea puramente latinoamericano” considerando todo el pensamiento externo a Latinoamérica como eurocentrista o hegemónico, como una nueva estrategia de dominación del centro frente a las periferias, un complot entre el capitalismo globalizante e intelectuales del centro; una actitud que se dio particularmente frente al estructuralismo y a la semiótica y que se estaba dando y se da frente a la postmodernidad... (Toro y Toro, 1999, 45-46).

Compartimos con el filósofo argentino Arturo Andrés Roig la idea de que “lo único que nos hace originales” es la realidad.<sup>24</sup> Pero nos parece que ya es tiempo de reconocer que, después de más de trescientos años de ocupación europea de la Améri-

---

<sup>24</sup> El contexto en el que Roig escribe esto es en su planteamiento de una “moral latinoamericana de la emergencia” como una tradición moral propia de la región que se caracteriza por la búsqueda de la emancipación y la lucha en contra de la opresión. Esta “moral de la emergencia” no emana del “saber universitario, el que se ha caracterizado más por la repetición e imitación del saber europeo, que por lo creativo, sino en aquellos intelectuales nuestros, universitarios o no, en los que la originalidad no fue expresamente buscada, sino que fue fruto del encuentro con *lo único que nos hace originales, la realidad*” (Roig, 2002: 56, las cursivas son nuestras).

ca latina y alrededor de 200 años de convivencia ininterrumpida –y radicalizada con los recientes procesos de globalización– con el resto del mundo, esa realidad nuestra está formada innegable, aunque no únicamente, por la llamada tradición o cultura occidental. La cultura latinoamericana no pertenece enteramente a Europa-Occidente como tampoco a una auténtica –aunque igualmente mítica que la occidental– cultura indígena-originaria.

En la línea de trabajo que Arriarán traza en su libro *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?* (2007) se puede encontrar lo paradójico que es plantear un pensamiento latinoamericano no occidental. Una vez que ha manifestado la importancia de indagar por una reflexión filosófica propia de la región, enseguida anuncia que su primer capítulo aborda el pensamiento de un filósofo español, Eugenio Trías. Justifica inmediatamente ese inconsecuente proceder: “Obviamente, somos conscientes de que no se trata de un filósofo latinoamericano. Pero, ¿por qué la filosofía tiene que definirse sólo en función de fronteras nacionales? Y, cuando se habla de filosofía latinoamericana, ¿no es mejor hablar de filosofía hispanoamericana?” La contradicción entre identificar la filosofía latinoamericana como no-occidental y reconocer líneas adelante que es imposible hacer un proyecto filosófico si no es partiendo de la tradición occidental es evidente: “No se trataría entonces de abandonar o de negar la filosofía tradicional (aunque sea de carácter ontológico-metafísico). Si esta manera de filosofar todavía puede dar frutos no hay motivo para abandonarla y empezar de cero. Un proyecto filosófico no surge de la nada. Forzosamente tiene que partir de la tradición occidental” (2007: 14-15).

Reconoce nuestro autor, quizás en contra de su voluntad, la formulación de Borges. Si América Latina forma parte de la cultura occidental, como lo hace de hecho, esto invita a expandir la noción “autoctonista” de “lo nuestro”. Si habremos de poner un nombre a la cultura de la región latinoamericana, ese será el de “cultura híbrida”<sup>25</sup>, noción que a fin de cuenta nos invita a pensar en una multiplicidad de cultu-

---

<sup>25</sup> Néstor García Canclini define la hibridación como una “interacción entre cultura de masas, cultura popular y ‘alta cultura’ con vista a una recomposición de lo social cotidiano y repara en una dinámica en donde se articulan lo local y lo cosmopolita, atravesados por el dualismo entre la inercia tradicional y los anhelos colectivos hacia una vida moderna.” Lo híbrido, lejos de las identidades esencialistas o binarias, “supone varias trazas, varias identidades, lo híbrido, *per se*, no existe. Éste es solamente describible a través de identidades como puntos de referencias” (Toro y Toro, 1999: 55-56).

ras –o modos de habitar la cultura– latinoamericanas por encima de una macro-identidad exclusiva de los habitantes de la América Latina.

La noción de hibridez cultural ha sido objeto de diversas críticas y ha protagonizado polémicos debates. Uno de los argumentos en su contra es su incapacidad de dar cuenta de la especificidad, más bien, del equilibrio del mestizaje –hasta dónde penetra lo indígena en una cultura nacional frente a las formas culturales occidentales– y la ciega celebración de la mezcla cultural que deriva de aquella incapacidad. En palabras de Samuel Arriarán, la debilidad del concepto de hibridez propuesto por García Canclini es que agrupa toda mezcla cultural, tanto las “positivas” como las “negativas”, bajo la misma palabra: “El problema es que este concepto carece de la noción de límite, por lo cual deriva en una propuesta de celebración y apología de toda mezcla cultural (como si la modernidad únicamente produjera beneficios al diluir las identidades particulares)” (2007: 16). Reconoce, sin embargo, algunas virtudes del concepto: “El principal argumento de García Canclini [...] es que no se puede seguir pensando en categorías que se reducen a esquemas de interpretación dualista (opresor/oprimido; centro/periferia, etcétera), que impiden pensar los fragmentos” (2007: 31).

La crítica de Arriarán al concepto de hibridez cultural –cuyo uso no se reduce de ningún modo a los estudios culturales que ha realizado García Canclini– no parece suficiente para desechar la propuesta, antes enunciada, de entender las culturas latinoamericanas como híbridas. Y es que la utilidad del concepto no recae en su capacidad de mostrar los límites entre las matrices culturales que componen las mezclas, sino precisamente en su ambigüedad que sugiere la diversidad cultural dentro de Latinoamérica, en contra de nociones esencialistas y unitarias de “lo nuestro” o lo auténticamente latinoamericano. En realidad, el concepto es puesto en circulación precisamente para criticar la visión esencialista de la macro-identidad latinoamericana, no para juzgar qué mezcla es positiva y cuál negativa. ¿Desde dónde, además, a partir de qué criterios puede establecerse que una cultura o una expresión cultural mestiza es positiva o negativa? ¿Es necesariamente más positiva si contiene más *porcentaje* de cultura originaria, o viceversa?

Al parecer, el mismo Arriarán vio en otro lugar la utilidad de pensar las culturas latinoamericanas dentro de la modernidad en términos de hibridez: “El problema no se

reduce entonces a conservar y rescatar tradiciones supuestamente inmutables. Pero tampoco a integrarse absolutamente al proceso modernizador” (1997: 199). En rigor, sólo un trabajo etnográfico que avance caso por caso podría darnos una visión mucho más específica de cada cultura latinoamericana, de cada grupo, de cada ciudad o aldea. Pero no se falta a la verdad si se les llama híbridas a las culturas latinoamericanas en general.

#### **IV. Los lugares comunes del antiposmodernismo latinoamericanista**

En *Crítica de la razón latinoamericana*, el colombiano Santiago Castro-Gómez emprende una revaloración del pensamiento posmoderno –y de algunas de las perspectivas latinoamericanas que han abrevado de dicho pensamiento, como los estudios culturales y las teorías poscoloniales– para reformular las problemáticas que históricamente han acuciado a los pensadores latinoamericanos. Sin embargo, se trata de hacerlo sin recurrir al recurso romántico que postula a América Latina como una entidad exterior o de alguna manera ajena a los procesos de modernización que acontecen a lo largo y ancho del mundo. Uno de los objetivos centrales del autor es describir el *latinoamericanismo* como una serie de discursos que postulaban a Latinoamérica, o al ser latinoamericano, como el reverso positivo de la modernidad capitalista e instrumental, y criticar esos discursos a partir de la filosofía posmoderna, en especial la *genealogía* de Michel Foucault (1996, 2011).

A lo largo del primer capítulo de su libro, “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”, Castro-Gómez nos muestra diversos ejemplos de la reacción antiposmoderna entre pensadores de la región, los cuales –considera– es necesario afrontar para ser capaces de vislumbrar el potencial crítico de la episteme posmoderna para, definitivamente, ingresar en ella. Hacer un rápido recorrido por estas críticas al pensamiento posmoderno es útil tanto para conocer cuáles argumentos han sido los causantes de tanto malestar en la izquierda –casi siempre marxista– latinoamericana, como para explicar, en contraste, los contenidos mismos del pensamiento posmoderno. Este ejercicio tiene la finalidad de mostrar, al final del capítulo, que la epistemología posmoderna no necesariamente abraza el irracionalismo ni renuncia a los proyectos de transformación o cambio social.

Conviene recordar algo que señalamos al principio del capítulo: la crítica latinoamericana a la posmodernidad no se limita a su acepción epistemológica, e insiste muchas veces en su sentido histórico o epocal. En algunos casos, el de las críticas más duras, se trata de una interpretación que relaciona el sentido histórico con el epistemológico. Cabe tener en cuenta también que algunos de los autores con quienes simpatizan los latinoamericanos críticos de la posmodernidad, como Frederic Jameson y Jürgen Habermas, ya habían expresado una visión considerablemente negativa de la posmodernidad en ambos sentidos (histórico/cultural en Jameson,<sup>26</sup> filosófico en Habermas).

El primer autor que llama la atención de Castro-Gómez es el mexicano Gabriel Vargas Lozano, quien comparte con Jameson la idea de que la posmodernidad consiste en la “lógica cultural del capitalismo tardío”. La profundización de la dinámica capitalista en cada vez más rasgos de las sociedades, que puede percibirse en “la popularización de la cultura de masas, la desregulación del trabajo y la creciente informatización de la vida cotidiana”, hacen que el sistema social requiera nuevas formas ideológicas de cohesión e integración para “compensar los desajustes provenientes de las nuevas tendencias en el mundo del trabajo y de las concepciones de la vida individual y colectiva” (Castro-Gómez, 2011: 19). Con la finalidad de mantener el equilibrio en la sociedad del capitalismo avanzado o tardío, el sistema social debe tirar por la borda “su propio pasado”, debe invalidar y relegar al olvido “los ideales emancipatorios propios de la modernidad” para “anunciar el advenimiento de una época posmoderna, en donde la realidad se transforma en imágenes y el tiempo se convierte en la repetición de un eterno presente”. En pocas palabras, para Vargas Lozano la posmodernidad, como sistema de ideas, no sería otra cosa que una “legitimación ideológica del siste-

---

<sup>26</sup> Es comprensible que a partir de los terribles y catastróficos términos con los cuales Jameson caracterizó la “cultura posmoderna”, muchos pensadores latinoamericanos quienes se identificaron con él y lo siguieron en sus ideas, rechazaran casi por principio cualquier propuesta referida como “posmoderna”. Como se ve en el siguiente fragmento, Jameson conceptualiza la posmodernidad de un modo muy distinto al que nosotros lo hemos hecho y deja ver la relevancia de distinguir entre una noción epocal y una noción epistemológica de la posmodernidad: “que toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror” (Jameson, 1991: 18-19).

ma” capitalista tardío, en su forma informática-tecnológica, entregada completamente al consumismo (Castro-Gómez, 2011: 20).

En una interpretación muy similar a la anterior, e igualmente con Jameson, el renombrado marxista Adolfo Sánchez Vázquez lee la posmodernidad como la ideología de la “tercera fase de expansión del capitalismo”. Lo que caracteriza esta fase histórica es que la lógica o el *ethos* capitalista rebasa las barreras que antes lo limitaban e inunda todos los ámbitos de lo social, incluso “la naturaleza, el arte y el inconsciente colectivo”. Al totalizar sus áreas de influencia, el sistema capitalista tardío requiere de una “ideología” para mitigar el malestar que esta expansión pudiera producir. La crítica posmoderna a los fundamentos, de acuerdo a Sánchez, le vendría al sistema como anillo al dedo: sin fundamento “se arruina todo intento de legitimar moralmente un proyecto de transformación social” (Castro-Gómez, 2011: 20). La posmodernidad se tiene así como *antimodernidad*, como una renuncia a los ideales transformadores de la modernidad y a la acción social:

Al negar el potencial emancipatorio de la modernidad, la posmodernidad descalifica la acción política y desplaza la atención hacia el ámbito contemplativo de lo estético. Además, mediante el anuncio de la “muerte del sujeto” y del “fin de la historia”, los filósofos posmodernos liberan al artista de la responsabilidad por la protesta, que le había otorgado la estética moderna. Así mismo, la reivindicación de lo fragmentario y de lo ecléctico elimina cualquier tipo de resistencia y sume al hombre en una espera resignada del fin (Castro-Gómez, 2011: 20).

Franz Hinkelammert, economista y filósofo de la liberación de origen alemán cuya producción se ha realizado predominantemente desde Chile y Costa Rica, enuncia una de las críticas más negativas del posmodernismo. Para él, la poderosa influencia de Nietzsche en los pensadores posmodernos no es una casualidad, pues lo que subyace al planteamiento posmoderno es un “peligroso regreso a las fuentes mismas del nazismo” que pretende “corroer los cimientos mismos de la racionalidad”. Así como Nietzsche celebraba la muerte de Dios, los posmodernos anuncian y aplauden la muerte del metarelato o “gran relato de la ética universal”. E, imitando una vez más al filósofo alemán, los posmodernos se alinean con los fuertes: “la posmodernidad se pone del lado de los ricos y de los poderosos al socavar los fundamentos de una ética universal de los derechos humanos basada en la razón”, y en un gesto claramente conservador, el posmodernismo se alía con “las tendencias neoliberales contemporáneas,

orientadas hacia la expulsión del universalismo ético del ámbito de la economía” (Castro-Gómez, 2011: 20). En última instancia, el antirracionalismo posmoderno funciona como una defensa del estado actual de las cosas, dominado por el mercado: “La batalla posmoderna por erradicar la racionalidad es, a los ojos de Hinkelammert, un mecanismo para eliminar definitivamente a los enemigos del ‘sistema’: ninguna utopía más, ninguna teoría capaz de pensar la realidad como un todo, ninguna ética universal” (Castro-Gómez, 2011: 21).

Otro pensador mexicano, Mario Magallón, también insiste en la íntima relación entre posmodernidad y neoliberalismo. De acuerdo con él, neoliberalismo y posmodernidad forman un duplo movido por las más reprochables intenciones, pues se trata de “una forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las élites de poder”. En términos claramente apocalípticos Magallón continúa diciendo que la posmodernidad constituye una especie de clausura de los valores críticos de la modernidad, una supresión absoluta de ella (Castro-Gómez, 2011: 21).

La crítica del marxista cubano Pablo Guadarrama se dirige predominantemente a la acepción epocal de la posmodernidad. En una interpretación clásica del marxismo –y bastante cuestionable por su matriz teleológica–, el autor defiende, ante la crítica posmoderna al sentido único de la historia, dos conceptos que son absolutamente imprescindibles, a su juicio, para la historia de América Latina: “el progreso social y el sentido lineal de la historia” (Castro-Gómez, 2011: 21). Desechar estos conceptos nos dejaría incapacitados para entender el desarrollo socioeconómico y cultural de las sociedades latinoamericanas, pues nos cegaría ante el hecho de que existen “momentos ascensionales en la historia de la humanidad” que hacen transitar a las sociedades de “estadios sociales menos avanzados” (como el feudalismo) a estadios más desarrollados (como el capitalismo). América Latina no puede entrar en una época posmoderna sin realizar en su seno las virtudes de la modernización: “mientras no terminen de arreglar sus cuentas con la modernidad, esto es, mientras no tengan una experiencia plena del capitalismo y extirpen las relaciones feudales de producción, resulta inoficioso e inútil pensar en una vivencia posmoderna de los países latinoamericanos”.

“El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto”, escribe Guadarrama, “ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito lati-

noamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores. Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos posmodernos” (Castro-Gómez, 2011: 22).

Al final del recorrido por algunas de las más sobresalientes críticas latinoamericanas a la posmodernidad Castro-Gómez se ocupa del caso del argentino Arturo Andrés Roig, quien ve en ésta un atentado en contra de la vocación liberadora, matinal o transformadora de la filosofía latinoamericana. Debido a que las diversas críticas que el colombiano enuncia sobre el pensamiento de Roig a lo largo de su libro dieron lugar a una respuesta de éste último, y por tanto a un debate muy interesante, el caso de Roig será tratado en el apartado que sigue. No obstante, es útil sintetizar lo dicho mediante las palabras de Fernando Hernández:

Tal y como las menciona Castro-Gómez las objeciones al discurso postmoderno articuladas desde América Latina pueden resumirse así: 1) El discurso postmoderno es una consecuencia del Capitalismo Tardío y funge como una ideología de legitimación que responde a los intereses del capitalismo informatizado y consumista (Vargas Lozano), 2) La crítica postmoderna acaba con los ideales emancipatorios de la Modernidad, lo cual sería catastrófico para nuestro continente puesto que en nuestra región se necesita reafirmar la emancipación y la acción política (Sánchez Vázquez), 3) La posmodernidad es un momento de la tradición anarquista y abolicionista que desemboca en una afirmación de los países ricos gracias a una recepción del pensamiento de Nietzsche negadora de una ética universalista de los derechos humanos (Hinkelammert), 4) La posmodernidad no es posible en América Latina porque ni siquiera hemos entrado a la Modernidad plenamente (Guadarrama), 5) La posmodernidad nos pide que renunciemos a la sospecha y a la crítica moderna en un momento en que se necesita la denuncia y la acción política (Roig) (2009: 21).

Vale la pena fijarse también en el apartado en el que Castro-Gómez describe los “clichés” o lugares comunes a los cuales suelen acotarse las críticas a la condición posmoderna. El autor identifica cuatro clichés: 1) el fin de la modernidad, 2) el fin de la historia, 3) la muerte del sujeto y 4) la muerte de las utopías. La importancia de desmitificar dichos clichés reside para Castro-Gómez en que muchos de los argumentos adelantados por pensadores como Vattimo, Lyotard, Derrida, Foucault y Deleuze, entre otros, son absolutamente indispensables para romper con la episteme moderna y hacer andar el conocimiento por nuevas vías, que también pueden ser críticas. Sin embargo, es necesario problematizar la idea de “cliché”. Castro-Gómez, en su interés por

dejar atrás la episteme moderna, presenta una noción específicamente epistemológica del cliché:

Cuando hablo de “cliché”, no me refiero simplemente a un malentendido. No estoy diciendo que los filósofos latinoamericanistas hayan “interpretado mal” las propuestas posmodernas. Pues la interpretación ocurre solo cuando los conceptos comparten una misma imagen del pensamiento. Pero cuando se trata de conceptos que habitan en otra forma de ser de los discursos, conceptos que están en el afuera, entonces la reacción no puede ser de interpretación sino de caricaturización. Los conceptos con los que trabajan filósofos como Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard y Vattimo, etc., emergen como fruto de una ruptura con el orden moderno del saber y, por tanto, no pueden sino aparecer como algo “impensado” por aquellos filósofos que se mueven todavía en aquel orden. El cliché, entonces, es la forma de respuesta del latinoamericanismo frente a aquello que ha desbordado los límites que demarcan la episteme de la modernidad (2011: 31-32).

Aunque la perspectiva que se toma aquí de la posmodernidad es, como la de Castro-Gómez, epistemológica, es importante aclarar algunas cuestiones aunque resulten un tanto redundantes –pues ya las hemos planteado. No queremos decir que estos rótulos –fin de la Modernidad, de la historia, muerte del sujeto y de las utopías– con los que se ha identificado la posmodernidad sean sencillamente falaces, *desviaciones* de lo verdaderamente posmoderno. Como vimos en el primer capítulo, la posmodernidad se ha concebido de hecho como una nueva etapa histórica o como fin de la modernidad (Toynbee, Olson) y señalar dicha lectura como falsa o equivocada sería un contrasentido desde nuestra perspectiva, pues lo posmoderno no es unívoco y, por tanto, puede ser entendido de diversas maneras. Lo que sí queremos dejar claro, siguiendo a Castro-Gómez, es que *desde nuestra noción epistemológica de lo posmoderno* no se está propugnando por ninguno de los clichés señalados, por lo que es importante revisar estos malentendidos entre posmodernos y sus críticos.

### *Fin de la modernidad*

La idea del fin de la modernidad representa, como ya puede suponerse, una concepción de tránsito epocal. Dicho fin puede tenerse, por un lado, como lo hace Hinkelammert, por renuncia a los beneficios inconclusos de la modernización en América Latina. Por otro lado, en la línea de pensamiento de Sánchez Vázquez, el fin de la modernidad implicaría dejar atrás los ideales liberadores modernos del pensamiento ilus-

trado y del marxismo, principalmente. Sin embargo, la idea de fin de la modernidad no aparece en el pensamiento posmoderno postestructuralista con un significado epocal.

La propuesta de alguien como Gianni Vattimo –una de cuyas obras lleva precisamente el título de *Fin de la modernidad* (1997)–, quien probablemente popularizó el término a través de su trabajo, dista mucho de ser una lectura de lo posmoderno como rebasamiento epocal o temporal de la modernidad. En palabras de Adolfo Vázquez “la posmodernidad no es una época que se halle después de la modernidad como etapa de la historia. El ‘post’ de la posmodernidad, a juicio de Gianni Vattimo, es ‘espacial’ antes que ‘temporal’. Esto quiere decir que estamos sobre la modernidad” (Vázquez, 2011: 64), en una especie de momento crítico de la modernidad sobre sí misma; un ejercicio de radicalización del discurso científico moderno. A partir de sus lecturas de Nietzsche y Heidegger, Vattimo “entiende la postmodernidad como una ‘transmodernidad’ y no como una ‘anti-modernidad’ (Toro, 1997: 16).

De acuerdo a Alonso de Toro tampoco Derrida piensa en lo posmoderno como el inicio de una nueva época, sino como “un cambio de actitud intelectual”, una especie de revolución epistemológica. Para Lyotard la postmodernidad tampoco es el fin de la modernidad, sino su reescritura, pues “se trata de repensar, reelaborar los paradigmas y cánones anteriores”. En cierto sentido es posible decir que la modernidad “va preñada de la postmodernidad” (Toro, 1997: 14-15).

Tiene sentido hablar del fin de la modernidad no como clausura de una época, sino como la crisis de un modo teleológico de leer el devenir histórico. “El fin de la modernidad no es un fin de la historia, sino de cierta concepción basada en la creencia del progreso y del sentido lineal del tiempo” (Arriarán, 1997: 136). Lo que se reivindica no es la “muerte” del devenir histórico, sino “la muerte anunciada de la idea de progreso” (Vázquez, 2011: 65) en sus diversas formas. En realidad, esta clausura del sentido unívoco y ascendente de la historia permite finalmente tener una idea verdaderamente abierta, contingente y autorreferencial –en tanto se abandona todo fundamento que sugiera un curso histórico *natural* que alcanzar– del devenir de la historia humana.

Para Castro-Gómez, la conciencia de la multiplicidad dentro de la modernidad no se reduce al pensamiento posmoderno, pues

ya desde finales del siglo XIX se empezó a tomar conciencia del carácter esencialmente antagónico y escindido de la modernidad. Hegel, Marx, Bergson, Dilthey, Husserl, Lukács, Ortega y Gasset en Europa; los escritores modernistas en América Latina: todos ellos se dieron cuenta de que la modernidad genera el despliegue de *múltiples racionalidades*, pero aferrados todavía a la imagen moderna del pensamiento, buscaron por distintos caminos recuperar para siempre la unidad perdida y “reconciliar” todas esas racionalidades en un solo proyecto común (2011: 33).

Es hasta la emergencia y generalización de la condición posmoderna del saber que se puede configurar una profunda crítica a la modernidad –que no se desdibuja absolutamente de la tradición moderna que le antecede–, a su lenguaje predominantemente teleológico y su frecuente referencia a algún metarrelato. En contra de la idea de “La Historia” (con mayúsculas) y en favor de la multiplicidad,

los filósofos posmodernos nos enseñan que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como “metarrelato” legitimador de la praxis política y que nos urge ensayar otro tipo de legitimación ideológica. Es, entonces, a la pérdida de credibilidad en este tipo de relatos a la que se refiere la expresión ‘el fin de la modernidad’ y no a la cancelación de la modernidad como edad histórica. Lo que se busca no es despedir el proyecto moderno sino proseguirlo en base a *otro tipo de legitimación narrativa* proveniente también de la modernidad. La posmodernidad no implica un abandono de los ideales emancipatorios de la modernidad, como lo afirman Hinkelammert y Sánchez Vázquez, sino el rechazo del lenguaje totalizante y esencialista en que esos ideales habían sido articulados (Castro-Gómez, 1996: 33).

Se rechaza, además, el “intento de fundamentar esos ideales en una supuesta ‘naturaleza humana’ que habría sido ‘alienada’ por la racionalidad moderna” (Castro-Gómez, 2011: 33). Como lo explica Ernesto Laclau, “lo que se discute no es la validez de los contenidos emancipatorios de la modernidad, sino de el [sic] *status ontológico* de sus discursos. De lo que se trataría, entonces, es de despojar al lenguaje ilustrado de su lastre fundamentalista, para reubicarlo en un nuevo contexto discursivo” (Castro-Gómez, 1996: 33), un contexto decididamente posmetafísico.

### *Fin de la historia*

El segundo cliché señalado por Castro-Gómez se relaciona íntimamente con el anterior, y hace pensar casi inmediatamente en la interpretación de la historia por parte de Francis Fukuyama en su obra *El fin de la historia y el último hombre* (1992). Esta “variante” de la tesis del fin de la historia es sumamente conocida y se le toma con una regula-

ridad<sup>27</sup> que sólo podemos tener por inusual, puesto que el argumento del politólogo estadounidense, a partir de Hegel, no se desmarca de una lectura teleológica de la historia.

Según Fukuyama la historia ha terminado, se ha detenido, puesto que la ideología del libre mercado ha probado ser más auténtica que cualquier otra –algo que concluye del triunfo del capitalismo frente al socialismo– y ha probado satisfacer como ninguna otra la necesidad de reconocimiento de los seres humanos. Ha terminado la “evolución ideológica de la humanidad” y esto ha acontecido porque “hemos llegado ‘al agotamiento de las alternativas sistémicas’, es decir, no hay ya salida fuera del proyecto de sociedad capitalista liberal” (Roig, 1993: 132). La historia finaliza pues con la consolidación de “una cultura global del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado. El autor se apoya en Hegel [...] para afirmar que la necesidad psicológica del reconocimiento constituye el sentido y el motor de la historia. [...] Para Fukuyama la historia ha llegado a su fin, porque el anhelo de ser reconocidos se satisface con el consumo masivo que garantiza la economía de mercado” (Castro-Gómez, 2011: 34).

Existe también otra versión de la tesis del fin de la historia, poco conocida en América Latina y representada por el alemán Arnold Gehlen. De acuerdo a él habríamos entrado a una “poshistoria” debido a “la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas, cuyo alto grado de sofisticación material ha paralizado la creación de nuevos impulsos y valores. La historia humana [habría] ‘finalizado’ en razón a que lo único que avanza es la maquinaria tecnológica que garantiza perpetua satisfacción a unas masas incapacitadas para crear algo nuevo” (Castro-Gómez, 2011: 34).

De acuerdo a Castro-Gómez la expresión “fin de la historia” realmente “tiene poco que ver con la posmodernidad” (Castro-Gómez, 2011: 34), como si la relación entre el tema posmoderno y el fin de la historia fuese una tergiversación total de, probablemente, el cliché anterior. Sin embargo, la expresión dicha no es totalmente ajena al pensamiento filosófico posmoderno. Vattimo la emplea con un significado prácticamente idéntico al de *fin de la modernidad*: como crítica al sentido unitario de la histo-

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, en Roig (1993: 131-137; 2001: 150) y Rodríguez (2006: 11).

ria y a la idea de la historia como despliegue de una especie de naturaleza humana. Para el italiano, “la posmodernidad se caracteriza por señalar el fin de la historia. No en el sentido de una catástrofe atómica, ni en un sentido cronológico. Se trata más bien de fin de la historia como proceso unitario. En este sentido habría que hablar de post-historicidad o de una post-historia”. Se añan a esto las críticas a “la idea de realización progresiva de una humanidad auténtica” y la idea de que la historia, tenida como progreso, se halla “ordenada a un fin”, casi siempre de “salvación” (Berciano, 1998: 99).

Así las cosas, la idea de fin de la historia prácticamente es análoga a la de fin de la modernidad. Como en ésta, tampoco se trata de una clausura del devenir histórico. Todo lo contrario: se trata de la crisis de la idea de una Historia universal hacia donde se dirigen, irremediamente y sin su conocimiento, todos los pueblos humanos. Castro-Gómez lo pone en términos sumamente claros:

el fin de la historia señala la crisis de aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad” [...] Nietzsche, Ortega y Foucault pusieron de relieve la *historicidad radical* del hombre, lo cual significa que lo que hemos devenido solo se entiende en virtud de la contingencia de nuestras prácticas históricas, sin recurrir a criterios metafísicos de ningún tipo. “El hombre no tiene naturaleza sino historia”, solía decir Ortega. Y la consecuencia inmediata de esta afirmación, como lo muestra Foucault, es que no es posible pensar la historia en términos de continuidades, de regularidades y de procesos ascendentes. La historia no es el “despliegue” de una esencia originaria (la naturaleza humana), sino el resultado de una multiplicidad de *prácticas interpretativas y valorativas* que luchan entre sí (2011: 36).

### *Muerte del sujeto*

Este tópico se distancia del problema epocal y temporal. La resistencia ante la crítica posmoderna postestructuralista del sujeto –que difícilmente puede tenerse como aniquilación suya– hace referencia más bien a la preocupación sobre la agencia transformadora de los sujetos sociales, el compromiso de los intelectuales y la responsabilidad de los artistas para con su circunstancia. La muerte del sujeto se toma, en este sentido, como la feliz declaración de la imposibilidad de transformar las condiciones sociales de existencia, como neutralización de todo esfuerzo por criticar y transformar lo existente. Como ya hemos visto, este lugar común forma parte de la lectura, inaugurada por Ha-

bermas, de lo posmoderno como una sensibilidad conservadora; en últimas, como una posición política de derecha.

El mayor problema respecto de este asunto es que cuando se habla de la tan temida muerte del sujeto, no siempre es claro a qué autores o a qué argumentos en específico se está haciendo referencia, con lo que dicha idea parece una generalización muy vaga de la crítica posmoderna al sujeto ilustrado, autónomo y centrado. Para el renombrado francés Michel Foucault, a quien suele atribuírsele –junto a Baudrillard y Vattimo– tal asesinato, no se trata de diluir a todo sujeto, pues cuando escribe en *Las palabras y las cosas*, que “el hombre es una invención reciente que está a punto de borrarse como un rostro de arena en los límites del mar” no está hablando del “sujeto empírico”, sino del “discurso que postula al Hombre como sede y origen del lenguaje y el sentido, tal como lo expresaron las nascentes ciencias humanas desde finales del siglo XVII”. Así, al sujeto que los posmodernos planean “matar” no es a todo sujeto, sino al sujeto del humanismo, que es pensado como capaz de liberarse “de todas las determinaciones ajenas a su control gracias al conocimiento que tiene o puede tener de sí mismo” (Castro-Gómez, 2011: 36).

Con esta crítica del sujeto ilustrado del humanismo no estaríamos entrando en el “irracionalismo anarquista que tanto temen algunos filósofos latinoamericanistas”, debido a que “la crítica posmoderna no busca aniquilar al sujeto sino *descentralizarlo*”.

Si el sujeto ilustrado, bien en la forma solipsista del *cogito* cartesiano, o en la forma marxista del “sujeto colectivo”, operaba como el fundamento del poder cognitivo, político y moral, ahora se trata de abrir campo a una pluralidad de sujetos que no reclaman ya fundamentalidad alguna, sino *participación* en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que nos disponemos a vivir en el siglo XXI. [...] Desembarazarnos, pues, del humanismo no significa dejar el camino libre a la irracionalidad anarquista, sino favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo (Castro-Gómez, 2011: 37).

El sujeto posmoderno no se encuentra neutralizado ni muerto, sino “debilitado”. Pero –como veremos detenidamente en las consideraciones finales– esa condición no le viene de la incapacidad de pensar la realidad o de ejercer la crítica del estado actual de las cosas, sino de la imposibilidad de reclamar para sí una perspectiva universal, absoluta, desde la cual volverse *la medida de todas las cosas*. Lo que se pierde, como efecto de lo

anterior, es la posición privilegiada de cualquier sujeto. Ni el “pueblo”, ni el pobre, ni la clase proletaria, pero tampoco el sujeto europeo ni el colonizador pueden ver la realidad, ni hablar de ella, desde la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005a; 2005b: 63). Se reconoce así la contingencia de los sujetos, por lo demás siempre diversos, y la radical historicidad de todo pensamiento.

### *El final de las utopías*

En consonancia con la muerte del sujeto, la preocupación aquí es también sobre el cambio social y la construcción de futuros mejores, se juzguen ya como libertarios, menos violentos o con mayor producción y distribución de la riqueza. Se trata de un punto sumamente sensible para el pensamiento filosófico latinoamericanista, cuya vocación se entiende tradicionalmente como un esfuerzo crítico y con intenciones transformadoras, dadas las condiciones sociales –subdesarrollo, colonialismo y colonialidad, pobreza, desempleo– de nuestra región. Como ya puede suponerse, este lugar común también nos conduce a la conclusión de que el posmodernismo es un pensamiento inherentemente conservador.

Siguiendo a Castro-Gómez, el pensamiento posmoderno pretendería clausurar cierta acepción *totalizante* o *totalizadora* de la utopía, pero no la posibilidad misma de elaborar nuevos y mejores futuros:

Casi todas las “utopías de futuro” que se elaboraron entre los siglos XVI y XIX concibieron la sociedad ideal como aquella en donde reinaría la unidad y la armonía, donde no existirían ya más las luchas de clases y donde la comunicación entre las personas sería transparente y no mediada por relaciones de poder. La felicidad en esta sociedad futura sería vivida como *ausencia absoluta de diferendos*. La armonía y la homogeneidad serían características de una comunidad en donde ya no habría lugar para el politeísmo de los valores (2011: 41).

Pero si, como muestra Lyotard tras Wittgenstein, “los juegos del lenguaje están estructurados de tal forma que a partir de ellos resulta imposible pensar una comunidad humana en donde no exista el conflicto y, por tanto, la injusticia”, la utopía difícilmente puede tenerse como síntesis de las diferencias sociales en pos de la unidad y la armonía.

La dificultad se acentúa cuando reconocemos que “no existe ningún metacriterio lingüístico que nos permita saber cuáles interconexiones [lingüísticas] *debemos* reali-

zar”, puesto que en ausencia de dicho metacriterio o fundamento “la elección de una o varias posibilidades se hace siempre a costa de otras”. Lo que tenemos en consecuencia es que el conflicto es “inevitable entre diversos juegos de lenguaje, o lo que es lo mismo, entre diferentes *formas de vida*. El heteromorfismo de los juegos de lenguaje significa que el disenso, la inconmensurabilidad, la disonancia y la paradoja no se pueden eliminar de la vida social, a menos que se recurra a un metalenguaje político: la violencia fascista”, lo cual anula, siguiendo aún a Lyotard, el vínculo social y la comunicación misma (Castro-Gómez, 2011: 40-41; Lyotard, 1998: 86).

Para Castro-Gómez, habría que renunciar al *utopismo*, es decir, a la postulación de la utopía como el establecimiento de un orden social uniforme y estructurado por una lógica o pauta cultural única.

El problema del utopismo no es tanto que ofrezca falsas soluciones a nuestros problemas sociales, cuanto su incapacidad de aceptar que la vida no se deja encauzar por nuestros esquemas racionales y morales. Por eso, al *utopismo* tendremos que oponer el *perspectivismo*. Y esto significa: en lugar de imaginar el futuro desde valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la transparencia y la reconciliación, imaginarlo ahora como la confluencia negociada entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción. Por no estar ligado a pretensiones mesiánicas y racionalistas, el perspectivismo podría servir como una excelente legitimación narrativa para políticas de tinte democrático. El abandono del utopismo no significa, entonces, dejar de imaginar el futuro desde una perspectiva emancipatoria, como afirma Arturo Roig, sino evitar suplantarlo por la multiplicidad de puntos de vista por una visión homogénea y normativa. Atreverse a imaginar el futuro continúa siendo un estatuto regulador de cambio y de lucha por el cambio, pero [...] sólo podemos entender ese cambio bajo el paradigma de la diferencia y la heterogeneidad (2011: 43).

Así pues, el pensamiento posmoderno no clausura de ningún modo la lucha por nuevos futuros. En realidad, al criticar el sentido unívoco de la historia y el privilegio de algún sujeto en particular para leer el *telos* histórico, el resultado es la confluencia de una gran diversidad de actores y movimientos sociales que, a través de sus diversas luchas –ninguna más *auténtica* que otra– son capaces de definir la forma de lo social. Pero esa forma, como hemos visto, no puede ser única. Como lo han mostrado Laclau y Mouffe, “la política democrática no puede hacerse en nombre de una ‘desalienación’ que pretenda superar los antagonismos sociales, pues su objetivo no es ‘recuperar la esencia de lo humano’ sino construir formas de poder que permitan el disen-

so y la pluralidad de valores” (Castro-Gómez, 2011: 37). En vez de utopía, tal vez tendríamos que pensar en una especie de heterotopía.

## **V. Roig: la amenaza posmoderna a la liberación latinoamericana**

Como hemos dicho ya, podemos señalar al renombrado filósofo e historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig como uno de los más acérrimos críticos del pensamiento posmoderno desde una posición latinoamericanista. Aunque ninguna de sus obras aborda el tema en extenso, el argentino escribió páginas sintomáticas en contra de la posmodernidad y de las funestas consecuencias que ve en ella para la filosofía latinoamericana, un modo de pensar que Roig tiene como liberador o contestatario tradicionalmente (2002). Es sobre todo en dos de sus textos, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos” (1993) y “Posmodernismo, paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana” (2001) en los que nos centraremos para desarrollar y contestar las duras críticas planteadas por Roig.

Podemos adelantar que la preocupación central del autor, en términos generales, es que la posmodernidad sirve de *impasse*, como una especie de dique que contiene o neutraliza la posibilidad de pensar el mundo así como de transformarlo, desde una perspectiva abiertamente anticapitalista y en cierta medida marxista. Aunque ambas se encuentran evidentemente relacionadas –pues, si no puede pensarse el mundo, ¿cómo conocer los caminos para transformarlo?–, los juicios más severos de Roig están dirigidos ante ese carácter conservador, que desarma las conciencias e inmoviliza la acción social, que percibe en el pensamiento posmoderno.

Es bien sabido que el pensamiento de Roig hace énfasis, en contra de Hegel, en la “virtud matinal” de la filosofía latinoamericana, cuya labor no es emprender el vuelo cuando oscurece, sino anunciar la mañana y proyectar futuros menos opresores. En sus propias palabras, la filosofía latinoamericana está conformada por una “narrativa proyectiva”, es decir, que proyecta un futuro distinto a lo establecido: “De este modo surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad”. Por esta vocación performativa –con intenciones de realización– y no exclusivamente descriptiva, la “Filosofía

Latinoamericana no renuncia en su enunciado a una legalidad y por tanto a una responsabilidad” (1993: 114), es decir, al compromiso con un *deber ser*. Así pues, la filosofía latinoamericana es para Roig un pensamiento que “sospecha” de lo establecido en aras de criticarlo y, en últimas, de transformarlo.

Es precisamente aquí cuando sus planteamientos entran en conflicto con el pensamiento posmoderno: “este modo de filosofar [...] entra dentro de lo que se ha denominado ‘relato’ y cae, por eso mismo, bajo la condena del post-modernismo”. El punto de partida del autor se problematiza cuando constata que “también dentro de los posmodernos [sic] se ha hablado de una ‘filosofía de la mañana’ [Nietzsche], aceptable para ellos siempre que se le otorgue un ‘sentido débil’ [Vattimo], así como se ha afirmado el ‘envejecimiento’ de la ‘filosofía de la sospecha’” (Roig, 1993: 114-115).

En este talante, Roig comienza por analizar en la obra de Lyotard la noción de relato y, principalmente, la de “gran relato” o metarelato –de lo que ya hablamos en el primer capítulo. Como el argentino lo dice, un metarelato se entiende como un relato macro “que incluye todos los relatos posibles y en relación con un metasujeto que, a su vez, expresa a todos los sujetos posibles” (Roig, 1993: 116). Los dos metarelatos más importantes para la modernidad, identificados por Lyotard –y Roig lo sigue–, son el “relato especulativo” y el “relato de emancipación”. Mientras el primero se mueve en el juego del lenguaje verdadero/falso, el segundo se entiende a partir de los criterios de justo/injusto. El postestructuralista francés reconoce, empero, un tercer juego de lenguaje –el dominante debido a la radicalización de la lógica capitalista–, el de “eficiente/ineficiente” (Lyotard, 1989: 83-86).

Su argumento central es que dichos juegos o criterios son independientes los unos de los otros, y que ninguno es en fin de cuentas capaz de reunir o “totalizar” bajo sí mismo al resto a través de un privilegio *a priori*. En todo caso, el único modo de hacerlo es mediante la fuerza, la cual Lyotard –y esto se suele pasar por alto en su obra– atribuye al criterio de la eficiencia/ineficiencia. “Cada vez que la eficiencia, es decir, la consecución del efecto buscado, tiene por resorte un ‘Di o haz eso, si no no hablarás’, se entra en el terror, se destruye el vínculo social”, no se participa ya de los juegos del lenguaje (Lyotard, 1989: 86).

Lo que preocupa de lo anterior a Roig es la idea de que “el saber de la ciencia” sea “totalmente ajeno a toda prescriptividad”, que trabaje pues sin referencia a los valores de “justo/injusto” y que en última instancia se reduzca a “una especie de ‘acto de habla’ en función de su valor potencial de generar un aumento eficaz de la relación ‘ciencia/tecnología’” (Roig, 1993: 117). Esta preocupación se entiende a partir de que la prescripción (como deber ser) es fundamental para el filosofar matinal latinoamericano y, en ese mismo sentido, a que “la Filosofía Latinoamericana resulta ser una típica ‘narración’ que es a la vez ‘relato especulativo’ y ‘relato emancipatorio’” y que no recibe “su validación de una oferta en un mercado”. En síntesis, la crítica de Roig recae sobre la separación que ve en estos argumentos de Lyotard entre lo “objetivo” (el discurso científico) y lo “subjetivo” (el discurso normativo o prescriptivo),<sup>28</sup> que se encuentran íntimamente unidos en la filosofía latinoamericana, pues se trata de un saber “no despersonalizado” que involucra lo “testimonial” con lo filosófico (Roig, 1993: 18).

Otro reparo que levanta Roig ante Lyotard es la caracterización que éste hace del metarelato de emancipación, en el cual la “conflictividad social” es comprendida “como un sistema de oposiciones (proletariado/burguesía; mujer/varón; niño/adulto, etc.), sistema que, para el francés, “no corresponde a los ‘modos más vivos del pensar posmoderno’” (Roig, 1993: 116). Ante este esfuerzo anti-dicotómico, Roig reacciona negativamente, puesto que el filosofar latinoamericano se caracteriza principalmente por partir de la relación opresor/oprimido, desde donde “se entiende la conflictividad en su verdadero<sup>29</sup> lugar, aun cuando se reconozca su proyección en el universo discursivo [...] y la considera sobre el esquema dual que rechazan precisamente los filósofos que pregonan el fin de la modernidad” (Roig, 1993: 118). Así, frente al “discurso opresor” –pues renuncia a hablar de la conflictividad dual– posmoderno de Lyotard, Roig coloca a la filosofía latinoamericana, que “no pone caprichosamente como a-priori

---

<sup>28</sup> Separación que, entendida y aceptada así, dejaría a Lyotard como un positivista y de ningún modo como posmoderno.

<sup>29</sup> Este ejercicio de identificar el “verdadero” o auténtico lugar de la conflictividad social es un ejemplo del pensamiento moderno que criticamos aquí. ¿Cómo se señala el verdadero lugar del conflicto social, quién es capaz de hacer ese señalamiento? ¿Es más verdadera la lucha por mejores salarios que la demanda de derechos para la comunidad sexodiversa? ¿Es que el verdadero modo de entender el mundo es a través de esquemas dicotómicos?

aquella ‘conflictividad dual’, sino que la constata”, y que puede ejercer legítimamente su “misión” como relato especulativo y de emancipación.

Roig equipara la crítica posmoderna respecto de la metafísica y los valores universales, emprendida aquí por Nietzsche y Vattimo, con la noción hegeliana de que la filosofía es un saber crepuscular, incapaz de indagar sobre el deber ser, pues ambas perspectivas “bloquean” la construcción de un “juicio” o “discurso de futuro” –aun cuando esta perspectiva posmoderna se tenga a sí misma como matinal (Roig, 1993: 119-126). La idea de nihilismo y de debilidad reivindicadas por Vattimo, como parte de la crítica a la metafísica y a los “universales ideológicos” resulta para Roig una renuncia a la normatividad que la filosofía latinoamericana defiende.

Si la metafísica es violencia, es necesario evitarla, pero –cuestiona Roig– si “se acabaron todos los universales” y “todos los valores” no hay escape del conformismo presentista: “vivo una ‘mañana’, pero renunciando a cualquier enunciado respecto de mañana” (Roig, 1993: 126). Para el historiador de las ideas, lo que es equivocado en la perspectiva posmoderna es el punto de partida, pues “no es cierto que la metafísica sea violencia”. Y es precisamente la idea de que sí lo es, lo que produce el abandono posmoderno de los “andamiajes teóricos necesarios para la acción”, totalmente contrario a la actitud matinal y liberadora del filosofar latinoamericano (Roig, 1993: 127).

En contra nuevamente de Vattimo, Roig denuncia la declaración posmoderna de que la filosofía de la sospecha –representada por Nietzsche, Marx y Freud– ha envejecido, y por tanto, se encontraría clausurada la crítica del “sentido implícito” de cualquier texto o discurso. Pero, siguiendo al argentino, fue Foucault quien intentó refutar la intención “desenmascaradora” de la filosofía de la sospecha: “si la sospecha consiste en sacar una máscara mediante un aparato crítico, nada asegura que detrás de la máscara borrada, aparezca otra y así hasta el infinito” (Roig, 1993: 129). Esto nos quitaría la facultad, según Roig, de criticar “el recurso de ontologización sobre el que se apoya el discurso opresor”, puesto que no le “cabe la menor duda de que renunciar a la sospecha, significa renunciar a la denuncia”<sup>30</sup> (Roig, 1993: 131). Algo que es definitiva-

---

<sup>30</sup> En un ejercicio que no podemos dejar de calificar de impreciso y desafortunado, Roig critica la tesis del fin de la historia expuesta por Fukuyama, la cual toma por posmoderna y, una vez más, como enemiga del discurso de futuro. Aunque la lectura de Roig aporta algunos elementos interesantes para

mente inaceptable para la filosofía latinoamericana –tradición filosófica que Roig insiste en escribir con mayúsculas.

Esta constante relación entre posmodernismo y conservadurismo o inmovilización de la acción y cambio social que resalta de diversas maneras Arturo Roig queda prácticamente declarada en la insistencia en la metáfora “radical y agresiva” de la muerte: de la modernidad, de la historia, de la razón, de la metafísica, de la ideología, de la utopía y, particularmente, del sujeto. Nuestro autor sospecha profundamente de la convergencia entre la declaración posmoderna de todas estas muertes y el entresiglo-entremilenio: “Es curioso, además, que todas estas muertes nos hayan llegado con el fin de siglo y el fin del milenio, y no sería raro que algunas escondieran una relación con un no declarado milenarismo de corte apocalíptico” (Roig, 2001: 135). Esa actitud pone nuevamente en entredicho los propósitos críticos o liberadores de la Filosofía latinoamericana y la Historia de las Ideas: “Si dentro de ese obituario atendemos a una sola de las partidas de defunción y de entierro, la del sujeto, tal vez una de las ‘muertes’ de mayores consecuencias, no se nos escapará que la Filosofía latinoamericana y su particular historiografía, la Historia de las Ideas, que son ambas la filosofía y la historia de un sujeto, el sujeto latinoamericano, no podían escapar a esta general mortandad” (Roig, 2001: 135-136).

Es así que, a contrapelo de algunos argumentos que Castro-Gómez vierte en su *Crítica a la razón latinoamericana*, Roig arremete en contra de la crítica posmoderna del sujeto que, como hemos visto, no es sencillamente su aniquilación o asesinato. Reproduce aquí Roig la ecuación que iguala posmodernismo a neoliberalismo y sospecha de que más allá de las “buenas intenciones”, declaradas o no, de los pensadores que se ubican dentro de la “episteme posmoderna”, sus propuestas son “paralelas” (en el tiempo, se entiende) a las “formas más agresivas del neo-capitalismo y el neoliberalismo actuales” (2001: 139).

Para Roig, el gesto de radical novedad que ve en el pensamiento de Castro-Gómez es indudablemente paradójico, y en un esfuerzo por abandonar la episteme moderna –y con ella la filosofía de la historia y los metarrelatos– así como por superar

---

matizar la concepción que tenía Hegel sobre la historia, omitimos esta parte debido a que ya hemos comentado anteriormente (pp. 72-74) la cuestión del fin de la historia.

“modos de totalización y de homogeneización que borran las diferencias”, termina por elaborar una filosofía de la historia “de manera vergonzante” –al ser incapaz de mostrar la radical novedad o “discontinuidad” de la episteme posmoderna– y apela a recursos que son tan “totalizantes y homogeneizantes” como los que critica –al meter en el saco de la episteme moderna las heterogeneidades de los discursos modernos (2001: 141-142).

Desde una perspectiva ética preocupada por la antiuniversalidad posmoderna que insiste en la importancia de leer la historia a través de la dupla opresor/oprimido,<sup>31</sup> Roig critica a Castro-Gómez cuando éste acusa de haber ejercido “violencia epistémica” tanto sobre los pensadores críticos como sobre los conservadores y represores:

sucede que los escritores latinoamericanos de las décadas de los 60 y 70, entre ellos los teólogos y los filósofos de la liberación, “adictos” a universales e incapaces de “pequeños discursos”, no son distintos de quienes los persiguieron y los reprimieron. [...] Sujeto liberador y sujeto represor son las dos caras de una misma moneda, pues, ni unos ni otros escaparon al “campo epistemológico” [moderno] dentro del cual surgieron (Roig, 2001: 143).

A tal grado de que, para Castro-Gómez y de acuerdo a Roig, Calibán debía haber “callado prudentemente” o haber esperado la emergencia de la episteme posmoderna, en lugar de haber maldecido a su amo, Próspero, en su mismo lenguaje.

Como parte de esta reticencia posmoderna a leer la historia como un conflicto entre dominados y dominadores, Castro-Gómez procede a “invalidar” categorías como “ideología”, “alienación”, y a anular herramientas como la “Teoría crítica de las ideologías”, caracterizada ésta –“hipérbolicamente”, según Roig– como una “razón prometeica que pretende ser ‘capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las ‘alienaciones humanas’ o de poderse colocar, del mismo modo, ‘en la exterioridad’ de todas las alienaciones”. Por alguna razón que no nos parece clara en el texto de Roig, el argentino considera que a partir de estas críticas la “razón posmoderna” reproduce “la misma universalidad que pretende denunciar” (Roig, 2001: 144).

Roig piensa que aquí el colombiano se acerca peligrosamente al pensamiento de Baudrillard, quien “al borrar la diferencia entre apariencia y realidad”, quedándose así “en el mero nivel del ‘simulacro’”, nos sumerge en “el absurdo de reducir el sujeto [...]”

---

<sup>31</sup> “Y del mismo modo, proponérsenos que no hablemos de dominadores y dominados porque podemos caer en un ‘esquema dualista de interpretación’, no deja de ser otra propuesta inaceptable” (Roig, 2001: 146).

a una mera ilusión y a convertir nuestro propio juicio en ilusorio” (2001: 145). Y si, en contra de una filosofía de la historia “omnicomprensiva” habría, como sugiere Castro-Gómez, que buscar las “pequeñas historias” subsumidas u marginadas por los metarelatos, ¿cuáles son los verdaderos alcances y límites –cuestiona Roig– de las pequeñas historias?

Al parecer la propuesta de “pequeñas historias” apunta a “achicar” un sujeto, como es el que está por detrás de los colonialismos, imperialismos y otros ismos no menos repudiables. El mismo autor nos dice que la crítica posmoderna “no busca aniquilar el sujeto, sino descentralizarlo...”. ¿Qué alcance, sin embargo, tiene la propuesta? [...], ¿hacer la historia, por ejemplo, de la “desregulación laboral”, tema que es sin duda importante, será hacer una “pequeña historia”? [...] En fin, ¿qué son “pequeñas historias”?

El argentino continúa: ¿es una pequeña historia la de las mujeres, la de los “*Sin Tierra*”, la del Movimiento Zapatista de Liberación en México, de la esclavitud, del “colonialismo europeo”, de la abismal separación entre países ricos y pobres? (Roig, 2001: 151-153).

Roig termina su crítica de un modo radical, al acusar a los posmodernos de cómplices y agentes de los *dueños del mundo*: “¿A dónde vamos con todas estas renunciaciones? Indudablemente que los jefes del mundo que juegan tras la máscara de las multinacionales y cuyo objeto es alcanzar las formas más gigantescas de acumulación de capital, deben estar agradecidísimos de estos microhistoriadores” (Roig, 2001: 153). La siguiente pregunta resume el malestar de Roig en torno al posmodernismo: “¿vamos a aceptar esa ‘paralización de la conciencia ética’ y ese ‘desarme de las conciencias’ que acarrearán las ideologías de los neo-conservadores, de los neo-liberales y de los posmodernos?” (2002: 69).

Aunque, como hemos mostrado, las críticas de Roig en contra del pensamiento posmoderno encuentran diversos cauces, nos parece que su preocupación es principalmente la cancelación de formas de pensar que “aportan algo a la lucha efectiva por formas de vida más dignas” (Roig, 2001: 147). Sus puntualizaciones respecto de los metarrelatos, el saber matinal y la sospecha se dirigen precisamente hacia la defensa de la vocación normativa y liberadora de la filosofía latinoamericana, mientras que sus reparos ante las pequeñas historias y el empequeñecimiento del sujeto adquieren sentido en tanto se quiere mantener abierta la posibilidad de criticar lo establecido desde

algún lugar o a partir de algún criterio universal. Roig pretende pues salvarnos del derrotismo posmoderno y recordarnos, como si de su antítesis se tratara, de la vocación liberadora y salvacionista –al parecer intrínseca y transhistórica, a pesar de que se hable de “comienzos y recomienzos”– de la Filosofía Latinoamericana (siempre en mayúsculas).

Como ya lo señalara Nelly Richard, un punto generador de recelo respecto de la posmodernidad es juzgarla como la importación de algo que no nos es “propio” como latinoamericanos. Otro factor que ha provocado este fuerte rechazo hacia el discurso posmoderno entre los filósofos latinoamericanos –en este caso, Roig– es el apego de muchos de éstos a “los ideales heroicos de aquella generación que proclamó su fe latinoamericanista en la revolución y en el ‘hombre nuevo’”. Por esto se entiende que en lugar de “sacar provecho de la crítica posmoderna, resemantizándola a partir de un diagnóstico de la actualidad latinoamericana, buena parte de nuestros intelectuales haya optado por mirar esta crítica como una nueva ‘ideología imperialista’” (Castro-Gómez, 2011: 25). Cuando Roig escribe que la perspectiva de Castro-Gómez, es decir, la crítica de la razón latinoamericana, pareciera haber salido de Europa,<sup>32</sup> el argentino reproduce muchos de los lugares comunes que ya hemos analizado antes, y en especial los dos identificados por Richard.

En apretado resumen, las críticas de Roig pueden aglutinarse así:

[para Roig] la posmodernidad, además de ser un discurso alienado de nuestra realidad social, es también alienante, pues invalida los más excelentes logros del pensamiento y de la filosofía latinoamericanas. Proclamar el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico. Roig afirma que la modernidad no fue solamente violencia e irracionalidad, sino también apertura a la función crítica del pensamiento. La llamada “filosofía de la sospecha” (Nietzsche, Marx, Freud) nos enseñó que “detrás” de la lectura inmediata de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediada por la crítica. Y es justamente esta idea del “desenmascaramiento” la que ha dado sentido a la filosofía latinoamericana, interesada en mostrar los “mecanismos ideológicos del discurso opresor”. Renunciar a la sospecha, como pretenden los posmodernos, equivale a desistir de la denuncia y, con ello, caer en la trampa de un “discurso justificador”, proveniente de los grandes centros del poder mundial. Roig señala que este “discurso justificador”, interesado en ha-

---

<sup>32</sup> “Ni siquiera dentro de Europa, que es de donde pareciera salir el modelo sobre el que se medita acerca de la ‘razón latinoamericana’...” (Roig, 2001: 149).

cernos creer que quedamos en una especie de “orfandad epistemológica”, nos dice que todas las utopías han quedado definitivamente desacreditadas y que la historia ha llegado a su fin. Pero, en su opinión, la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por ser un tipo de pensamiento “matinal”, cuyo símbolo no es el búho hegeliano sino la calandria argentina. Es decir que se trata de un discurso que no mira hacia atrás justificando el pasado, como en el caso de Hegel, sino que mira siempre hacia adelante, firmemente asentado en la función utópica del pensamiento. Por ello mismo, dejar de lado este “discurso de futuro” sería negar el anhelo de los sectores oprimidos en América Latina por una vida mejor. Caer en el nihilismo posmoderno equivale a renunciar a la política en favor de un “dejar hacer” en lo económico, “incorporando una voluntad débil y autosatisfecha mediante las case-teras y los estéreos” (Castro-Gómez, 2011: 22-23).

## V. Respuestas a Roig<sup>33</sup>

Partamos de las premisas con las que Castro-Gómez ha atendido esta cuestión para preparar desde ahí nuestra respuesta a Roig.

Nos queda todavía por resolver el interrogante planteado por Arturo Andrés Roig, de si la crisis del sujeto ilustrado significa también la neutralización de la racionalidad crítica. A esto podríamos responder simultáneamente con un sí y un no. Sí, cuando por “racionalidad crítica” entendemos la tradición filosófica de la *Ideolo-*

---

<sup>33</sup> Es necesario indicar que estas respuestas a Roig son tales respecto de sus ideas vertidas en los textos referidos. Esta nota aclaratoria es importante para matizar algunas posturas que el argentino expresara y desarrollara plenamente en su obra propiamente dicha (ya anotamos antes que nunca dedicó especial atención a la cuestión posmoderna salvo en los textos tratados, que son breves y muy puntuales). En otras palabras, no queremos hacer ver a Roig como un filósofo esencialista o ingenuo respecto de la condición social de los filósofos o del lenguaje como mediación de la realidad, por decir algo.

En una obra de gran utilidad para profundizar en el pensamiento roigiano, Horacio Cerutti apunta que para estudiar éste a cabalidad es recomendable comprender su obra como un todo orgánico marcado por la congruencia característica de un autor cuyos numerosos trabajos “parecen cortados por un mismo sastre” (2009: 27). No es éste nuestro propósito en este trabajo, pero nos interesa destacar al menos dos puntos importantes para dimensionar adecuadamente el pensamiento, muy complejo por lo demás, de Roig. En primer lugar hay que destacar la importancia que el autor dio al lenguaje para pensar y entender la historia y la vida social. Contra una noción inmediateista o trascendental del lenguaje, hizo suya la idea de que éste es necesariamente una “mediación” entre el sujeto y la realidad; que la realidad no puede percibirse sin mediación alguna y que, por lo tanto, la tesis ingenua de suponer la realidad como “reflejo” es difícil de sostener. Esta “doctrina ingenua” supone, en palabras de Roig, que es posible “confrontar de modo inmediato la realidad extralingüística y su expresión en el lenguaje, por cuanto el acceso a lo primero sería directo”. En lugar de sostener esto, Roig insiste en que hay que reconocer que “[n]o hay hechos económicos o sociales en bruto, sin la mediación de formas discursivas” (Cerutti, 2009: 113). Esta idea se conecta directamente con lo segundo que queremos destacar: la reivindicación del habla y el pensamiento común, ordinario y cotidiano en relación con la filosofía. No se trata de despreciar el quehacer filosófico, sino de despojarlo de esa habitual aura soberbia y elitista, como si el filósofo se encontrara en una posición privilegiada para ver y escribir sobre el mundo. Como expresa Cerutti, “el giro lingüístico de Roig nos introduciría de lleno en la dimensión lingüística desde una perspectiva semiótica y comunicativa, no para quedarnos en la Lengua, sino para hacer posible nuestro Filosofar a partir de un reconocimiento de las hablas comunes. Lo cual no sólo socavaría la clásica concepción aristocrática de la filosofía, sino que brindaría las condiciones para aceptar de lleno la responsabilidad pública del ejercicio de filosofar” (2009: 116).

*giekritik*, esto es, el ejercicio de una razón capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las alienaciones humanas. No, cuando la “racionalidad crítica” es vista como la posibilidad de asumir creativamente nuestro propio presente *con y en contra de la modernidad*, sin perseguir ilusiones románticas como las que propone la filosofía de la liberación. En el primer caso, el ejercicio de una crítica semejante presupone la figura de un *sujeto trascendental* ubicado en la “exterioridad” de todas las alienaciones y que tiene garantía de acceso a una verdad incontaminada. En el segundo caso se admite, por el contrario, la figura de una multiplicidad de *sujetos históricos* que luchan desde diferentes *perspectivas* por configurar de otra manera las relaciones existentes de poder, pero sin reclamar pretensiones absolutas de tipo cognitivo, ético o estético. Hablamos en este caso de *luchas democráticas* que no poseen ninguna garantía trascendental (Castro-Gómez, 2011: 40).

Como se entiende de lo que hemos dicho anteriormente, consideramos que la condición posmoderna del saber no puede definirse como una posición conservadora y apocalíptica que, además, es incompatible con el análisis de las circunstancias y problemas de América Latina. La reiterada posición antiposmoderna que reproduce gran parte de los lugares comunes reseñados se sostiene en al menos tres principios: 1) la incapacidad por pensar fuera de la universalidad y sin fundamentos, 2) una concepción predominantemente esencialista de lo latinoamericano y del pensamiento latinoamericano, y 3) la sobreestimación de la incidencia política en la realidad de los discursos filosóficos y científicos.

#### *Pensar fuera de la universalidad y sin fundamentos*

Si algo puede rescatarse de la crítica posmoderna es la reivindicación de diferentes formas de razón y racionalidad. Uno de los errores de apreciación en casi todos los críticos de la posmodernidad de los cuales hemos hablado es precisamente la incapacidad de concebir formas de pensamiento no universalistas ni fundamentalistas. Esta incapacidad se manifiesta claramente en la idea de que la razón posmoderna en realidad no es sino un irracionalismo o antirracionalismo. Es decir: pensar fuera de la universalidad es, sin más, un pensamiento defectuoso, pesimista e impotente –un *no-pensamiento*.

Parece ser que, desde una perspectiva epistémica moderna, se concibe sólo un modo de pensar, y se trata de un modo de hacerlo *dentro* o *a partir* de criterios o lugares universales de enunciación, se trate de la ética, de los derechos humanos o del triunfo definitivo del libre mercado mundializado. Desde una perspectiva posmoderna del

saber, crítica de la universalidad y de los sujetos únicos, se conciben múltiples formas de ejercer el conocimiento –a esta actitud se le ha denominado paralogía–, como lo muestran el pluralismo cultural y el pensamiento poscolonial. En realidad, sólo desde una perspectiva no universalista se pueden tomar como válidas y legítimas múltiples formas de pensar.

Sin embargo, esta actitud “débil” que renuncia a los fundamentos universales ha sido tomada por Roig como una actitud conservadora, nihilista y derrotada que renuncia a la ética, a los universales ideológicos, a la liberación y en su lugar celebra el mantenimiento de lo establecido –del mismo modo que para Sánchez Vázquez la crítica a los fundamentos anula cualquier operación para legitimar un proyecto transformador. En este mismo talante Roig lee la propuesta del concepto de *simulacro* de Baudrillard, que para el argentino no es sino la relativización radical de los referentes y la ulterior disipación de la realidad y el sujeto en una mera ilusión.

Es necesario decir que la antiuniversalidad, el nihilismo, el pensamiento débil y el simulacro no refieren necesariamente a la disolución de los criterios objetivos o morales, los valores y de todo referente, sino el reconocimiento de la radical artificialidad de dichos criterios o referentes, de su “creación artificial” (Toro, 1997: 20). El meollo del asunto está, por ejemplo, en reconocer que los derechos humanos no emanan de ningún fundamento, no son productos místicos de una instancia suprahumana y supratemporal. No han sido *descubiertos* en la naturaleza del mundo, sino que han sido inventados deliberada y artificialmente por *ciertos* seres humanos en una situación sociohistórica específica.<sup>34</sup> Que la vocación matinal de la filosofía latinoamericana – como la opción preferencial por los pobres de la Teología de la Liberación– no es un mandato ni una especie de “necesidad” trascendental que obliga, sino una *opción* tomada arbitrariamente –es decir, según sus propias condiciones y sin seguir naturaleza alguna– por el sujeto que enuncia; una toma de postura axiológica, si se quiere.

En realidad, esto es precisamente lo que hace Lyotard con su idea de juegos de lenguaje y su insistencia en la irreductibilidad de uno frente a los otros. La propuesta de que el aspecto del pensamiento que describe o constata es independiente e irreducti-

---

<sup>34</sup> Si la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue adoptada por Naciones Unidas en 1948 en la ciudad de París, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, es muy legítimo preguntarse si realmente representa una *conciencia universal* o universalmente válida de la ética.

ble al aspecto que norma y prescribe –que Roig toma como positivismo ingenuo y conservador– en realidad pretende mostrar la imbricación profunda entre el sujeto y el objeto, así como subrayar el origen arbitrario de los juicios de valor. En palabras de Lyotard “la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa” (1989: 76-77). No deberíamos entender lo anterior como una insuperable separación entre hechos y valores, sino más bien como la inexistencia de un vínculo predefinido entre un hecho y un valor –como reconocimiento de que los hechos no hablan por sí mismos, de que las cosas están desligadas de las palabras.

El filósofo francés nos propone pensar en una puerta cerrada: “Sea una puerta cerrada. De *La puerta está cerrada* a *Abrir la puerta*, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes” (1989: 76). Es decir, que la mediación entre el enunciado descriptivo (*La puerta está cerrada*) y el prescriptivo (*Abrir la puerta*) no es *natural* ni ocurre de antemano, ni se sigue o deriva de la lógica del primer enunciado, sino que requiere de una operación subjetiva –y, por lo anterior, arbitraria– que una la constatación con la normatividad. Otro ejemplo: del enunciado *El capitalismo produce desempleo estructural* no se sigue lógica ni necesariamente éste otro: *Debemos transformar el capitalismo*; como tampoco de *El capitalismo produce valiosos bienes de consumo* se sigue o deduce *Hay que mantener el capitalismo*.

Así pues, la operación del pensamiento posmoderno que aquí reivindicamos no anula los criterios para hablar de la realidad, sino que muestra que los criterios que articulan los discursos están puestos por los sujetos productores de esos discursos. Esto quiere decir que la crítica social no es una *obligación metafísica*, una especie de *imperativo moral*, sino un optar de quien decide ejercer o no dicha crítica. Es decir que, aunque se deje de apelar a la universalidad o a los fundamentos, no se trata de cancelar todo intento de criticar lo existente, sino de señalar que si bien podemos “elegir un fragmento y hacerlo pasar como el sustancial, como el elemento fundante de toda relación entre las demás partes, como la única posibilidad de acceso a la totalidad, [...] eso nunca dejará de suceder de forma arbitraria” (Omaña, 2010: 29). No se trata de matar al suje-

to ni de hacer callar a Calibán, sino de subrayar la contingencia de todos los sujetos, sin privilegio alguno.

Los señalamientos que dirige Castro-Gómez en contra de la teoría crítica de las ideologías como una perspectiva que pueda percibir las alienaciones discursivas o los niveles implícitos de todo discurso deben entenderse en este mismo sentido. Al no haber fundamento, cualquier discurso se encuentra de algún modo *enajenado*, lejos de la neutralidad ideológica y marcado definitivamente por la subjetividad arbitraria de su emisor. No se trata de eliminar la sospecha del ejercicio del pensamiento, sino de comprender que todo discurso posee una dimensión valorativa/subjetiva y que la crítica de otros discursos ajenos al propio no puede llevarse a cabo desde un “punto arquimédico” libre, a su vez, de ideología.

Por efecto de lo anterior la historia no se entiende como un devenir único, sino como la convivencia problemática de diversos proyectos sociales de sujetos diversos, todos ellos incapaces de reclamar garantía trascendental alguna. Por eso se habla de pequeñas historias: no tanto porque la propuesta posmoderna se reduzca a la microhistoria como debido a la imposibilidad de incorporar cualquier historia dentro de un metarelato que contenga todas las historias y a todos los sujetos. Por supuesto que se puede hacer la historia de la esclavitud, o de las mujeres, pero esas historias no forman parte de un inexorable devenir hacia la realización de la libertad humana o de una humanidad supuestamente auténtica. Las pequeñas historias son tales porque se perciben como huérfanas de fundamentos y, por tanto, como contingentes y comprensibles sólo en su particularidad, no como parte de un único sentido de la historia o metarelato.

#### *Esencialismo de lo latinoamericano*

Un resultado de la reflexión posmoderna en América Latina es la expansión de la idea de “lo propio”, que debería ser capaz de contener mucho más que un significado autoctonista e ingenuo –algo que la noción de hibridez cultural nos ayuda a conseguir. Sin embargo, en las críticas de Roig puede trazarse cierta noción *esencialista*, o al menos reduccionista, de lo latinoamericano. En primera instancia, sospecha del posmodernismo de ser una ideología extranjera y alienante de la tradición filosófica propia (la

Filosofía latinoamericana) y su historiografía (la Historia de las Ideas), acusando a Castro-Gómez de haber elaborado su pensamiento mediante fuentes europeas. Ese esquema binario latinoamericano/europeo es decididamente rechazado desde una mirada posmoderna, puesto que no da cuenta de todos los intersticios en los cuales los matices hacen imposible marcar la línea que separa lo supuestamente “nuestro” de lo “ajeno”.

Como ya indicamos, uno de los principios relacionados con el antiposmodernismo latinoamericano es precisamente la idea de que América Latina es una entidad cultural radicalmente distinta al llamado mundo occidental. Si expandimos la noción de lo nuestro podemos tener como auténticamente latinoamericanas formas de pensar tan distintas como las respectivas propuestas de Roig y Castro-Gómez, por ejemplo.

Por tal razón no nos deja de parecer peculiar que Roig escriba Filosofía Latinoamericana con mayúsculas, como si se tratara de una sola forma de hacer filosofía en América Latina, una especie de tradición histórica. Y dado que Roig piensa esa tradición en términos matinales, transformadores, críticos y salvadores de la circunstancia, parece que el filosofar latinoamericano se identifica con una actitud liberadora o emancipadora, como si la condición de ser latinoamericano implicase, de suyo, esa perspectiva rebelde ante lo establecido y ante la opresión.<sup>35</sup> Sólo a partir de esta caracterización del pensamiento filosófico latinoamericano se entiende que Roig conciba al posmodernismo como paralizante de la conciencia ética y desarmador de las conciencias, pero, sobre todo, como ajeno a la tradición de pensamiento latinoamericana.

La insistencia del filósofo argentino por entender la conflictividad social en su “verdadero lugar”, es decir, a través de la dupla opresor/oprimido nos revela cierto esencialismo en su pensamiento. La propuesta posmoderna de abandonar los esquemas dicotómicos –propio/ajeno, cultura popular/cultura ilustrada–, que Roig encuentra inaceptable, no pretende excluir el poder y el conflicto social de la historia ni del análisis científico, sino problematizar la realidad al entenderla no como un problema

---

<sup>35</sup> La Filosofía latinoamericana se caracteriza, para Roig, como un *discurso liberador*: “[...] intelectuales como Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Andrés Lamas y Esteban Echeverría –pertenecientes todos a una fracción de clase de la burguesía rioplatense– asumen una opción socialista, nacionalista y americanista para reivindicar lo que Roig llama un discurso liberador que propugna por la necesidad de una filosofía y de una literatura *americanas*” (Castro-Gómez, 2011: 110).

simple entre dos sujetos absolutos. La crítica a las dicotomías apunta más bien a reconocer la profunda diversidad que existe dentro de una denominación como la de “los oprimidos” o la de los “opresores”; apunta a una reivindicación de la heterogeneidad social y de la desidealización de que los pobres, los colonizados o los oprimidos tienen, por definición, una vocación contestataria o *calibánica*.

Un elemento valioso de la crítica de Castro-Gómez a la filosofía latinoamericanista es precisamente el cuestionamiento de esa ecuación que iguala el ser latinoamericano con una actitud liberacionista –cuando la diversidad de los sujetos de América Latina no puede encuadrarse de ningún modo. ¿Es que acaso todos los filósofos latinoamericanos piensan en esos términos, o peor aún, que los que no lo hacen no son verdaderamente latinoamericanos? ¿No habría que “sospechar” también de los pensadores (Alberdi, Bilbao, Echeverría, Sarmiento) que Roig presenta como clásicos latinoamericanistas?<sup>36</sup> Esta perspectiva nos parece útil para *desesencializar* lo latinoamericano, al comprender que no se trata de lo opuesto de lo occidental-europeo, como tampoco de una especie de mandato o vocación revolucionaria. Es absolutamente necesario dejar de pensar, como hiciera Salazar Bondy (2004), que sólo lo que se tiene por liberador es lo auténticamente latinoamericano; es pues necesario –y el posmodernismo nos indica cómo– abandonar el “síndrome de las venas abiertas” (Castro-Gómez, 2011: 24).

#### *Sobreestimación de la efectividad de la filosofía*

Si algo nos parece equivocado y profundamente exagerado de la crítica de Roig al posmodernismo es su identificación de éste con el neoliberalismo y la acusación a los posmodernos –y en particular a los “microhistoriadores”– de servir a la legitimación o consolidación de los intereses de los “jerarcas del mundo”, quienes deberían agradecer-

---

<sup>36</sup> Siguiendo a Ángel Rama, Castro-Gómez escribe que los letrados, como los personajes mencionados, ejercieron un papel importante y polémico en la consolidación de las naciones latinoamericanas, mediando entre la “ciudad real” y la “ciudad letrada”, y “operaron desde instituciones escriturarias como universidades, colegios, seminarios, periódicos, manuales y academias de la lengua, buscando con ello encuadrar toda palabra posible en el marco de un régimen único de verdad [...] Si seguimos la interpretación de Rama, lo que estos letrados hicieron no fue otra cosa que consolidar un régimen de verdad tendiente a unificar y humanizar el tejido de la sociedad mediante la escritura. Había que construir la nación y dotarla de una identidad perfectamente definida. Para ello era necesario producir narrativamente una idiosincrasia que se reflejara fielmente en la lengua, la historia y la literatura” (Castro-Gómez, 2011: 115-116).

les a aquéllos la neutralización del pensamiento crítico y la ética universal mediante los cuales pensar la posibilidad de transformar lo establecido. Como se ha visto, este lugar común se encuentra considerablemente extendido en el debate latinoamericano sobre la posmodernidad.

En primer lugar pensamos que la ecuación que iguala posmodernidad a neoliberalismo y, en particular, la vehemente crítica de Roig al conservadurismo y neocapitalismo posmoderno, emana de una sobreestimación del papel del intelectual y de la efectividad o incidencia de los discursos filosóficos en la realidad. Más allá de las buenas intenciones que los pensadores puedan tener respecto del conflictivo mundo social, es realmente importante dimensionar adecuadamente los alcances y límites del discurso filosófico/científico. Sólo si se atribuyen unos efectos –los cuales son difíciles, si no imposibles de ponderar– sin ninguna mediación más que la publicación de un texto cualquiera puede decirse que los posmodernos ayudan a mantener el estado de las cosas –o los marxistas a transformarlo.

¿Habrían disminuido acaso los efectos de las políticas neoliberales si Lyotard jamás hubiese escrito sobre la crisis de los metarrelatos o Vattimo sobre la ontología de la debilidad? ¿La integración latinoamericana ha sido afectada debido a la publicación de *Crítica de la razón latinoamericana*? Si durante los años sesenta/setenta, considerados como una época de radicalización política de estudiantes y pensadores, entre otros sectores sociales (Gilman, 2003), se escribió tanto desde perspectivas marxistas o anticapitalistas, ¿por qué no se desplomó el capitalismo en lugar de prevalecer frente al socialismo?

Así como defender posturas relativistas –en textos, conferencias, clases– no fortalece los medios de acumulación de capital, tampoco hablar de una ética universal de los derechos humanos debilita dichos medios. Atribuirle a los discursos académicos semejantes cualidades nos parece sencillamente absurdo. En parte por esto consideramos que el pensamiento posmoderno es una cuestión que se restringe al ámbito académico, como una actitud intelectual que no influye ni afecta inmediata o mecánicamente sobre la realidad sociopolítica.

Pese a lo anterior, no queremos indicar que el pensamiento filosófico y científico se encuentre siempre y por definición desvinculado de los cambios sociales, sino

que esa capacidad de influencia en la realidad se encuentra necesariamente mediada. Mediada, por ejemplo, por movimientos sociales específicos. Pero eso es muy diferente a pensar que la publicación de un libro –así defienda el libre mercado y la cultura del consumo– tenga efectos concretos en la permanencia del estado actual de cosas. Hay que tener claro que la realidad se define en una lucha de diversos proyectos sociales encontrados, en una correlación de fuerzas histórica probablemente irreductible y no a través de fundamentos o algún *a priori* ontológico. De esto que la historia humana sea plástica y mutable.

# CAPÍTULO 3

## EL GRUPO DE BOGOTÁ:

### DE UNA METAFÍSICA LATINOAMERICANA A UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA

#### £

El panorama del pensamiento filosófico en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX estuvo profundamente marcado por lo que podríamos llamar el proyecto de la filosofía latinoamericana. Este programa filosófico –insoslayable en cualquier reflexión en torno a la filosofía latinoamericana por su relevancia histórica indiscutible– planteó cuestionamientos importantísimos a la forma por entonces habitual de filosofar, apegada a la llamada tradición occidental que se suponía universal. Ante una manera de hacer filosofía sin ubicación, ni sujeto, ni, en general, condiciones históricas de producción, los artífices del proyecto de la filosofía latinoamericana plantearon, en un momento histórico sumamente politizado, preguntas en torno a la relación entre la filosofía tenida como universal y los modos culturales específicos de circunstancias no europeas, como los de América Latina.

El proyecto de la filosofía latinoamericana puso sobre la mesa de nuestros pensadores problemáticas interesantes y generó debates necesarios –¿es la filosofía latinoamericana auténtica?, ¿existe un modo de filosofar propio?, ¿puede acceder nuestro pensamiento a la universalidad?, ¿la dependencia económica es también dependencia cultural?, ¿somos occidentales?, ¿qué es necesario hacer para que nuestro pensamiento sea original?– que han ayudado a pensarnos como latinoamericanos.

Tal proyecto, si bien tuvo algunos centros de producción, se extendió considerablemente por América Latina y podría concebirse como una discusión o tendencia epocal, enmarcada en la sensibilidad política –también epocal– de la Guerra Fría y las luchas de liberación nacional en la región. En México estuvo profundamente influido por el circunstancialismo y el generacionalismo orteguiano, mediados por la intervención de José Gaos (Castro-Gómez, 2011: 95). En Argentina el problema de la filosofía

latinoamericana fue planteado en relación al programa filosófico de Alberdi, retomado a principios de siglo por Alejandro Korn y más tarde por Francisco Romero y Carlos Estrada, entre otros. Los trabajos de los peruanos Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy, y, en Venezuela, de Ernesto Mayz Vallenilla, abonarían también al proyecto (USTA, 1988: 369-370). También en Colombia se plantearon las sintomáticas preguntas sobre las posibilidades e intencionalidad de una filosofía latinoamericana.

El llamado Grupo de Bogotá, un conjunto de profesores de la Universidad de Santo Tomás (USTA) –entre quienes destacan Germán Marquínez (español por nacimiento), Daniel Herrera<sup>37</sup> y Roberto Salazar–, se sumó al proyecto de la filosofía latinoamericana en la década de los setenta. Estos pensadores –filósofos y teólogos principalmente–, en sintonía con figuras como Zea y Salazar Bondy e influenciados fuertemente por la propuesta liberacionista de Enrique Dussel, desarrollaron sus propios discursos sobre la filosofía latinoamericana en relación con los movimientos de cambio social que habían emergido a través de la América latina.

Los colombianos, como parte de un movimiento de magnitudes regionales, destacaron una vocación emancipadora y contestataria de la filosofía latinoamericana, que incluso operaba como un requisito de su autenticidad. Entendida muchas veces como irrupción de una economía socialista en el seno del capitalismo dependiente, otras como la recuperación de la soberanía política y económica de manos de las metrópolis imperialistas, la liberación traería no sólo el mejoramiento de la vida de los latinoamericanos, sino que dotaría de autenticidad a la filosofía latinoamericana, revelando su intencionalidad emancipadora intrínseca, de alcances universales. Revelación que inauguraría, para unos, una nueva era u horizonte filosófico. El trabajo del Grupo puso en clara evidencia –como lo hizo la *Declaración de Morelia*<sup>38</sup> (Dussel *et al*, 1981: 95-

---

<sup>37</sup> Aunque Herrera no se identificó en ningún momento como miembro del Grupo –“no soy ni he sido del llamado ‘Grupo de Bogotá’” (USTA, 1988: 574), según sus propias palabras–, participó de algún modo dentro de los debates y sobre los problemas planteados por el mismo, pues enseñaba también en la Universidad de Santo Tomás, a tal grado que algunos de sus colegas lo consideraban parte del grupo.

<sup>38</sup> Manifiesto en cierto sentido fundacional de la filosofía de la liberación latinoamericana, en donde se hace hincapié en la necesidad de un pensamiento solidario y liberador en contra del pensamiento imperial y dominador hegemónico. Fue publicado en 1975 –año alrededor del cual inicia el trabajo del Grupo de Bogotá– y firmado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.

101)– la cercanía que existió desde un principio entre la pregunta por la autenticidad del filosofar latinoamericano y la perspectiva liberadora o liberacionista de la filosofía.

Esta intimidad debe ser considerada en un contexto histórico muy particular: el triunfo de la revolución cubana inauguraba en 1959 un optimismo revolucionario, anti-imperialista y anticapitalista inédito en la región. Algunas expresiones de ese ímpetu transformador fueron la convicción en el foquismo guerrillero y la radicalización de la lucha sindical, pero también el llamado reformismo militar –como el régimen encabezado por Juan Velasco Alvarado en Perú hacia 1968. Asimismo el peronismo en Argentina y la victoria electoral en Chile de la Unidad Popular contribuyeron a generalizar la imagen de una América Latina que buscaba, por un gran número de frentes, liberarse: de la opresión, del subdesarrollo, del imperialismo, de la dependencia, del capitalismo.

Inspirados por la sociología de la liberación (Fals, 1986) y la teoría de la dependencia (Gunder, 1972; Marini, 1977) –perspectivas elaboradas por pensadores que compartían esta vocación latinoamericanista por el cambio social– y en consonancia con ellas, los miembros del Grupo de Bogotá emprendieron una elaboración filosófica de la condición dependiente/oprimida de América Latina e imaginaron –también en términos filosóficos– los senderos que habría que transitar para liberar la región, ya no en un sentido exclusivamente político/económico, sino principalmente ontológico. Se trataba de liberar el auténtico ser latinoamericano, el cual se consideraba opuesto al ser imperialista y conquistador que le mantenía sojuzgado. Uno de los felices resultados de este proceso de liberación sería, se entiende, la instauración de un prometedor horizonte de autenticidad para el pensamiento latinoamericano, una especie de *descolonización*.

Es en este contexto que la posmodernidad, en su acepción filosófica, adquiere protagonismo dentro del trabajo del Grupo de Bogotá. La noción aparece primeramente en la obra de uno de los miembros más prominentes del Grupo –la “figura central”, de acuerdo a Castro-Gómez (1997, s/n)–, el español Germán Marquínez Argote, quien la emplea de un modo muy *sui generis* para referirse a un cuarto horizonte de la metafísica.<sup>39</sup> Horizonte o paradigma filosófico-metafísico que, radicalizado en la circunstan-

---

<sup>39</sup> Decimos *sui generis* puesto que es un poco desconcertante que el uso de la idea de lo posmoderno adquiere en la obra de Marquínez un sentido metafísico, cuando el posmodernismo ha sido casi siempre

cia latinoamericana por su condición histórica de encontrarse oprimida por otro (España, Inglaterra, Estados Unidos...), rompe con el pensamiento cerrado y exclusivo de la modernidad europea para subordinar *el ser* a la realidad.

Cerca y dentro de las ideas del Grupo, Daniel Herrera Restrepo y Roberto Salazar Ramos –respectivamente–, también elaboraron propuestas filosóficas latinoamericanas posmodernas. Ambos consideraban de vital importancia llevar a cabo una *crítica de la razón latinoamericana*, pero las perspectivas eran muy distintas y las conclusiones lo serían aún más. Para el primero, muy cerca de la fenomenología del filósofo checo Edmund Husserl, se trataba de “ir a las cosas mismas”, es decir, a la realidad latinoamericana concreta para descubrir el auténtico ser latinoamericano y la verdadera lógica de su pensamiento. Para Salazar Ramos, quien abrevaba de la genealogía del francés Michel Foucault, la relevancia del posmodernismo radicaba en un programa contrario al de Herrera: no se trataba de indagar por la racionalidad latinoamericana auténtica (o una racionalidad auténticamente latinoamericana), sino de explorar los campos, presupuestos y discursos del saber (*episteme*) que hacen posible la construcción filosófica de lo latinoamericano como una condición ontológica –programa *deconstructivo* que continuaría su discípulo y colega Santiago Castro-Gómez, principalmente en *Crítica de la razón latinoamericana* (1996, 2011).

En este capítulo profundizaremos sobre el programa filosófico del Grupo de Bogotá, sus características y sus derivas, pues se trata de un caso importante e indicativo respecto de la transición o emergencia paradigmática del posmodernismo-postestructuralista en América Latina. Un proceso intelectual que muestra, entre otras cosas, la crisis de un pensamiento *latinoamericanista* y *liberacionista* que supone la existencia de una ontología auténtica o esencial del latinoamericano, que lo distingue del europeo, y la consolidación de una epistemología anti-esencialista, anti-dicotómica y crítica de una supuesta *ontología latinoamericana*.

Para ello recorreremos brevemente la historia del Grupo de Bogotá, la intencionalidad de su creación, su núcleo de ideas y su funcionamiento. Aunque retomaremos fragmentariamente las ideas de algunos de sus miembros, haremos particular énfasis en

---

conceptualizado como un pensamiento antimetafísico –aunque ya hemos dicho también que es un sinsentido suponer un auténtico o verdadero sentido de lo posmoderno. Sobre esta noción profundizaremos en el tercer apartado de este capítulo.

la obra *Metafísica desde América Latina* de Germán Marquínez en donde se plantea, a partir del pensamiento del español Xavier Zubiri, la existencia de un horizonte posmoderno de la metafísica y se destaca su relevancia para la región. Así mismo nos detendremos en las propuestas de Daniel Herrera y Roberto Salazar. El pensamiento del segundo es particularmente relevante para nuestra tesis debido a que su propuesta genealógica hizo entrar en crisis el programa filosófico latinoamericanista del Grupo. Esta redirección del debate en clave posmoderna culminaría, en cierto sentido, en la obra de Santiago Castro-Gómez, la cual marca lo que podríamos llamar un cambio histórico, un “recomienzo” de una sensibilidad filosófica, en cuyo seno languidece el apasionamiento en torno a la filosofía de la liberación latinoamericana y, por tanto, el trabajo del Grupo.

### **I. Dos lecturas del Grupo de Bogotá**

Seguimos a Alejandro Sánchez Lopera (2009) y a Castro-Gómez (1996: 9-14) al decir que las vicisitudes filosóficas del Grupo de Bogotá, vistas en una perspectiva histórica, pueden inscribirse en el debate sobre la posmodernidad en América Latina y servir de indicadores de la emergencia del pensamiento posmoderno. Creemos ver, además, cierta continuidad entre la perspectiva liberacionista y latinoamericanista del Grupo y la crítica a la razón o a la ontología latinoamericana –es decir, la renuncia a la angustiosa búsqueda del auténtico ser de América Latina, históricamente ocultado por el ser imperial y colonizador en turno. Se trata de un movimiento o desplazamiento del modo de filosofar aparentemente paradójico, como lo manifiestan la trayectoria académica de Roberto Salazar Ramos –quien escribió su tesis de licenciatura sobre la filosofía de la liberación latinoamericana, para luego “despertar de ese sueño ingenuo” tras la lectura de las obras de Michel Foucault y criticar aquella– y la idea de un horizonte posmoderno de la metafísica elaborada por Marquínez –en un sentido “mundano” en el cual el ser, abstracto, se funda en la realidad concreta, en *lo que hay*– del cual hablaremos más adelante.

El trabajo del Grupo de Bogotá, aunque forma parte del proyecto de la filosofía latinoamericana del mismo modo en que lo hacen las obras de Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada o Enrique Dussel, es poco conocido y tenido en cuen-

ta en la academia mexicana –al menos la que nosotros conocemos– en contraste con los nombres mencionados. Nuestro conocimiento del filosofar conjunto de diversos profesores al interior de la Universidad de Santo Tomás en Bogotá proviene de la obra de otros pensadores colombianos: Santiago Castro-Gómez, quien estudió su licenciatura/pregrado en dicha universidad y, posteriormente, Alejandro Sánchez Lopera. Anotamos aquí, a manera de introducción del tema, algunas de las caracterizaciones que ellos han atribuido al Grupo de Bogotá.

En una entrevista que fue añadida a la segunda edición de *Crítica de la razón latinoamericana*, titulada “De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas” (2011: 234-267), Castro-Gómez habla sobre su experiencia como estudiante de la Santo Tomás, a cuya Facultad de Filosofía ingresó en 1984, momento en el cual conoció los “axiomas” latinoamericanistas del discurso del Grupo de Bogotá. Por entonces, las luchas por la liberación nacional en Centroamérica devolvían la esperanza y la fe en el cambio a muchos intelectuales de izquierda, sacudidas éstas por los represivos regímenes anticomunistas que para entonces se habían establecido en el cono sur. El colombiano narra esta experiencia así:

Cuando ingresé a la Universidad Santo Tomás, la facultad de filosofía estaba dominada por el discurso latinoamericanista del “Grupo de Bogotá”. Recuerdo que al comienzo me impresionó mucho la fuerte retórica populista que atravesaba ese discurso. Eran muy frecuentes axiomas como, por ejemplo, que el pueblo es el verdadero sujeto de la filosofía y que está dotado de una especial “sabiduría” gracias a su condición de “exterioridad” con respecto a la racionalidad dominante, que la responsabilidad moral del filósofo es articular la voz de los oprimidos, etc. En general se respiraba un aire bastante mesiánico con respecto al futuro inmediato de América Latina. Había cierta esperanza en la llegada de un socialismo amigo del cristianismo (estilo Nicaragua) y algunos hasta creían que la filosofía cumpliría un papel muy importante en este proceso (2011: 235).

Aunque nuestro autor opina que “se trataba de una metafísica latinoamericanista, sin referentes empíricos, que imposibilitaba un análisis *político* de lo que realmente pasaba en Colombia”,<sup>40</sup> añade más adelante que “la pasión que se respiraba en el ambiente” de la facultad era muy valiosa, pues “este grupo creía en algo, apostaba por

---

<sup>40</sup> “Mientras que en 1985 el país estaba al borde de una catástrofe histórica anunciada a gritos por innumerables signos empíricos (la amenaza creciente del narcotráfico, la toma del palacio de justicia, etc.), los filósofos de la liberación que criticaban el ‘universalismo abstracto’ de sus colegas veían solamente los signos de un socialismo cristiano. El ‘diagnóstico de nuestro tiempo’ lanzado por el ‘Grupo de Bogotá’ resultó ser tan solo un espejismo” (Castro-Gómez, 2011: 235).

algo, tomaba posición a favor de algo, quería pensar *desde* Colombia, y eso era una buena cosa, si tenemos en cuenta el excesivo énfasis en la ‘teoría pura’ que se hace en casi todos los ambientes académicos de la filosofía” (2011: 235). Se trató de un proyecto filosófico “auténtico, que en su momento será debidamente apreciado por los historiadores de la filosofía en Colombia, pero que por desgracia hoy día ya nadie recuerda o no quiere recordar” (2011: 236).

En síntesis, Castro-Gómez explica qué era el Grupo de Bogotá, quiénes lo conformaron y cuáles fueron sus líneas de trabajo:

El “Grupo de Bogotá” era un conjunto de profesores de la Universidad Santo Tomás que hacia mediados de los años setenta hizo suyo el problema de la “filosofía latinoamericana”, tanto en su línea de “historia de las ideas” (Gaos, Zea, Roig, Ardao y Miró Quesada) como en la línea de la “filosofía de la liberación” (Salazar Bondy, Dussel y Scannone, etc.). Estaba compuesto, entre otros, por los profesores Germán Marquínez Argote, Jaime Rubio Angulo, Francisco Beltrán Peña, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González, Eudoro Rodríguez, Teresa Houghton, Saúl Barato, Gloria Isabel Reyes, Juan José Sanz, Daniel Herrera Restrepo y Roberto Salazar Ramos. El grupo realizó una notable labor de discusión y difusión de estos problemas en un país que, como Colombia, jamás tuvo una vocación latinoamericanista. Creó instituciones que aún hoy perduran como la revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, el Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), la Biblioteca de Autores Colombianos (BAC), la Maestría en Filosofía Latinoamericana y los congresos internacionales de filosofía latinoamericana, que por aquella época causaban desconcierto y revuelo en la comunidad filosófica local (2011: 236).

El autor reconoce que el trabajo del Grupo tuvo una considerable influencia en su propia formación y posterior recorrido académico, tanto en términos positivos como negativos, puesto que al mismo tiempo que le “mostró una ruta de trabajo”, también le indicó “el modo equivocado de recorrerla”. Debido a esta ambivalencia es importante distinguir –continúa Castro-Gómez– “entre la retórica populista de la filosofía de la liberación y la reflexión metodológica sobre la historia de las ideas”, más aún debido a que “en aquella época el ‘Grupo de Bogotá’ tendía a confundir las dos cosas, o por lo menos no establecía con claridad sus diferencias” (2011: 236).

Yo rechazaba visceralmente la filosofía de la liberación pero me interesaba mucho por la historia de las ideas. Me dejé fascinar por el proyecto de trazar una historia de nuestras tradiciones intelectuales y leí con atención los primeros trabajos de Leopoldo Zea (*El positivismo en México*, *El pensamiento latinoamericano*), así como los estudios metodológicos de Arturo Roig y Horacio Cerutti. Creía que era importante pensar filosóficamente la historia de Colombia y escudriñar por qué razón hemos llegado a ser lo que somos. Con el tiempo, sin embargo, me di cuenta de que la historia de las ideas no era la mejor vía para realizar este proyecto (2011: 236).

La cercanía de la trayectoria académica de Castro-Gómez con los problemas atendidos por el Grupo se entiende, además, porque Roberto Salazar Ramos, miembro importante de aquél, fue su profesor de filosofía contemporánea, mentor y director de su tesis de pregrado (licenciatura). De Salazar, nuestro autor recibiría una influencia genealógica en torno al pensamiento de Nietzsche pero principalmente de Foucault, una influencia que marcaría su futura obra. En sus propias palabras:

[...] lo que más me impresionó de Roberto fue el *uso* que hacía del pensamiento de Michel Foucault. Ya en el IV Congreso de Filosofía Latinoamericana (1986) él inició lo que podríamos llamar una “arqueología interna” del “Grupo de Bogotá”, poniendo en evidencia los límites del discurso latinoamericanista. Este “uso crítico” que Roberto hizo de Foucault se reveló como una de las influencias más perdurables sobre mi trabajo, hasta el día de hoy. Si se puede hablar todavía en estos términos, diría que Roberto fue un verdadero “maestro” para mí (2011: 236).

Como veremos a detalle en el apartado cuarto de este capítulo, la lectura de la obra de Foucault por parte de Salazar lo llevó a criticar los planteamientos del Grupo, entre los cuales estaban los que él mismo había elaborado y defendido. Esta autocrítica –una crítica a la suposición misma de la existencia de un ser y una razón latinoamericanas–, elaborada desde el antihumanismo foucaultiano y el posmodernismo, mostraría a Salazar los límites de la filosofía latinoamericana de la liberación y su pertenencia a la episteme moderna. Perspectiva que Castro-Gómez “heredaría” de su maestro y que profundizaría en su *Crítica de la razón latinoamericana*.

Alejandro Sánchez Lopera coincide casi en todos los aspectos con la descripción de Castro-Gómez sobre el Grupo de Bogotá. Éste, nos dice, fue el efecto de un “singular entronque” del “pensamiento antihumanista” –inspirado principalmente por Foucault– “con los debates sobre la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación”. El Grupo, “conformado básicamente por filósofos y teólogos” se aglutinó “en torno a los diferentes intereses de sus miembros (la hermenéutica de Paul Ricoeur, la lectura de Marx, la metafísica de Xavier Zubiri), y delineó desde distintos lugares (la ética, el análisis de ‘lo popular’ y la filosofía latinoamericana), la posibilidad de una verdad en América Latina” (2009: 52).

El trabajo del Grupo se “abre” o inaugura, de acuerdo a Sánchez, con *Metafísica desde Latinoamérica*, publicada por Germán Marquínez en 1977, “y se ‘cierra’ con la publicación de dos textos a mediados de los años noventa: *Posmodernidad y verdad de*

Roberto Salazar Ramos (1993), y *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez (1996)” (2009: 52). Aunque Sánchez considera secundaria “cualquier periodización ingenua” al respecto, le interesa destacar “la puesta en práctica de una serie de postulados de este Grupo que difirieron de la corriente filosófica predominante en Colombia, y una serie de acciones que rebasaron el marco universitario, refugio del buen filósofo” (2009: 52).

Una de las características más importantes y específicas del “programa de filosofía sobre el que se asentaba el Grupo de Bogotá” era la “Enseñanza a Distancia como Método Liberador”, un programa pedagógico regional “desescolarizado y descentralizado, enfocado en la periferia, de la cual, paradójicamente, provienen todos los filósofos ‘fuertes’ de la tradición ‘moderna’ en Colombia” (2009: 52-53).

De acuerdo a Sánchez, durante el siglo XX existieron “dos vías” de articulación de las “problemáticas filosóficas de mayor envergadura” en América Latina. Una, la “mayor” o predominante, fue posibilitada por el pensamiento de José Ortega y Gasset; la otra, “menor”, “se habilitó a partir del trabajo de Xavier Zubiri” (2009: 52). Es ésta la línea rectora que, oponiéndose a la “línea mayoritaria de pensamiento ligada a los efectos de la labor de Ortega”, fue seguida por los miembros del Grupo de Bogotá –principalmente por Germán Marquínez, discípulo de Zubiri. En palabras del argentino Oswaldo Ardiles el “pensar de la dominación” confunde “las nociones de realidad y de ser”; en oposición suya, Zubiri discierne y “obliga a discernir” al “ser” como un “momento de lo real” (Sánchez, 2009: 52).

El pensamiento filosófico de Zubiri puede sintetizarse, según sus propias palabras, como el predominio de la realidad sobre el ser, de la metafísica sobre la ontología.

¿Es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal (Sánchez, 2009: 52).

Para Jaime Rubio Angulo, miembro del Grupo –continúa Sánchez–, la filosofía que puede tenerse como occidental –que, como cualquier otra, no puede estar “libre de supuestos”– se encuentra desde su origen marcada por la obsesión por el ser. “La filo-

sofía 'occidental' ha nacido dentro de un marco muy limitado y está marcada por una 'servidumbre'; es hija de la cuestión formulada por los griegos: ¿qué es el ser?" (2009: 53). Inversamente, el Grupo de Bogotá seguía a Zubiri: el ser no es identificable con la realidad; el ser se halla "fundado en ella", es algo "ulterior a su realidad" (2009: 53).

Desde esta perspectiva el Grupo auspició durante su "lapso de existencia" varios encuentros o congresos internacionales de filosofía latinoamericana, propiciando espacios de "convergencia de las tendencias más representativas" de ésta. Para Alejandro Sánchez es crucial resaltar dos aspectos que rodearon y condicionaron el trabajo, tanto regional como internacional, del Grupo. 1) "La búsqueda de puntos de encuentro con la reflexión que en América Latina las ciencias sociales habían realizado en torno a los modos de dominación y jerarquización política, cultural y económica", y 2) "la adopción de una postura (filosófica) diferente frente a la realidad latinoamericana, que ya no aguardaba por la buena voluntad de las élites o su benevolencia para realizar transformaciones sociales" (2009: 53).

La trayectoria filosófica del Grupo no fue, como puede suponerse, un proceso exclusivamente armónico. Aunque todos los miembros compartían intereses, preocupaciones y un marco interpretativo general, existieron diferencias en menor o mayor grado conciliables –que se hacían evidentes en los congresos. Sería sobre todo "la fisura que va a introducir el pensamiento antihumanista en la reflexión sobre lo latinoamericano (especialmente el uso de Michel Foucault a través de Roberto Salazar Ramos)" lo que "provocará el desplazamiento de las preguntas y la conmoción de algunos acumulados" del proyecto colombiano de la filosofía latinoamericana (2009: 53).

Una conmoción, por cierto, que –según la interpretación de Sánchez– devendría en crisis. Debido, en parte, "al uso de la perspectiva antihumanista, y especialmente la lectura de la propuesta de Michel Foucault", y por otro lado, a la "crítica al abuso de la categoría *pueblo*, entendida como invocación ética del sufrimiento, y no como categoría (política) constitutiva de lo común". Esto produjo "una crisis en el Grupo de Bogotá, y en parte del pensamiento latinoamericano, ya que después de 'pasar' por Foucault, ¿cómo es posible seguir sosteniendo la idea de una verdad latinoamericana?" (2009: 54).

En suma, el Grupo de Bogotá emprendió una “subversión”<sup>41</sup> del pensamiento al intentar plantearse los problemas de América Latina en un idioma y una clave, si no totalmente nuevos, al menos diferentes a los establecidos y hegemónicos. De acuerdo una vez más a Sánchez:

Se conformó allí [en la Santo Tomás] una praxis entendida como una crítica de la razón latinoamericana, de acuerdo con la afortunada expresión de Daniel Herrera, como vía menor que se apartó de la tendencia mayoritaria de la filosofía oficial extendida en nuestro medio. O en palabras de Roberto Salazar Ramos (miembro del Grupo de Bogotá), una “anábasis”<sup>42</sup> del pensamiento latinoamericano, que produjo un movimiento de extravío, de exilio de la tradición y la geografía, e intentó desatar las palabras de las cosas: desligar lo latinoamericano de lo “auténtico”, del fantasma de la “identidad” (Sánchez, 2009: 51).

## **II. Historia y pensamiento del Grupo de Bogotá: el proyecto colombiano de la filosofía latinoamericana**

Si bien las dos lecturas presentadas anteriormente ayudan a delinear los contornos y el sentido del proyecto filosófico del llamado Grupo de Bogotá, existen otros textos mediante los cuales es posible conocer con mayor profundidad la historia y el trabajo discursivo/argumentativo del Grupo, sus fuentes y referencias. El minucioso artículo escrito por Roberto Salazar Ramos, “Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia” (USTA, 1988: 368-415), incluido en la publicación del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana organizado por la USTA, ofrece un valioso y exhaustivo panorama de la historia y obra del Grupo de Bogotá. Una referencia más breve pero útil también es de la autoría de Germán Marquínez; ésta lleva por título “El proyecto de la filosofía latinoamericana de la Universidad de Santo Tomás de Bogotá” (Marquínez *et al*, 1993: 363-378), contenida en una compilación publicada por la editorial El Búho –la cual publicó gran parte de las obras del Grupo de Bogotá– que reúne el trabajo de diversos miembros del Grupo. Nos serviremos principalmente de estos textos para desarrollar este apartado.

---

<sup>41</sup> En palabras de Jaime Rubio: “[...] la filosofía es subversiva. ‘Subvertere’ es poner arriba, al descubrirlo, lo que estaba abajo oculto. Lo que está oculto hay que manifestarlo. Es la comprobación de que no existe una filosofía enteramente libre de supuestos” (Sánchez, 2009: 53).

<sup>42</sup> Introspección o “viaje al interior”. Relacionado a la obra de Salazar, podría entenderse como “arqueología”.

Como es evidente, la USTA es una universidad creada y dirigida por religiosos, cuyos lineamientos han sido tomistas a través de su historia –es decir, inspirados en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. De acuerdo a Marquínez, la sede en Bogotá de la Universidad de Santo Tomás es “una de las primeras de América”. Aprobada “como Universidad Pontificia” en 1580 a través de la “Bula *Romanus Pontifex*” de Gregorio XIII, “tuvo una larga y agitada vida hasta su clausura por la fuerza en 1861 por el general Tomás Ciprano de Mosquera”. No sería sino hasta un siglo después que la universidad fuera restaurada en 1965, “por la misma orden Dominicana que la fundara a finales del siglo XVI, gracias a las gestiones del inolvidable padre Luis J. Torres” (Marquínez *et al.*, 1993: 363).

La USTA abría nuevamente sus puertas y elaboraba sus planes de estudio en un momento histórico muy particular. Si seguimos a Claudia Gilman (2003), podemos decir que se trataba de una época (los sesenta/setenta) de radicalización política, de una auténtica creencia en la inminencia del cambio social por parte de los intelectuales “de izquierda”, quienes a su vez se atribuían una gran responsabilidad como agentes de dicho cambio.<sup>43</sup> Aunque en un principio “la línea de enseñanza” de la Facultad de Filosofía de la USTA era “universalista” y “no había ninguna preocupación aún por la problemática latinoamericana”, eso cambiaría hacia 1975, cuando “se impone por voluntad del profesorado y con el beneplácito de la directiva la nueva orientación latinoamericana” o latinoamericanista (Marquínez *et al.*, 1993: 363).

El proyecto colombiano de la filosofía latinoamericana, localizado en la sede de Bogotá de la USTA,<sup>44</sup> debe considerarse como parte de una “tendencia” que se generalizaba en la región y que tuvo en México y Argentina sus centros de producción, tendencia que a su vez se enmarcaba, como hemos dicho, en una época profundamente politizada. Sin embargo, esto no conlleva que la perspectiva latinoamericana de la filo-

---

<sup>43</sup> Para ver las características de esta época, ver el primer capítulo del libro de Gilman (2003), “Los sesenta/setenta considerados como época” (35-56); para revisar el ambiente cultural en el cual los intelectuales se daban a sí mismos un papel crucial como agentes de cambio social, ver el segundo: “El protagonismo de los intelectuales y la agenda cultural” (57-96).

<sup>44</sup> La USTA crea en 1973 su segunda sede o seccional en Bucaramanga, para participar en la educación en la región nororiental de Colombia. Las unidades de Tunja y Medellín fueron fundadas en los últimos años de la década de 1990 y la de Villavicencio en 2007. Puede consultarse la “Reseña Histórica” en el portal virtual de la institución para más detalles: <http://www.usta.edu.co/index.php/nuestra-institucion/quienes-somos> (consultado el 28 de noviembre de 2014).

sofía fuera la única en la USTA. En realidad dicha perspectiva o tendencia convivía con otras, como “la fenomenología, el existencialismo heideggeriano [...], el vitalismo orteguiano [...], el neomarxismo, la filosofía analítica, la hermenéutica, el estructuralismo, la epistemología francesa, la teoría crítica, etc.” (USTA, 1988: 368-369).

Los miembros del Grupo de Bogotá –profesores de la Facultad de Filosofía de la USTA– fueron precisamente quienes, en medio de esta pluralidad de perspectivas, se preocuparon por trabajar y desarrollar la filosofía latinoamericana. Destacan en este trabajo Jaime Rubio Angulo, “uno de los principales inspiradores del movimiento”, aunque “desvinculado del mismo desde 1983”; Germán Marquínez Argote, “de larga militancia pedagógica y filosófica” en la universidad; Luis José González Álvarez, quien apoyó “vitalmente la orientación del movimiento”; el Decano de dicha facultad, Joaquín Zabalza Iriarte, además de Teresa Houghton Pérez, Eudoro Rodríguez Albaracín, Roberto Salazar Ramos, Cayetano Páez, Saúl Barato, Carlos Flórez, José Antonio Suárez, Jaime Ronderos, Juan José Sanz, Fideligno Niño, Gloria Isabel Reyes y Daniel Herrera Restrepo (USTA, 1988: 371).

A partir de su experiencia como profesor en la Santo Tomás, Salazar Ramos indica que cuando se vinculó al proyecto filosófico de la universidad que reflexionaba en torno a “lo latinoamericano”, hacia finales de 1978, “ya existía un equipo de trabajo cohesionado y con una gran mística”, cuya “alma” era el padre Joaquín Zabalza. Destaca además el apoyo institucional a dicho proyecto, brindado a través del “mecenasgo” del rector Alvaro Gálviz, sin el cual “la continuidad del trabajo del grupo de profesores mencionado hubiera sido imposible”. Algunos de los profesores nombrados antes, sin embargo, se unieron posteriormente al grupo: Daniel Herrera, Gloria Isabel, Humberto Sandoval, Leonardo Tovar y José Antonio Suárez. Salazar Ramos explica que todos ellos, junto con los miembros “veteranos”, “han merecido el calificativo, dado desde afuera, de ‘Grupo de Bogotá’, en tanto el trabajo que han realizado, si bien manifiesta diversas tendencias filosóficas internas, ha traspasado las fronteras colombianas” (Salazar, 1994: 21).

A grandes rasgos –pues el pensamiento de cada uno de ellos retenía ciertas particularidades e intereses–, este grupo de profesores trabajaban en sintonía con el movimiento de la filosofía latinoamericana a nivel regional, el cual “enfaticaba el queha-

cer filosófico como articulación a los procesos de cambio que venía experimentando la sociedad latinoamericana, especialmente por parte de los sectores populares y en el orden político-cultural”. Esta intencionalidad “liberadora” articuló a los integrantes del Grupo y puede tenerse como su línea rectora o proyecto fundamental. En palabras de Salazar: “La intencionalidad de la articulación de la filosofía a esos procesos de liberación tuvo una fuerte repercusión en el ‘Grupo de Bogotá’” (USTA, 1988: 370).

Este espíritu estaba alimentado, como ya hemos insinuado, por sucesos históricos muy específicos que habían ocurrido en América Latina durante esta época. De esto que Salazar pregunte “¿qué fenómenos sociales, políticos, culturales y filosóficos inciden en el arraigo de [la filosofía latinoamericana de la liberación] en nuestro país, especialmente en el grupo de la Santo Tomás?” (USTA, 1988: 370), y Marquínez, por su parte, se interroga “¿qué había pasado entre 1965 [reapertura de la universidad] y 1976 [latinoamericanización de la facultad de filosofía] y por qué el interés por lo nuestro?” (Marquínez *et al*, 1993: 363).

Para Marquínez era claro que habían tenido y estaban teniendo lugar muchos eventos de gran envergadura en América Latina, ante los cuales la filosofía no podía quedarse al margen:

[la] emergencia y consolidación del primer Estado socialista en América, Cuba; la crisis del modelo desarrollista y surgimiento de una nueva sociología latinoamericana que vinculaba el subdesarrollo a la dependencia; el *boom* de la narrativa latinoamericana, que mostraba nuestra manera de ser y de vivir; el evento eclesial de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Celam, en Medellín, que ponía en marcha la renovación conciliar de la Iglesia de los pobres y que denunciaba las estructuras de injusticia en que vivíamos. [...] En política irrumpen movimientos de liberación que cuestionan las estructuras y recurren a la violencia como medio de cambio. En la Iglesia surgen comunidades de base orientadas por una nueva teología, la teología de la liberación (Marquínez *et al*, 1993: 364)

Salazar comparte en gran medida el análisis sobre lo que él mismo llama el “contexto” del trabajo del Grupo de Bogotá, un contexto sin lugar a dudas de Guerra Fría:

La victoria de la revolución cubana en 1959 y otras manifestaciones militaristas progresistas, como el golpe de Estado de Velasco Alvarado en el Perú, más adelante, fomentó un cierto optimismo que expresaba el comienzo de la denominada segunda emancipación latinoamericana. El foquismo hizo carrera como mediación político-militar y como mecanismo casi exclusivo para el logro de dicha emancipación. No obstante, diversos golpes militares de derecha sacudieron el panorama político latinoamericano a mediados de las décadas de los sesenta y comienzos de los setenta. Pero este mismo hecho incidió en la radicalización del foquismo y en la idealización de la figura del guerrillero. Se pensó incluso en la posibilidad de

que un grupo, desde el monte, a la manera de una cierta aristocracia mesiánica, liberara a los países de la América Latina de sus sectores hegemónicos internos y del neocolonialismo. El golpismo de derecha desencadenó también la búsqueda de nuevas alternativas políticas, como la participación electoral (USTA, 1988. 372-373).

Este clima polarizado de Guerra Fría tuvo sus manifestaciones específicas en Colombia, y de acuerdo a Marquínez influyeron considerablemente en la enseñanza de la filosofía, al menos en la USTA. Entre dichas manifestaciones, destaca “el caso de Camilo Torres, el Grupo Golconda, Cristianos por el Socialismo”,<sup>45</sup> así como “las diversas líneas de los autodenominados grupos marxistas, inspirados en los diversos modelos entonces en boga: el ruso, el chino, el cubano, etc.” (Marquínez *et al.*, 1993: 364).

Como efecto de esto, a mediados de la década de los setenta las universidades colombianas, tanto públicas como privadas, vivieron –en palabras de Marquínez– una “especie de pequeña revolución”, caracterizada por “agitación ideológica, huelgas, tomas de dependencias administrativas, violencia”. Además “el profesorado era cuestionado y a veces juzgado, no siempre por la calidad de su magisterio, sino frecuentemente por su compromiso político con la derecha o con la izquierda”. Pequeña revolución de la cual, por supuesto, la Santo Tomás no era ajena de ningún modo. Ahí, en particular en la Facultad de Filosofía, “los alumnos cuestionaban el sentido de una docencia que se limitaba a la mera apropiación del pensamiento europeo en forma acrítica, es decir, sin referencia ninguna a los problemas que se vivían en nuestra situación latinoamericana”. Marquínez afirma que hasta dicho momento, los docentes se movían en un “universalismo abstracto”, ante el cual “se empezó a plantear el sentido y función de la filosofía *hic et nunc* [aquí y ahora]” (Marquínez *et al.*, 1993: 364).

Precisamente en este contexto politizado y en favor de la reflexión filosófica localizada es que “nació la orientación latinoamericana de la filosofía que la Facultad hizo suya y oficializó en sus reglamentos”. Nació también una característica distintiva de la educación filosófica en la USTA: la enseñanza desescolarizada o a distancia. En palabras de Marquínez, mientras ocurría lo anterior también “se pensó en sacar la Facultad de sí misma mediante la desescolarización de sus programas, de tal manera que, en el futuro, y adelantándonos a la enseñanza a distancia, la Facultad tendría dos ra-

---

<sup>45</sup> Los tres ejemplos son casos de la forma de acción social conocida como teología de la liberación, la cual generó considerable interés y energía en Colombia. Para abundar en el tema, ver Echeverry, 2007.

mas: la escolarizada y la desescolarizada” (Marquínez *et al.*, 1993: 364-365). Salazar Ramos añade que la desescolarización de la enseñanza de la filosofía fue un producto emanado de la intencionalidad liberadora y del “convencimiento de que la filosofía era esencial para articular los procesos de cambio” por parte de “los profesores vinculados a la Facultad de Filosofía de la Santo Tomás” –gran número de ellos miembros del Grupo de Bogotá–, creando con tal fin el Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), “que tanta significación tendría en la consolidación del movimiento”, el cual aún hoy forma miles de estudiantes (USTA, 1988: 370).

Siguiendo a nuestros autores, podemos decir que el proyecto colombiano de la filosofía latinoamericana fue “asumido oficialmente” en la USTA en el año de 1975. El proyecto intelectual del Grupo, además de articularse por la intencionalidad antes descrita, destacaba la “necesidad de profundizar en la tradición latinoamericana del pensamiento filosófico”. Para responder a dicha necesidad se estableció inicialmente el programa de Maestría en “Filosofía de la Problemática Latinoamericana”. Pero el Grupo no se detuvo allí.

La apertura del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía, dedicada a la recuperación de la historia de las ideas filosóficas en Colombia, la fundación de las revistas *Análisis* y *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*; la creación de la editorial de la Universidad, la publicación de un amplio número de textos de filosofía; la organización y realización bienal de los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana desde 1980, así como la creación de la Biblioteca Colombiana de Filosofía, son actividades que han surgido de las intencionalidades que movieron originariamente al grupo y de sus intereses filosóficos (USTA, 1988: 370).

En esta apasionada labor sobresale el “apoyo efectivo y el impulso dado al movimiento” del Decano de la Facultad Joaquín Zabalza Iriarte, de Luis José González, Director del CED y de Alvaro Galvis Ramírez, como rector de la universidad (USTA, 1988: 370).

Marquínez coincide en el valor y la utilidad que tuvo la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, “dirigida en un principio por Roberto Salazar”, para los debates y problemas enfrentados por el Grupo, pues ha servido desde su creación en 1979 como “voz y órgano” o “medio de expresión” al interior del Grupo de Bogotá. Las “primeras expresiones” del pensamiento del Grupo fueron volcadas en diversos “textos universitarios”, y en ellos se delineaba la perspectiva liberacionista de la que hemos hablado. Se trata de las siguientes obras: de Jaime Rubio, *Introducción al filosofar* (1976)

y *Antropología filosófica* (1977); de Germán Marquínez, *Metafísica desde Latinoamérica* (1977) y *Filosofía de la religión* (1981); de Luis José González, *Ética latinoamericana* (1978); de Joaquín Zabalza, *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica* (1978); de Juan José Sanz, *Educación y liberación en América Latina* (1979); de Eudoro Rodríguez, *Introducción al filosofar: perspectiva latinoamericana* (1981) (Marquínez *et al.*, 1993: 365-366). Libros posteriores editados por El Búho, como *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas* (1988, corregida y aumentada en 1992) y *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas* (1993), compilan los esfuerzos colectivos del Grupo.

Aunque, como hemos dicho, el Grupo aglutinaba un “pluralismo de inspiraciones y tendencias” derivado principalmente de la formación que cada uno de los miembros tenía detrás de sí, existían –explicitados o no– al menos dos “supuestos comunes” con los que, a decir de Marquínez, “comulgaban” todos ellos: 1) “el descubrimiento de América Latina como horizonte concreto y situado de nuestras reflexiones filosóficas”, y 2) “la intencionalidad liberadora de la filosofía al interior de dicho horizonte”.

Bajo estos dos supuestos se pretendía realizar una filosofía que fuera latinoamericana y liberadora, es decir, una filosofía de la “liberación latinoamericana” enraizada en nuestra realidad y que respondiera a los problemas que nuestra situación concreta planteaba. Estos dos supuestos los asumimos como fruto de la experiencia propia y también leyendo por estos años a pensadores latinoamericanos tales como Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, entre otros (Marquínez *et al.*, 1993: 367).

En realidad, la filosofía de la liberación abrevaba de otras formas de pensamiento que también se encontraban atravesadas por la misma intencionalidad liberadora, como el caso de la sociología de la liberación y las teorías de la dependencia. Para Salazar es fundamental tener esto en cuenta, puesto que “cuando se hable de filosofía latinoamericana en términos contemporáneos” no hay que perder de vista que “muchos de los análisis de la sociología de la liberación serían utilizados por los integrantes del movimiento de la filosofía de la liberación”, pues “reforzaba la intencionalidad de la función de la filosofía en relación con la liberación”. Así, ésta hacía suyos los supuestos según los cuales

el atraso y subdesarrollo latinoamericano obedecía, más que a factores ontológicos de la cultura y la economía de estos pueblos, a aspectos históricos ligados a la dependencia económico-cultural que habían mantenido con las diferentes metrópolis de turno. De este modo, se postulaba que la salida o el advenimiento al progreso

no estaba dado únicamente por el desarrollo, sino por la liberación interna y externa (USTA, 1988: 374).

De acuerdo a Salazar, la realidad social de dependencia y los movimientos y las luchas de liberación “se tornaron en una especie de evidencia inmediata” para los filósofos del Grupo de Bogotá, así como para otros filósofos de la liberación latinoamericanos. Si bien esos fenómenos se tomaban “como un dato fáctico”, era necesario hacer una “mediación filosófica” para elaborar un discurso filosófico en torno a la liberación, la cual “estuvo influenciada por los análisis que venían haciendo en Méjico [sic], Perú y Argentina, algunos filósofos, entre ellos Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel”. El colombiano continúa:

Fueron estos filósofos, básicamente, los que llamaron la atención inicial de la mayoría de los profesores que se agruparon en el Centro de Enseñanza Desescolarizada y en la Facultad de Filosofía de la Santo Tomás. De ellos se tomó la intencionalidad fundamental del papel que la filosofía debía jugar al interior de la historia actual de los pueblos latinoamericanos. Por supuesto, el nivel de influencia de esos filósofos no fue la misma, destacándose el rol preponderante que ejerció la obra de Enrique Dussel (USTA, 1988: 375).

Una de las obras principales que influyeron en la filosofía del Grupo fue *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) del peruano Augusto Salazar Bondy –una obra por lo demás central en los debates de la filosofía de liberación–, cuyas tesis son muy conocidas: la filosofía latinoamericana se caracteriza por su “inautenticidad”, la cual ocurre, en palabras del peruano,

cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que las imitan. Quien asume este pensamiento calcado cree verse expresado en él o se esfuerza en vivirlo como suyo, sin poder encontrarse en las imágenes que lo conforman. La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad, que denuncia una falla vital y es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva (USTA, 1988: 376).

La historia de la filosofía era interpretada por Salazar Bondy como una “conciencia enajenada y enajenante cuya función ha consistido precisamente en darle a nuestras comunidades nacionales ‘una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y de la vida, de *su* mundo y de *su* vida’”; en otras palabras, el pensamiento hispanoamericano ha sido articulado por “motivaciones distintas a las de nuestro hombre

y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana”, por lo que para dar cuenta de ella –de “nuestra filosofía”– es “indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación” (USTA, 1988: 376).

Esto es así porque para Salazar Bondy existe una profunda “correlación entre el estado de nuestras economías subdesarrolladas y la carencia de vigor de nuestro espíritu”. La “directividad filosófica” hispano o latinoamericana es raquíca debido a la debilidad de las economías de los países de la región, incapaces de incidir “en el proceso mundial del poder”. En sus propias palabras, el problema de la filosofía hispanoamericana “tiene un punto esencial de sustentación en la coincidencia del *status* de nuestros países como naciones subdesarrolladas y sujetas a lazos de dominación, hecho que da en todas ellas, como tono agregado a sus características hispano-indias o mestizas de varios órdenes, una constante negativa a través de la historia”; a tal grado que la única posibilidad que tiene la filosofía de “ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y afecta” recae en “convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esa condición” (USTA, 1988: 376-377).

El planteamiento de Salazar Bondy traza el programa de una filosofía de la liberación, puesto que la apuesta del autor es, en síntesis de lo anterior, que “un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación” (USTA, 1988: 2378); cancelación en la que participaría activa y comprometidamente la filosofía para alcanzar, como resultado final, su propia autenticidad o verdad. Esta “dirección” del pensamiento filosófico o “teleología de la liberación” –según la cual el “destino histórico del hombre latinoamericano” está, precisamente, en su liberación (tenida como cancelación del subdesarrollo y la dominación)–, va a encontrarse repetidamente y en un alto grado de importancia “en los planteamientos del grupo de profesores de la Santo Tomás como función fundamental de la filosofía” (USTA, 1988: 379).

Siguiendo todavía a Salazar Ramos, otro de los autores fundamentales para el Grupo de Bogotá fue el mexicano Leopoldo Zea, quien respondió a la pregunta que formulara Salazar Bondy afirmando la existencia de una filosofía americana como una *filosofía sin más*. Para Zea “la pregunta que interroga por la existencia de la filosofía latinoamericana apunta o parte del ‘sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos distintos’”, de una “circunscripción antropológica”, no “geográfica”. Es decir, que inquirir por la posibilidad de una filosofía “es preguntar por el verbo, el *logos* o la palabra que hacen, precisamente, del hombre un hombre. Y este preguntar [...] nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema” (USTA, 1988: 380).

Para ser originales, para que la filosofía latinoamericana sea original y no un remedo de filosofías ajenas –afirma Zea–, hay que tomar como punto de partida la realidad en la que se vive: “partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. [...] una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que son ajenas a la realidad de la que hay que partir”. La propuesta de Zea es pues “pura y simplemente filosofar”, puesto que hacerlo es “enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada”, lo que no significa necesariamente abandonar, ignorar o “eludir” la filosofía europea. La especificidad latinoamericana de esa filosofía se daría “por añadidura”, como efecto de esa instrumentación del filosofar para “resolver los problemas de nuestra realidad”, en un esfuerzo por hacer que esas soluciones se acerquen “más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre” (USTA, 1988: 381-382).

De este modo, tanto las ideas de Salazar Bondy como las de Zea estarán presentes en las obras del grupo de la Santo Tomás, a manera de un “trasfondo de la conciencia intencional de una filosofía entendida como filosofía de la liberación” (USTA, 1988: 383). A este trasfondo se sumaría también el pensamiento liberacionista del argentino Enrique Dussel, que sería central para el Grupo y el particular para el trabajo de Germán Marquínez. Como explica Salazar Ramos:

El programa trazado por Salazar Bondy, sobre la necesidad de que los pueblos del Tercer Mundo forjasen su propia filosofía en contraste con las concepciones asumidas y defendidas por los grandes bloques de poder del presente, como una ma-

nera de hacernos actuantes en la historia de nuestro tiempo y asegurarnos nuestra independencia y supervivencia, va a ser tomado por la mayoría de los integrantes del grupo desde los lineamientos y análisis que venían [sic] desarrollando en Argentina Enrique Dussel (USTA, 1988: 387).

De este modo, en la formulación filosófica “fuerte” de los problemas reflexionados por el Grupo, Dussel desplaza de cierto modo a Salazar Bondy y Zea, cuyas obras habían delineado ya “el contexto” y “la intencionalidad” de la filosofía de la liberación. Tal movimiento es consecuencia, de acuerdo a nuestro autor, de que ninguno de los dos últimos desarrolló “obras que llamasen la atención por el manejo erudito de la tradición filosófica clásica” y del “abordaje crítico de la tradición filosófica clásica” –conformada por autores tan diversos como Descartes, Heidegger, Ricoeur, Gadamer, Foucault, Levinas, Zubiri, Girardi, Mounier– emprendido por el argentino (USTA, 1988: 387). La profundización en la elaboración filosófica –lo que acercó a muchos miembros del Grupo a la obra de Dussel– se debió también a las críticas que recibieron los primeros diagnósticos que enarbolaron los profesores de la Santo Tomás respecto de la situación latinoamericana, a los cuales se les caracterizó como un “sociologismo disfrazado con un ropaje filosófico” –debido al empleo casi obligatorio de nociones como desarrollo, subdesarrollo y dependencia (USTA, 1988: 386).

La propuesta dusseliana –desarrollada inicialmente en textos de la década de los setenta como *Para una ética de la liberación e Introducción a la filosofía de la liberación*– consiste, como es muy sabido, en construir una filosofía latinoamericana-liberadora que trascienda el filosofar occidental-europeo, tomado como imperial y dominador. Para Dussel –escribe Salazar Ramos– “la filosofía europea es equiparable” a una “filosofía de la dominación, como expresión de una totalidad dialéctica alienante, como horizonte encasillador de lo distinto. Una filosofía que funda los entes como posibilidades ónticas dentro de una misma totalidad”. Ante ésta,

la labor de la filosofía latinoamericana sería entonces el abrirse camino para ir “más allá” de la Europa imperial “al planteo de la cuestión del otro”. Surgirá, de este modo, y ante nosotros, “un ámbito más allá del fundamento ontológico europeo que nos permitirá pensar la cuestión latinoamericana, nuestro ser distinto y la ética de la liberación que necesitamos para que nuestra acción ilegal se nos presente con la dignidad de un gesto supremamente moral, digna de los héroes, no de los que dominan y conquistan, sino de los que crean las patrias y liberan a los oprimidos” (USTA, 1988: 390).

Como se desprende del siguiente párrafo del argentino, un nuevo pensar analéctico, capaz de ir al otro y su razón, inauguraría una cuarta edad filosófica: la de la liberación.

Desde la “alteridad” surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea postimperial, válida no solo para América Latina, sino igualmente para el mundo árabe, el África negra, la India, el sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma (USTA, 1988: 390).

Siguiendo a Salazar Ramos, el pensamiento de Dussel tiene su basamento en una serie de díadas como totalidad/exterioridad, ontología/metafísica, dialéctica/analéctica, lo mismo/lo otro, en cada una de las cuales “se trata de superar lo primero en beneficio de lo segundo”. El “círculo dusseliano” podría enunciarse básicamente así:

La ontología se constituye en un horizonte cerrado, dominador, expansionista, ideológico, justificador del imperio y la opresión de lo mismo; esa ideología legitimadora, expresada como ideología, es la subjetividad moderna que arranca con Descartes y que termina con Levinas inclusive, incluyendo a Heidegger, Husserl y Ricoeur. La metafísica, como horizonte antropológico, en cambio, es el horizonte de la alteridad, de la exterioridad, del otro, que se expresa como voluntad de servicio y no de dominación. La filosofía legitimante de dicha apertura sería la filosofía latinoamericana –la cuarta edad– que elabora Dussel” (USTA, 1988: 390-391).

Las obras de cada uno de los miembros del Grupo de Bogotá vibrarían en sintonía con este horizonte liberador contenido en las obras de Salazar Bondy, Zea y Dussel. Para nosotros es claro que de ningún modo se trata de una adopción o calca burda por parte de los colombianos de ideas que autores también latinoamericanos, pero de otras latitudes, escribían. Comprendemos que esta sintonía entre autores de tan apartadas regiones de América Latina es consecuencia de una sensibilidad epocal condicionada por los eventos anteriormente descritos, así como de un esfuerzo por criticar los discursos filosóficos de la modernidad pero articulados todavía en clave moderna.<sup>46</sup> Es consecuencia también de cierto economicismo, que puede verse al notar la centrali-

---

<sup>46</sup> Un aspecto que refuerza nuestra idea es que algunos de los autores han ido cambiando a través del tiempo, por lo que su trayectoria intelectual no puede reducirse a este momento liberacionista. Es el caso de Jaime Rubio, quien después de 1983 se desprende del Grupo de Bogotá; también de Roberto Salazar, quien se transformaría en el principal crítico de la filosofía latinoamericana de la liberación –al interior del Grupo– que antes defendió entusiastamente.

dad que tuvo en estas décadas, en el pensamiento latinoamericano en general, el esquema desarrollo/subdesarrollo, así como la teleología dependencia-subdesarrollo-liberación que produjo la teoría de la dependencia.

Jaime Rubio Angulo, miembro preponderante del Grupo, hace suyo este trasfondo intencional del filosofar, sus categorías y supuestos. Para él, el “hombre latinoamericano” transita cotidianamente en una “situación de dependencia, dominación y subdesarrollo”, que lo marcan profundamente. Debido a que esta condición es efecto de un poder ajeno o imperial, se entiende, Rubio escribe que “la historia del ser latinoamericano se realiza como la *historia de la ocultación del ser*. El olvido del ser se da en el devenir histórico existencial del pueblo latinoamericano durante largos años de colonización”.

Esta situación de América Latina, que califica como una “*postmodernidad dependiente en vías de liberación*”, se hacía patente por dos “hechos”: 1) una “toma de conciencia cada vez más radical y extendida de esta situación de dependencia y subdesarrollo”, acompañada del reconocimiento de que “nuestro subdesarrollo no es un estadio atrasado con respecto a los estadios alcanzados por el mundo desarrollado sino un *producto de la dependencia*”; y 2) un efecto de esta toma de conciencia que produce “en grupos cada vez mayores una opción radical de ruptura con la dependencia y por la liberación”, lo que ha generado una “*praxis de liberación*” en “distintos niveles”. En pocas palabras, Rubio hacía patente una toma de conciencia de la dependencia y el subdesarrollo generalizada en el “pueblo latinoamericano”, y suponía que “a esta toma de conciencia le es connatural un deseo, el *deseo de liberación*” (USTA, 1988: 384).

En una de sus obras más importantes, *Metafísica desde Latinoamérica*, Germán Marquínez realiza un diagnóstico idéntico al de Rubio, que recogía las mismas categorías de la sociología de la dependencia: “Subdesarrollo, dependencia y liberación son hoy las instancias unitarias más vivas en Latinoamérica. Ello ha hecho posible la alineación, en muchos aspectos, con los pueblos pobres del Tercer Mundo”. De esta situación desprende Marquínez una especie de teleología para América Latina en tres momentos, la cual culminaría en la “unidad de los pueblos latinoamericanos”. El primer momento ocurre “en la década del 60”, cuando “se toma conciencia del subdesarrollo”. Luego, “al terminar la misma, caemos en la cuenta que el subdesarrollo se de-

be a la secular dependencia primero política, después tecno-económica y cultural”. El tercer momento, ocurre “en los pocos años que llevamos corridos de la década del 70”, al surgir “por todas partes proyectos liberadores” (USTA, 1988: 385).

Un año después, en 1978, Luis José González publicó su obra *Ética Latinoamericana*. Allí emprende el mismo diagnóstico:

Nuestro pueblo es un pueblo subdesarrollado económica, cultural y políticamente. Pero, ¿qué significa el subdesarrollo? No se trata de una situación de simple atraso, como se tendía a pensar en la década de los 60. El subdesarrollo de nuestros países se revela como un fenómeno de dependencia y dominación con dos dimensiones: una interna, la explotación de un grupo social por dentro del mismo país – “colonialismo interno” –, y otra externa, la explotación de los países pobres por los países ricos – “neocolonialismo externo”. Por eso hoy se habla de la necesidad de *liberación* y no de simple *desarrollo*; porque vivimos en estado de opresión y no de simple atraso. La doble dependencia opera en toda la vida social, económica, cultural y política del pueblo mediante estructuras injustas de desigualdad y explotación (USTA, 1988: 386).

En un artículo titulado “Hacia una filosofía en perspectiva latinoamericana” y publicado en 1979, Eudoro Rodríguez Albarracín, a pesar de que llamaba la atención “sobre el uso indiscriminado de las categorías de la sociología de la dependencia”, se refiere a la situación latinoamericana en los mismo términos que sus colegas del Grupo: “La conciencia de la crisis latinoamericana ha sido generada por la percepción objetiva del carácter *dependiente* de nuestra estructura –proceso en lo económico, político e ideológico, en cuya configuración han sido establecidas relaciones de dominio y explotación– desde la época de la Conquista hasta nuestros días”. En dicho entorno, la cuestión fundamental para América Latina es “el problema de su liberación, de alcanzar la autodeterminación histórica y estructural que le permita acceder con dinamismo propio y original en el concierto de los pueblos libres” (USTA, 1988: 386).

De acuerdo a Salazar Ramos, prácticamente todos los miembros del Grupo de Bogotá usaron tanto el diagnóstico ya referido como el esquema desarrollo/subdesarrollo y la causalidad teleológica dependencia-subdesarrollo-liberación. Además de sus propios trabajos, podemos sumar con certeza a esta lista al menos Joaquín Zabalza y Teresa Houghton, por no decir más nombres. Para tener una apreciación más clara del pensamiento filosófico del Grupo, vale la pena retomar con más detalle las ideas de Jaime Rubio, Luis José González y, posteriormente, las de Germán

Marquínez, quienes figuran entre los “más representativos integrantes del grupo de la Santo Tomás” (USTA, 1988: 391).

Los dos textos de Rubio más influyentes dentro del Grupo fueron *Introducción al filosofar* (1976) y *Antropología filosófica* (1977). En ellos es muy evidente la sintonía con el discurso liberacionista latinoamericano de Enrique Dussel, en el cual se privilegia la relación del filósofo con el pueblo y se critica la filosofía de la modernidad como un pensamiento de dominación, condensado en la frase “yo conquisto”, correlato del “yo pienso” de Descartes. Para Rubio el “pensar filosófico” debe tenerse como una “devoción” al pueblo, de quien toma sus “afanes y angustias”. De este modo, el “filosofar latinoamericano [...] pretende pensar desde la exterioridad, más allá del sistema imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Pretende articular su discurso desde la alteridad”, la cual encarna en el pueblo.

Esta articulación con el pueblo –su “fuente”– haría posible una nueva filosofía, capaz de superar “el modelo filosófico presentado hasta ahora como el modelo por excelencia, el que no se la juega, el que encubre, domina y justifica la dominación”; es decir, “el filosofar propio de la modernidad”, el cual Descartes habría “fundado” en la expresión *ego cogito*: “yo pienso”, pero también “yo conquisto”, “yo decido”. Esta modernidad, que en América Latina se expresa para Rubio “en la expansión imperialista moderna”, diseña un “modelo científico-técnico de razón orientado por la voluntad de dominio”, una “manera de concebir mundo, hombre y ciencia” según el cual “el saber no es otra cosa que la dominación sobre las criaturas previamente reducidas a cosas”. Esta filosofía moderna se caracterizaría por convertir “lo cualitativo de los entes en simple cantidad”, por su obsesión por la universalidad y la verdad,<sup>47</sup> y por la separación entre el filósofo y el pueblo (USTA, 1988: 392).

Por lo tanto una auténtica filosofía latinoamericana no puede elaborarse “desde el modelo impuesto por el hombre europeo-dominador”. Desde allí, se podrá hacer, a lo más, “filosofía a secas”, “limitarse a tratar y a *estudiar* los problemas” y “cánones del filosofar europeo”. La filosofía latinoamericana, como punta de lanza de una nueva era filosófica, parte no de una “universalidad abstracta” sino de una “universalidad” o

---

<sup>47</sup> “La universalidad trasciende las situaciones y se impone como verdad, como *la verdad*”. Así, cualquier reflexión concreta de cualquier pueblo sería juzgada como ‘folclorismo’, es decir, la no comprensión de ‘la verdadera dimensión del filosofar’, que es su universalidad” (USTA, 1988: 392).

“reflexión concreta capaz de dar cuenta del ser latinoamericano”, capaz de trascender “la totalidad dominadora” y “aceptar la revelación del Otro”. Siguiendo a Rubio, este movimiento “metafísico” –en tanto va más allá de la totalidad u ontología establecida– tendría como efecto “el advenimiento del hombre nuevo”, quien haría desaparecer al “opresor-oprimido, oprimido-opresor” (USTA, 1988: 392-393). “El ejercicio del filósofo ya no se inscribirá dentro de los límites de lo que la ideología liberal-ilustrada llamó ‘civilización’ sino que, al contrario, su esfuerzo se dirigirá hacia la ‘barbarie’, pues en esta [sic] es donde se manifiesta el ser del pueblo latinoamericano” (USTA, 1988: 394).

Rubio comparte con Dussel la certeza de que una filosofía liberadora requiere necesariamente, para ser tal, ir al “otro”, al pobre, a sus condiciones de vida y explicitar su punto de vista.

El otro exterior a la Totalidad es el que permite discernir la equivocidad del proyecto mismo de la Totalidad. Por eso, este otro, el “pobre”, es “ideológicamente ocultable”. Pero si el “pobre” puede ser ocultado, puede ver su “rostro”, tocar sus condiciones objetivas de expoliado, de explotado. Quien no haya perdido su sentido de *sospecha* podrá verlo. Pero la visión no basta. Es indispensable ir más allá. Es necesario para el hombre replantear constantemente las exigencias de su historicidad a través de la reivindicación del sentido de la praxis por la actitud metafísica, entendida como un dejar ser a la alteridad en su trascendencia radical (USTA, 1988: 395).

En este mismo sentido, y en sintonía tanto con Dussel como con el francés Paul Ricoeur, Rubio insiste en la necesidad del pueblo como sujeto de la filosofía latinoamericana:

[El] individuo solitario deberá ser sustituido por la comunidad, en tanto “una filosofía latinoamericana situada comprende que el *auténtico sujeto del filosofar es el pueblo*”. Es el pueblo quien crea “su *ethos* cultural, es decir, el modo peculiar de habitar en el mundo, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios. Se trata de un estilo de vida que implica *un determinado sentido de la vida y de la muerte* como su núcleo ético-cultural, *núcleo de sentido que se expresa en determinados modos de vivir* las relaciones económicas, políticas, religiosas, etc. El pueblo ‘sabe’ el sentido de la vida y de la muerte” (USTA, 1988: 396).

Rubio delinea así la labor filosófica, que si ha de ser liberadora no puede ser más la labor de un sofista o de un individuo aislado que decreta cómo son las cosas por su propia cuenta, sino la de un “discípulo” del pueblo, quien “para ser maestro debe comenzar por escuchar la palabra del otro”. Esta es la condición primera para la liberación.

Luis José González fue quien incursionó en el terreno de la ética dentro del ámbito filosófico del Grupo de Bogotá, muy de cerca de la propuesta ética liberacionista de Enrique Dussel (nuevamente) pero también del pensador francés Emmanuel Mounier. González parte de las definiciones tradicionales de moral y ética. Mientras la primera es “el conjunto de reglas o normas de comportamiento que establecen la distinción entre lo bueno y lo malo como criterio de perfección humana” según cada cultura humana, la ética comprende “el estudio sistemático de la moral”, una “filosofía de la moral”. Si bien el autor conoce –y analiza en su obra *Ética latinoamericana*– los “diferentes tipos de ética” que han existido a través de la historia, es desde “la ética de corte cristiano” que buscará “fundamentar la moralidad en la vida humana total entendida como proyecto existencial” (USTA, 1988. 406). Para González:

Toda ética arranca de la opción y la elección del hombre y la vida humana misma. “La máxima aspiración del ser humano, en cualquier época, cultura y religión, consiste en vivir”. Pero, ¿qué se entiende por vida? “La vida humana es una vida racional, con un sentido de realización singular en un mundo de valores espirituales, con unas aspiraciones trascendentes, con un deseo de felicidad total y de inmortalidad, con una conciencia de fraternidad universal” (USTA, 1988: 406).

Esta satisfacción o plenitud de vida, sin embargo, se encuentra bloqueada dentro de la “sociedad occidental”. Es aquí cuando el pensamiento de González adquiere una intencionalidad liberacionista y retoma categorías ya referidas como “totalidad” y “subdesarrollo”. En sus propias palabras:

Los grandes sistemas filosóficos han sido producto y reflejo de una sociedad, la sociedad occidental. Características de dicha sociedad es su autoidentificación con el ser, la verdad, la bondad. Desde los griegos, pasando por el Imperio Romano, la cristiandad medieval, el Renacimiento, la modernidad, la Ilustración y el progresismo, hasta el imperialismo industrial en nuestros días, los pueblos occidentales han formado una totalidad cerrada, desconociendo el derecho, la verdad y la bondad de los demás pueblos: los bárbaros, los subdesarrollados. La Totalidad es el ser; lo que no pertenece a ella es nada. Ella posee la revelación del Dios verdadero, que le confiere el derecho absoluto sobre todos los demás pueblos (USTA, 1988: 406-407).

La intención liberadora se traduce en la necesidad, a partir de este estado de cosas, de “replantearse hoy toda la ética tradicional” en el sentido de consolidar una auténtica “moralidad del pueblo latinoamericano que no puede ser igual a la de ningún otro” y que no debe seguir siendo el “resultado forzoso de la dependencia y la opresión en que se vive”. Una “ética de la alteridad” que deje de ser una “moral de esclavos”

salida de la “simple teorización del proyecto de las élites nacionales, que viven vendidas al dominador extranjero”, y que emane de “la voz angustiada de los desheredados, acallada violentamente por el sistema que los explota” (USTA, 1988: 407).

En relación con este mismo fin, y en sintonía con la historia de las ideas, González Alvarez considera que otra importante tarea de la ética latinoamericana es explorar y dar a conocer las obras de los pensadores latinoamericanos. Las implicaciones que esta exploración o recuperación de las ideas de éstos tendría pueden apreciarse en las palabras con las que el autor la describe:

Recuperación histórica de aquellos pensadores que en el transcurrir de los siglos han defendido los *auténticos* valores y aspiraciones de nuestro pueblo contra los intereses de los pueblos colonizadores y de las oligarquías nacionales a su servicio. Se hace necesaria una relectura desde esta perspectiva de los antiguos defensores del indígena y del negro, de los promotores de la emancipación cultural, de los constructores de la latinoamericanidad, de los actuales *profetas* de la liberación (USTA, 1988: 407, las cursivas son nuestras).

Siguiendo aún a Salazar Ramos, es indicativo señalar el programa de González respecto de la búsqueda de nuevos criterios para construir la ética se cruza con lo que Daniel Herrera emprendió, tras el pensamiento de Edmund Husserl, respecto de la racionalidad. El pensador colombiano se dio a la tarea de criticar la noción unívoca de la razón; es decir, criticó la idea del “racionalismo” según la cual existiría un criterio único de racionalidad, “entendido como ciencia estricta y rigurosa”. Para Herrera, había que despedirse del racionalismo puesto que “había llegado el momento de ampliar el concepto de razón” de manera que quedaran incluidas también “todas las ‘astucias’ de que se sirve el hombre total para entrar en contacto con la realidad: lo emotivo, lo intuicional, lo estético, lo subconsciente, en fin, todo ese mundo interior, tradicionalmente considerado como irracional, que constituye nuestro modo de ser concreto”. En este sentido,

nuestro filosofar no tiene por misión el racionalizar el mundo de nuestra experiencia como lo soñó Husserl. Nuestra misión es la de asumir humanamente este mundo. Al racionalismo le podemos dirigir la misma crítica que Husserl le dirigió a Galileo. Éste, según Husserl, revistió al mundo de la experiencia con un manto de ideas y de símbolos y terminó considerando como el verdadero mundo, no el mundo de la experiencia del que había partido para su matematización de la naturaleza, sino este mundo de símbolos y fórmulas. El filósofo racionalista recubre nuestro ser y el ser del mundo de nuestra experiencia con un manto de ideas, de conceptos reduciéndolos a simples contenidos de conciencia (USTA, 1988: 408-409).

De acuerdo a Salazar Ramos, esta “búsqueda de nuevos criterios de racionalidad”, así como la crítica al “universalismo abstracto del *logos* europeo”, hace parte de la “intencionalidad” del Grupo de Bogotá y, a nuestro parecer es un rasgo que comparte prácticamente con todas las vertientes de la filosofía de la liberación y de la historia de las ideas. Esta búsqueda parte de la crítica en contra de la “pretensión universalista”, de la concepción “esencialista de la filosofía” que había hegemonizado “la lectura de las experiencias mundanas de los hombres” bajo un único “criterio de racionalidad” (USTA, 1988: 408-409). Este criterio universal se identificó, como hemos visto anteriormente, con el pensamiento llamado “europeo” o “occidental” y ha sido calificado como hegemónico, dominador, opresor o colonizador –no sólo por parte de los pensadores del Grupo, sino también por sus pares de México, Perú y Argentina, por mencionar los casos más sobresalientes.

O dicho de otro modo por Salazar, el grupo de la Santo Tomás se rebeló en contra de la “deificación de la razón” como “único horizonte” posible de expresión de la “existencia y el mundo humanos”, en contra de “ese carácter reduccionista del *logos* y de su racionalismo universalizado y fetichizado”, rebelión en la que participaron también Salazar Bondy, Zea y Dussel, entre otros, y que “pretendía el hallazgo de un espacio dentro de la razón [expandida] para expresar las significaciones del mundo y de la situación de los pueblos latinoamericanos, así como la formulación de sus proyecciones y teleologías” (USTA, 1988: 409).

### **III. América Latina más allá de Europa: una metafísica posmoderna**

Aunque en el apartado anterior mencionamos reiteradamente a Germán Marquínez y su obra, dedicamos este apartado para referirnos sucintamente al pensamiento liberacionista que dejó plasmado en *Metafísica desde Latinoamérica*. Este libro, central en la producción del español, es importante para nuestra tesis debido a que en él se plantea la inauguración de un cuarto y nuevo horizonte de la metafísica que el autor califica como posmoderno. Lo que nos interesa es rastrear el significado con el cual Marquínez emplea el término posmoderno dentro de un discurso propio de la filosofía de la liberación, para compararlo después con las acepciones del mismo término que usaron algu-

nos años después Daniel Herrera y Roberto Salazar, e indicar las continuidades y rupturas.

Germán Marquínez Argote, nacido en el país vasco en el año de 1930, se formó como filósofo y teólogo en España, mostrando un rechazo de la escolástica y el “tomismo cerrado” que el franquismo había hecho “filosofía oficial en las universidades españolas”. El tomismo que le interesaba a Marquínez era uno de “carácter político-social en la línea” del filósofo Jacques Maritain (1882-1973), quien consideraba que la ciencia no era capaz de responder todas las cuestiones existenciales del ser humano. A sus treinta años, Germán viaja a Colombia y se establece inicialmente en Barranquilla, cuyo clima tropical obligó al pensador, por razones de salud, trasladarse a Bogotá, donde se doctoró en filosofía por la Universidad Javeriana.

Después de regresar a España y estudiar con Xavier Zubiri –con quien forjaría una “gran amistad”–, Marquínez se integra en febrero de 1969 como profesor a la Universidad de Santo Tomás, en un clima ideológico sumamente politizado y crítico. A partir de su lectura de Zubiri, el filósofo se convenció de que era necesario “estudiar la realidad en sí, en su concreta y palpitante actualidad”. A partir de esa premisa, “Marquínez se sumó así a la gran lista de ‘transterrados’ españoles que apoyaron vitalmente el proyecto de una “filosofía latinoamericana” durante el siglo XX” (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Nuestro autor, como hemos visto, participó activamente en la formación del Grupo de Bogotá, es decir, en la reglamentación de la perspectiva latinoamericanista de la enseñanza de la filosofía en la USTA que se estableció en 1975. Marquínez, como filósofo pero también como religioso –al igual que Joaquín Zabalza Luis José González y Eudoro Rodríguez–, encontró inspiración “en el compromiso cristiano con la eliminación de la injusticia social, tal como venía siendo defendido por ciertos sectores progresistas de la iglesia católica desde el Concilio Vaticano II, y particularmente desde la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968)”. A partir de esta sensibilidad, Marquínez y otros miembros del Grupo lograron situar a América Latina “como horizonte situado y concreto de las reflexiones filosóficas en un marco interpretativo fundamentalmente cristiano de la realidad, dominado por pensadores como Ricoeur, Mounier, Levinas, Freire, Dussel, Scannone y Zubiri”.

En este contexto discursivo, Marquínez publica en 1977 su obra fundamental *Metafísica desde Latinoamérica*, en donde se apropia de los supuestos básicos del pensamiento de Zubiri para desarrollar la idea de una filosofía de la liberación para América Latina. A este trabajo le siguieron estudios menores de gran interés como *El hombre latinoamericano: Ensayo de interpretación analéctica* (1977), *Una lectura latinoamericana de Descartes* (1979), *Fenomenología de nuestra cultura en "Cien años de Soledad"* (1979) y *Reflexiones en torno al realismo fantástico latinoamericano visto desde las ideas estéticas de Xavier Zubiri* (1986)" (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Elegido como primer director del Centro de Investigaciones de Filosofía Colombiana de la USTA, Marquínez "inicia una importante labor de traducción y transcripción de manuscritos filosóficos del tiempo de la colonia, así como una serie de estudios sobre el pensamiento filosófico colombiano del siglo XIX". Como resultados de este esfuerzo por explorar la historia de las ideas en América Latina están los libros *Filosofía de la ilustración en Colombia* (1982) y *Benthamismo y Antibenthamismo en Colombia* (1983), "así como su rescate de pensadores coloniales sepultados en el olvido, como el filósofo jesuita Juan Martínez de Ripalda (1642-1707)". El Centro de Investigaciones, aún bajo su dirección, "comenzó la publicación de la Biblioteca Colombiana de Filosofía, un proyecto editorial sin precedentes en la historia del país". Durante 1992 y 1993, colaborando con Daniel Herrera, Leonardo Tovar, Eudoro Rodríguez y Roberto Salazar Ramos, Marquínez estuvo a cargo de "las dos últimas publicaciones conjuntas del 'Grupo de Bogotá'", impresas por la casa editorial El Búho: *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas* y *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas* (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Es interesante hacer notar que mientras Marquínez preparaba su *Metafísica desde Latinoamérica*, Ignacio Ellacuría –su amigo y coterráneo, también discípulo de Zubiri– elaboraba su gran obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica* (1991). Esta sintonía era conocida por ambos. En correspondencia a Germán, Ellacuría escribía al respecto en 1977: "Estoy trabajando en una filosofía de la historia que tengo muy avanzada y que es posible esté preparada para la imprenta en diciembre de este año. Será un libro grande en que también pongo el pensamiento de Zubiri al servicio de un filosofar latinoamericano". Tenemos así que hacia mediados de la década de los setenta, "ambos pensadores españoles, [...] uno desde Colombia, el otro desde Centroamérica, se encontraban embarcados en una misma tarea: enraizar el pensamiento de Zubiri en la

realidad latinoamericana, de tal modo que sus categorías analíticas sirvieran para orientar un proyecto socio-político de carácter liberador” (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Si Ellacuría se dedica a desarrollar una filosofía de la historia, Marquínez aborda el tema de la metafísica, elabora “una reinterpretación de la historia de la metafísica” en *Metafísica desde Latinoamérica*, en donde, junto a Zubiri, también aparece la influencia de Dussel. La idea central del libro es que desde la filosofía griega hasta el presente (1977) han existido cuatro “horizontes” de la metafísica, los cuales “no guardan entre sí una relación de continuidad, sino que el paso de un horizonte a otro supone una ‘crisis’, una revolución epistemológica”. Se trata, en este orden, del horizonte de la *physis*, el de la creación, el de la subjetividad y, finalmente, el posmoderno. De acuerdo a Castro-Gómez, el concepto de horizonte “tiene cierta similitud con las nociones de ‘paradigma’ (T.S. Kuhn) y de ‘episteme’ (M. Foucault): se trata de condiciones a priori del saber teórico compartidas por una comunidad filosófica en una época determinada. (Castro-Gómez, 1997: s/p).

En el primer horizonte, el de la *physis* (palabra griega que se traduce como *naturaleza*), la filosofía se tiene como “un saber fisiológico”. Es decir, que “buscar la verdad significaba referir las cosas al modo de ser de la naturaleza, pues cada cosa imita, en cierta manera, a la *physis*”. Pero no sólo se suponía que el conocimiento encontraba su fundamentación primera en la naturaleza, sino también la ética y la política. Se consideraba que algunos hombres eran libres por naturaleza mientras que otros, por la misma razón, eran esclavos, así como se pensaba que existían acciones que se acercaban o alejaban del *orden natural de las cosas*. “Este horizonte, que predominó en el mundo greco-latino hasta el siglo V, entra en crisis con el advenimiento del cristianismo como religión oficial del imperio romano” (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Como se desprende de lo anterior, el horizonte de la creación es inaugurado por el cristianismo como religión predominante. Desde esta visión de mundo, se entiende que lo existente es resultado de la creación de Dios. La metafísica se consolida como “teoría de la creación”.

Como para los pensadores cristianos todas las cosas salen y retornan a Dios, la pregunta por el “ser” no se plantea de la misma forma que lo hicieron los metafísicos griegos. Dios es el Ser mismo (*est Iptum Esse*), mientras que las cosas, en cambio, tienen el ser (*habent esse*) por participación. Todas las cosas son valoradas de acuerdo a su mayor o menor participación en la plenitud divina. De ahí el sentido

vertical y fuertemente jerárquico de la vida, típicamente medieval, que consolidó el régimen feudal de servidumbre (Castro-Gómez, 1997: s/p).

La ruptura con el segundo horizonte acontece por la “aparición de la subjetividad”, condensada en la sentencia cartesiana *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy) (USTA, 1988: 402). Desde esta interpretación, la obra de Descartes no marca sólo una “nueva edad histórica”, sino principalmente “un nuevo horizonte de comprensión filosófica”, el cual sustituye “el teocentrismo medieval” por un “modelo antropocéntrico que coincide con la expansión colonial europea en el siglo XVI”. La conciencia del sujeto de sí mismo, en relación a un objeto sobre el cual ejerce el papel de “demiurgo” es el “nuevo status de lo real”. La aseveración ego cogito significa así, además de yo pienso: “yo quiero, yo decido, yo conquisto”.

El horizonte de la subjetividad tiene su punto culmen en la obra de Hegel, para quien la metafísica es una “ciencia de la lógica”, la cual aparece con pretensiones de “conocimiento absoluto”. Aquí “la idea se convierte en principio y fin de todas las cosas”, y la metafísica queda reducida a un “saber sobre ideas y conceptos desde los cuales se emprende la conquista de la realidad”. Si bien, esta “metafísica moderna” entra en crisis tras la muerte de Hegel, este periodo de indeterminación será largo y abarca, según Marquínez, el pensamiento de Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Comte y hasta Heidegger y Sartre. En palabras de Marquínez: “El *ego* moderno, cuyo tipo más característico es el burgués, se agita en busca de *tener* y de *poder*[,] de donde recibe toda su eficacia el ser, entendido como ser-alguien no importa a costa de qué o de quién”. Para Salazar Ramos esta “voluntad de poder y tener” justificó “la incorporación de los pueblos americanos y del resto del Tercer Mundo a la totalidad dominante nordatlántica” (USTA, 1988: 402-403).

No serían sino dos filósofos de la “periferia europea” quienes, a mediados del siglo XX y tras la dramática conclusión de la Segunda Guerra Mundial, introducirían un cuarto horizonte de la metafísica: Emmanuel Lévinas y Xavier Zubiri.

Levinas, un judío que vivió la historia doliente de la barbarie nazi, se opone a la primacía del ser sobre el ente y a la totalización de lo Otro por el Mismo. El Otro, para Levinas, es inapresable porque es otredad radical. Frente a él solo puede establecerse una relación cara-a-cara, personalizada, de apertura dialógica hacia su alteridad. Zubiri por su parte, un vasco residente en los confines del imperio europeo, plantea el primado de la realidad sobre las ideas. Lo primero y más importan-

te no es la ontología o teoría del ser, el conocimiento de las ideas, sino el encargarnos metafísicamente de la realidad que nos ha tocado en suerte, el "habérmolas" con ella" (Castro-Gómez, 1997: s/p).

Este horizonte posmoderno "rompe con el imperialismo de las ideas y entiende la filosofía como metafísica de la realidad" (Castro-Gómez, 1997: s/p), como una "metafísica antiontológica" (USTA, 1988: 403). Para Marquínez, la filosofía de la liberación latinoamericana enunciaba desde este cuarto horizonte, que calificaba de posmoderno "en tanto que es desde la superación de la subjetividad moderna como tiene que expresarse el pensamiento latinoamericano como metafísica o saber acerca de cómo habérmola con la realidad que nos ha tocado vivir y no como ontología o teoría del ser". Sólo en este horizonte podría gestarse un pensamiento propio y auténtico de América Latina (USTA, 1988: 399). Esta "metafísica del haber" es para Marquínez "el modo liberador de señalar nuestra realidad latinoamericana". En sus palabras "La realidad, como haber, se relaciona con lo nuestro originario, con el subsuelo limpio de maleza ontológica opresora, liberado de los discursos a priori del ontologismo imperial"<sup>48</sup> (Castro-Gómez, 1997: s/p).

El recorrido de los diferentes horizontes de la metafísica que describe Marquínez consistiría en un movimiento "de la ontología a la metafísica" con una clara finalidad o *telos* liberador. En sentido estricto, los primeros tres horizontes son ontológicos y sólo el posmoderno es metafísico en un sentido "antiontológico". Es decir que sólo

---

<sup>48</sup> Sin embargo, Marquínez percibe que este "descubrimiento de la propia realidad" no sucede exclusivamente en la filosofía, sino también, "y con más intensidad aún", en la literatura. Esta línea de pensamiento estructura su ensayo de 1986, *Reflexiones en torno al realismo fantástico latinoamericano visto desde las ideas estéticas de Zubiri* (1986). Allí, "retomando las tesis de Alejo Carpentier, Marquínez afirma que lo real-maravilloso es una cualidad de la realidad latinoamericana. El nuestro es un mundo insólito y fantástico, que sólo puede ser expresado por alguien que participa vitalmente de esa misma realidad. Lo mágico y lo maravilloso no están, pues, en los recursos técnicos de la escritura, sino en la realidad misma. Esta realidad no es homogénea en todos los casos y en todas las latitudes, como pretendía el pensamiento racionalista de la modernidad, lo cual explica por qué el realismo mágico es un producto de la inteligencia específicamente latinoamericano, como lo son también la teología y la filosofía de la liberación". Marquínez escribe al llegar a Barranquilla, Colombia, a la edad de 30 años, por ejemplo, que "en esta región la realidad supera a la imaginación y por ello pudo nacer allí el realismo mágico como cosa natural. El haber vivido de entrada en Colombia en un medio tan fantástico como real y vital me ha ayudado a degustar y comprender la obra de García Márquez, de la cual he sido asiduo lector y estudiante" (Castro-Gómez, 1997: s/p). Esta interpretación de cierta literatura latinoamericana como realismo mágico, fantástico o real maravilloso, nos hace sospechar que quizás haya algo de exotismo colonial inmiscuido tanto en estas propuestas literarias –donde la realidad latinoamericana aparece dotada de cualidades fantásticas o mágicas– como en algunas expresiones de ciertas filosofías de la liberación –en la cual se idealiza el *ser latinoamericano* como el opuesto de la ontología imperial de Occidente. Ver Ainsa (1992) y Castro-Gómez (2011: 11-14).

este último horizonte renuncia “la voluntad de poderío” que expresa “la ontología imperial”. Fundamental en este planteamiento es la diferenciación conceptual entre *ontología* y *metafísica*.

Proponemos reservar la palabra “ontología” para denotar el pensamiento moderno desde Descartes hasta Heidegger inclusive. Se trata, en el fondo, de una teoría del ser universal unívoco que ha negado nuestra realidad y que nos ha condenado a no ser. Proponemos, por el contrario, emplear la palabra “metafísica” para referirnos a una teoría alternativa de la realidad que nos ayude a reconocer lo que hay *de suyo* en nuestro mundo, y nos permita desde la realidad propia estar siendo. Solo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente “alguien” (USTA, 1988: 400).

La ontología, además, ha procedido por “el camino del *descensum*”: va “de la idea del ser a la realidad de las cosas”. Partiendo de la idea “intramundana” de Zubiri, según la cual la realidad fundamenta el ser –“la realidad funda el sentido, y no el sentido a la realidad: sin realidad no puede haber sentido” (USTA, 1988: 401)–, Marquínez reclama una metafísica que proceda a la inversa:

Tendríamos entonces una metafísica por *ascensum* en la que lo primero sería lo real y el ser una actualidad segunda de la realidad; primero estarían los aspectos absolutos y después los relativos. Entonces contaría más nuestro “de suyo” que su actualidad o representación en el concierto de los entes. Para quien renuncie a pensar desde la ontología que dicta quién es quién, la realidad se impone como el único punto de partida que permite establecer desde nosotros mismos el sentido de nuestra historia y de nuestra cultura, es decir, nuestro ser. La pregunta: ¿qué somos en realidad?, representa la formulación adecuada del problema que tratamos de sugerir. Solo *en realidad* de verdad se puede *ser alguien* en el mundo. El ser, cuando es auténtico, se funda en la realidad (USTA, 1988: 401-402).

De esto que para Marquínez sea necesario “reescribir e reinterpretar el pensamiento moderno y su consiguiente praxis de dominación”, un ejercicio que tendría como finalidad sacarnos “de la repetición de los manuales de historia de la filosofía importados y escritos con mentalidad europea”, puesto que “Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Comte, Sartre, [...] ¿pueden significar lo mismo para un latinoamericano que para un hablante del centro imperial? ¿Sus sistemas, sus ideas, se pueden repetir acríticamente en nuestro medio?”.

El argumento central de Marquínez puede ser sintetizado así: a diferencia de la “ontología moderna”, “totalizante e imperial”, la “metafísica de la alteridad”, posmoderna por ser antiontológica, es ética “desde el comienzo mismo porque supone un

compromiso previo y radical con la realidad que se epifaniza en el rostro del pobre, el desposeído, en una palabra, el oprimido. El otro es metafísica y es a la vez ética. La ética se identifica con el proyecto metafísico, y este [sic] es praxis, teórica y práctica de liberación” (USTA, 1988: 403-404).

La similitud de estos argumentos con los que Dussel planteara en *Filosofía de la liberación*, obra publicada el mismo año que la de Marquínez, es, más que sorprendente, sintomática de una sensibilidad filosófica liberacionista. En dicho texto, el argentino califica también de posmoderna su propia propuesta filosófica liberadora. En las *Palabras preliminares* de la primera edición, Dussel escribe, refiriéndose al libro que presenta: “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (1996: 10). En las primeras páginas, explica el adjetivo de posmoderno:

Quando decimos que la filosofía de la liberación es postmoderna queremos indicar la siguiente tesis: la filosofía moderna europea, aún antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, –y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser (1996: 14).

Como para Marquínez, la filosofía liberadora es posmoderna porque rompe con una ontología moderna que se caracteriza por ser instrumental, imperial, colonizadora y encubridora. Esa filosofía también es metafísica para Dussel, puesto que “La proximidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema, clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, porque es débil, miserable, necesitado” (1996: 34).<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> “La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica –que no es la ontología– exigida por la praxis revolucionaria y la *poíesis* tecnológica diseñante, desde la formación social periférica, que se estructura en modos de producción complejamente entrelazados. Para ello es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina; negar la religión fetichista; mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías; desenmascarar los funcionalismos, sean estructuralistas, lógico-científicos o matematizantes, que al pretender que la razón no puede criticar dialécticamente el todo, lo afirma por más analíticamente que critiquen u operativicen sus partes; describir el sentido de la praxis de liberación que sólo abstractamente vislumbraron los críticos post-hegelianos de izquierda europeos y que sólo la praxis de los actuales pueblos oprimidos de la periferia, los trabajadores asalariados ante el capital, de la mujer violada por el machismo y del hijo domesticado pueden en realidad revelarnos” (Dussel, 1996: 27). Otra similitud es que mientras Dussel habla de una cuarta edad de la filosofía, Marquínez se refiere a un cuarto horizonte de la metafísica.

Una reivindicación más de la relevancia de la “filosofía posmoderna” para el ejercicio reflexivo sobre América Latina es enunciada por Daniel Herrera, quien, de acuerdo a Castro-Gómez, fue el primero en formular –“a raíz de las polémicas generadas al interior del ‘Grupo de Bogotá’”– el “programa de una *crítica de la razón latinoamericana*” (Castro-Gómez, 1996: ). En vísperas del último decenio, Herrera escribe un ensayo breve, con un carácter prospectivo, titulado “El futuro de la filosofía en Colombia” (Marquínez, 2004: 451-458). En él, su autor sugiere que el horizonte de pensamiento abierto por el pensamiento posmoderno promete un rico futuro filosófico para América Latina y que, por lo tanto, habría que transitar hacia dicho horizonte. Pero –argumenta Herrera– si ya se ha decretado la muerte de la filosofía, ¿cómo emprender esta tarea?

Ciertamente la filosofía ha muerto, pero se trata de aquella filosofía propia de la razón, del logos griego, que con Hegel llegó a convertirse en la conciencia misma de una divinidad capaz de trocar lo irracional en racional, lo relativo en un momento de lo absoluto, lo contingente en un paso obligado hacia lo necesario. Sin duda que aquella filosofía que concibió al hombre como pura razón, como razón discursiva, demostrativa, calculadora y sede de principios absolutos, ha dejado de tener vigencia. Lo que esta razón podía pensar, ya lo pensó. En el camino dejó, sin embargo, mucho sin pensar porque para ella era impensable (Marquínez, 2004: 455).

Y la vía para poder atender eso que quedó sin pensar es la posmodernidad, pues ésta “desde el punto de vista filosófico, se ha dado como tarea recuperar lo ‘impensado’ por aquella razón”, por lo que al mismo tiempo habría que “decir que la filosofía no ha muerto”; es decir: ha muerto un modo de hacer filosofía (Marquínez, 2004: 455-456).

Aunque Herrera no emplea el mismo lenguaje que Dussel y Marquínez, y no recurre como ellos a la dupla metafísica/ontología, es notable en su argumentación que comparte la necesidad de ir *más allá* de las categorías europeas del pensamiento para dar cuenta del “mundo de vida” (Husserl) de los latinoamericanos.

Por nuestra parte, convencidos como estamos de que el ser del latinoamericano, a diferencia del ser del europeo, no ha llegado a ser tan impregnado por el logos de los griegos, cosa que nos permite tener una experiencia del mundo quizás más rica que la del europeo, hemos insistido en la necesidad de algo así como una crítica de la razón latinoamericana, una crítica que, al ampliar el concepto de razón, dé cuenta del mítico mundo de Macondo, del fatalista mundo de la vida profunda de Barba Jacob, del mundo experimentado y expresado estéticamente por Botero, del mundo subconsciente que alimentó el idilio de Efraín y María, del intuitivo mun-

do narrado por Fernando González.<sup>50</sup> Insistimos, igualmente, en la necesidad de trabajar la lógica de esta razón, lógica que abarque las coherencias propias de cada una de las dimensiones que nos definen en nuestro ser. Insistimos, finalmente, en las categorías propias de esta razón, entendiendo por categorías aquellos principios que harían inteligibles nuestro ser y nuestro mundo y que, al mismo tiempo, expresarían los constitutivos últimos de dicho ser y de dicho mundo (Marquínez, 2004: 457).

Así pues, Herrera asegura que esta nueva forma de filosofar, la posmoderna, nos asegura “un rico futuro filosófico”,

en la medida en que quiere “pensar lo impensado”, nos abre un horizonte de futuro insospechado de posibilidades, a nosotros hombres mestizos que, como tales, quizá tenemos una experiencia más rica del hombre y del mundo, ya que como hombres nuevos en un nuevo mundo, no nos sentimos reducidos a pura razón ni experimentamos el mundo como una simple *res extensa* (Marquínez, 2004: 457).

#### **IV. Crisis del Grupo de Bogotá: crítica de la razón latinoamericana**

En el mismo texto en el cual describe las líneas más importantes de la filosofía latinoamericana del Grupo de Bogotá, en el marco del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana de 1986, Roberto Salazar Ramos también elabora algunas críticas a dicho proyecto, por las cuales de hecho fue considerado el “gran culpable” de la crisis del mismo<sup>51</sup> (Salazar, 1993: 15). La perspectiva crítica que Salazar Ramos desarrollará, cerca del pensamiento de Foucault, sobre la filosofía latinoamericana de la liberación defendida por el Grupo puede revisarse más detalladamente en una entrevista titulada “El ejercicio de la filosofía como arqueología” (Salazar, 1993: 15-40) que también analizaremos.

---

<sup>50</sup> Pues, “las categorías estéticas europeas, nos preguntamos, ¿pueden expresar realmente el significado del arte conservado en nuestro Museo de Oro? ¿Qué podríamos decir en relación con el arte de los aztecas, de los mayas, de los incas?” (Marquínez, 2004: 457).

<sup>51</sup> Al respecto, Germán Marquínez afirma lo siguiente: “Roberto Salazar, quien con sus críticas desencadenó la crisis en aquel IV Congreso, apuntaba hacia nuevas posibilidades filosóficas mediante la ampliación del concepto estrecho de ‘racionalidad’ vigente en el ámbito filosófico del entonces llamado por nosotros ‘universalismo abstracto’. Contra la pretensión hegemónica y universalizante de una racionalidad unívoca afirmaba Salazar Ramos ‘que dicho concepto esencialista de la filosofía no hacía más que hegemonizar una perspectiva histórica de la lectura de las experiencias mundanas de los hombres, y de que únicamente existía un solo criterio de racionalidad como horizonte para la posibilitación de dicha lectura. Era un universalismo que cerraba, de este modo, las posibilidades de expresión del pensamiento filosófico en tanto se buscaba llevar al plano de la filosofía esas otras experiencias’” (Marquínez *et al.*, 1993: 373).

Es importante recordar que Salazar participó activamente en los debates y proyectos dentro de la Santo Tomás, de los cuales hemos hablado en este capítulo. En su tesis de grado “Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana”, el colombiano buscaba “demostrar que las diferentes fases históricas del pasado latinoamericano se orientaban hacia la reconciliación del hombre latinoamericano”, lo cual quedaba explicitado en los “fenómenos políticos vividos por estas naciones en las últimas décadas”, que “evidenciaban la pronta liberación tanto de las estructuras económico-políticas que impedían la humanización del hombre latinoamericano como la desalienación de sus conciencias” (Salazar, 1993: 27). Es decir, que la crítica de Salazar al proyecto del Grupo no debe ser tomada como la valoración de un observador extraño, sino como una auténtica autocrítica a sus propias ideas y creencias.

Lo cierto es que Salazar no ha sido el único que ha adelantado algunas autocríticas sobre sus propias adhesiones al pensamiento liberacionista. Germán Marquínez, en la segunda publicación colectiva del Grupo de Bogotá (*La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*), admitía en 1993 que “la recepción del pensamiento latinoamericano fue un tanto romántica y acrítica por parte de los integrantes del grupo”, principalmente por el profundo entusiasmo que despertó el descubrimiento del “horizonte latinoamericano del filosofar y su intencionalidad liberadora”. Una actitud acrítica que, de acuerdo a Marquínez, cambió a partir del IV Congreso, “el de la crisis”<sup>52</sup> (Marquínez *et al.*, 1993: 370-371).

Además –continúa Marquínez– se siguió muy rápido a Salazar Bondy al responsabilizar del “carácter defectivo de la filosofía en América Latina al subdesarrollo socioeconómico, efecto, a su vez, de la dependencia. El esquema subdesarrollo-dependencia (causa-efecto) funcionó en todos nosotros como explicación” de dicho carácter del filosofar latinoamericano, además de que se ignoraban “aspectos cualitativos endógenos de tipo cultural” del subdesarrollo. El problema no era que este esque-

---

<sup>52</sup> “El congreso se desarrolló en un ambiente de amistad, pero de alta crítica y por supuesto de crisis, por una y otra parte. ¿Qué hizo crisis en él? ¿El proyecto de la filosofía latinoamericana? Así lo percibieron muchos de los que con fe de neófitos seguían dicho modelo y, por supuesto, los que nunca habían creído en sus bondades. Otros, sin embargo, pensamos que lo que hubo fueron críticas y autocríticas, pero no crisis, si por crisis se entiende abandono de dos puntos fundamentales: horizonte e intencionalidad. Esto no se abandonó. La autocrítica venía de atrás y fue una expresión de madurez. Se corrigieron excesos y apreciaciones en puntos particulares fruto de una mayor profundización, pero se conservó lo fundamental del modelo” (Marquínez *et al.*, 1993: 371).

ma *dependentista* fuese completamente falso, sino que “utilizamos dicho esquema de una manera un tanto simplista y mecánica”. Por otro lado, si bien existen “elementos alientantes y alienadores de nuestra propia personalidad histórica y por consiguiente ideológicos en el mal sentido de la palabra”, no por esto puede rechazarse “en su conjunto como ideológico todo el pensamiento de la modernidad europea”.

Como última crítica, el discípulo de Zubiri hace énfasis en que “la filosofía debe tener un carácter racional y meramente racional” que no debe ser puesto en “entredicho por el uso de tesis y simbología de tipo teológico”, pues de ocurrir esto no se hace filosofía. Esto es particularmente peligroso para la filosofía de la liberación, “tan íntimamente ligada a la teología de la liberación” (Marquínez *et al.*, 1993: 372).

Por su parte, Daniel Herrera, también en el marco de ese sintomático IV Congreso, mostraba su rechazo por ciertas premisas del proyecto del Grupo de Bogotá, al tiempo que se desmarcaba del mismo:

No soy ni he sido del llamado “Grupo de Bogotá”, he criticado siempre la utilización de esa terminología de filosofía latinoamericana; he criticado muy concretamente no solamente que se hable de filosofía latinoamericana sino que se identificara esa filosofía latinoamericana con la llamada Filosofía de la Liberación, y he criticado que esa filosofía de la liberación fuese vista desde cierto ángulo o enfocada en relación con problemas muy concretos de orden político, económico o social (USTA, 1988: 574).

De este modo, y siempre desde su husserlianismo, Herrera impugna el “nominalismo” o parroquialismo de la filosofía latinoamericana así entendida, pues “antes que latinos somos occidentales, y antes que occidentales somos hombres, y si nosotros estamos integrados en la cultura occidental, nosotros podemos perfectamente enriquecer, y de hecho lo hacemos, a la cultura occidental con nuestras propias creaciones”. De lo que se trata es “simplemente de filosofar”, abordando “problemas que son comunes a todos nosotros occidentales y a toda la humanidad, pero también quizás es necesario tocar problemas que son explícitamente nuestros o que si no son explícitamente nuestros, los vemos, los sentimos, los vivimos de una manera determinada” (USTA, 1988: 576).

Sin embargo, las críticas de Salazar Ramos llevan a sus últimas consecuencias la utilización del “pensamiento posmoderno” y el programa de una crítica de la razón latinoamericana propuestos por Herrera –críticas que tienen su continuación más radi-

cal en la obra de Castro-Gómez y que, como hemos dicho, compartimos ampliamente. En la introducción de la primera edición de su *Crítica...*, Castro-Gómez explicita que su libro es un esfuerzo por “avanzar un paso más en la dirección señalada por Herrera y Salazar Ramos”, su maestro. Esto se entiende mejor una vez que nuestro autor explica que, aunque inicialmente Salazar saludó con entusiasmo la propuesta de Herrera – “delinear la lógica” de nuestra razón, la razón latinoamericana– así como “el camino” para hacerlo –la filosofía posmoderna–, “no pasaría mucho tiempo antes de que entendiera que el camino elegido se encontraba reñido con la meta”. Tras estudiar el pensamiento de Foucault, Salazar se convenció de que “esa meta debía ser abandonada, y de que la búsqueda de una racionalidad alternativa al logos de la modernidad occidental debía convertirse en una ‘arqueología del pensamiento latinoamericano’”. Así, “en lugar de preguntarse por una teleología inherente al ‘ser latinoamericano’, Salazar Ramos prefiere interrogarse por los órdenes del saber que hacen posible la formulación misma de esa pregunta y la articulación de los discursos filosóficos que procuran resolverla”. De este modo el proyecto de una crítica de la razón latinoamericana deviene “en una crítica de los discursos que postulan una supuesta ‘razón latinoamericana’” (Castro-Gómez, 1996: 11-12).

Hacia esa crítica de cierto modo esencialista de plantear el problema de la particularidad del pensamiento filosófico en América Latina, así como de resolverlo, es que se encaminan los señalamientos que Salazar hizo al proyecto del Grupo de Bogotá. Quizás la principal limitación que marcó, en opinión de Salazar, el pensamiento de los miembros de la Santo Tomás fue una adopción demasiado mecanicista del esquema del pensamiento dependentista (económico y sociológico) latinoamericano, que Salazar Bondy adoptó sin miramientos a la interpretación filosófica.<sup>53</sup> Este “marco mecanicista”, explica,

se fue repitiendo en cada uno de los representantes del grupo de profesores del movimiento de la filosofía latinoamericana en la Santo Tomás. Se suponía que toda dependencia económica generaba automáticamente ciclos de depresión y sub-

---

<sup>53</sup> En palabras de Salazar Ramos: el “marco interpretativo” básico de la filosofía de la liberación “no era de Dussel, sino del sistema operativo de la *teoría de la dependencia*, esquema presente en la mayoría de los trabajos de quienes se dedicaban a la formulación del proyecto tanto de una filosofía latinoamericana como el de la filosofía de la liberación. [...] Creo que fue Augusto Salazar Bondy el que comenzó a hacer extensivo el modelo teórico de la teoría de la dependencia a la tradición filosófica latinoamericana” (1993: 27).

desarrollo al interior de las naciones sujetas en el proceso. Que este subdesarrollo creaba condiciones objetivas de explotación y su consiguiente secuela de miseria y opresión política. Que esta explotación y opresión implicaba, correlativamente, el surgimiento de una subjetividad crítica y revolucionaria de esas condiciones. Y esta subjetividad crítica se expresaba en las movilizaciones político-espirituales hacia la conquista del poder y la liberación. En consecuencia, el “deseo de liberación” cerraba el ciclo de la dependencia y el subdesarrollo, promocionando así mismo a los sujetos dependientes y subdesarrollados a la liberación-revolución (USTA, 1988: 365).

Esta liberación tenía, para sus artífices filósofos, la magnitud “de un movimiento que tendría repercusiones cósmicas: la segunda emancipación latinoamericana. Y la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación sería la conciencia de esa perspectiva histórica”. Salazar añade que esta lectura era predominante dentro del Grupo: “en los trabajos que el profesor Germán Marquínez publicó posteriormente, en los míos, en los de Eudoro Rodríguez, Luis José González, Joaquín Zabalza, Teresa Houghton, etc., el esquema operaba del mismo modo”. Sin embargo, se cuestiona a sí mismo y a sus colegas al preguntar “si esta liberación era entendida solo [sic] en términos políticos o si dicha categoría asumía lo político [...] proyectándolo desde el punto de vista metafísico” (USTA, 1988: 385).

Aunque la idea de que la filosofía de la liberación promovida por los pensadores de la USTA era un remedo del pensamiento social apareció temprano e impulsó al grupo hacia una elaboración estrictamente filosófica, el recurso al “círculo dusseliano” reproducía todavía cierto mecanicismo maniqueo en torno a las categorías ontología/metafísica, que en nuestra opinión son los nombres filosóficos para la dupla dependientista centro/periferia.<sup>54</sup> Salazar Ramos sintetiza dicho argumento, como ya hemos citado, del modo siguiente:

la ontología se constituye en un horizonte cerrado, dominador, expansionista, ideológico, justificador del imperio y la opresión de lo mismo; esa ideología legitimadora, expresada como ideología, es la subjetividad moderna que arranca con

---

<sup>54</sup> “Así, por ejemplo, si la unidad cuando es auténtica brota del ‘de suyo’, en buena lógica toda unidad impuesta, llámese como se quiera, es pseudounidad. Latinoamérica, como continente independiente, ha vivido en el limbo de las pseudounidades impuestas por el Imperio de turno. Como antes dominados, hemos ocupado un puesto periférico en relación a un centro. La unidad en la que hemos vivido nunca ha sido nuestra. No se niega que nuestras naciones políticamente hayan nacido a la historia, pero la independencia política sigue mediatizada por otras dependencias más profundas y difíciles de romper. La soberanía es un largo camino hacia la unidad real, que ha de nacer desde adentro de nuestro ‘de suyo’. Lo mismo se diga de la verdad real” (Marquínez, 1984: 140).

Descartes y que termina con Levinas inclusive, incluyendo a Heidegger, Husserl y Ricoeur. La metafísica, como horizonte antropológico, en cambio, es el horizonte de la alteridad, de la exterioridad, del otro, que se expresa como voluntad de servicio y no de dominación. La filosofía legitimante de dicha apertura sería la filosofía latinoamericana –la cuarta edad– que elabora Dussel (USTA, 1988: 391).

Este dualismo es, en el fondo, una categorización muy simplista entre filosofía latinoamericana –que se valora en una diversa gama de positivities: liberadora, crítica, antiimperialista– y filosofía europea u occidental –que se tiene por opresora, colonialista y falsa o abstractamente universal.

El énfasis que los análisis de Rubio hacían sobre el carácter latinoamericano de la filosofía es comprensible si tenemos en cuenta el cierto romanticismo que, en un comienzo, se le dio a las oposiciones casi irreductibles entre “filosofía europea” *versus* “filosofía latinoamericana”. La una se creía incompatible con la otra. Más aún, y siguiendo en cierta forma el esquema dusseliano, era necesari[a] la muerte de la filosofía europea para que fuese posible el advenimiento de esa “cuarta edad” de la filosofía: la latinoamericana. Casi que se pretendía, en un arrebatado un tanto apresurado, sepultar en la prehistoria la tradición filosófica occidental. De otro lado, a esta filosofía se le veía como la afirmación de una pretendida hegemonía de la universalidad. Esta universalidad fue denominada “abstracta”, a la cual se le opondría una “universalidad concreta” (USTA, 1988: 393).

Para concluir este texto que hemos seguido para caracterizar el pensamiento del Grupo de Bogotá, Salazar Ramos asevera que “con relación al uso de esquemas y categorías” hizo falta “un mayor trabajo de fundamentación crítica”. En su opinión, “el recurso a los esquemas dusselianos condicionó notablemente la búsqueda de perspectivas quizá mucho más fecundas”, aunque la razón de mayor peso que “obstaculizó de alguna manera el desarrollo de las críticas” y autocríticas fue la dedicación a la labor pedagógica dentro de la universidad, aun cuando “en la cátedra se fueron manifestando algunas inconsistencias de los esquemas y los conceptos” (USTA, 1988: 413).

En la entrevista que mencionamos al principio –realizada por Leonardo Tovar González–, la cual introduce su obra *Posmodernidad y Verdad* (1993), Salazar Ramos abunda en las razones de su distanciamiento crítico respecto de la filosofía de la liberación, y explica su modo foucaultiano de comprender lo posmoderno. Ante la responsabilidad de haber decantado la crisis del Grupo de Bogotá que se la ha atribuido, Salazar Ramos adelanta que en realidad el “diagnóstico” que elaboró en aquel IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana fue, antes que una estrategia de sabo-

taje, una autocrítica a su propia ingenuidad, la cual se manifestaba en el “carácter simplista de las conexiones entre la teoría y los signos que le servían de base”. Es decir,

que la filosofía de la liberación postulaba que se daban acontecimientos históricos, tanto en el pasado como en el presente, que hacían previsible el cumplimiento de la promesa de la reconciliación y la emancipación del hombre latinoamericano; que los indicios de este gran acontecimiento cósmico estaban representados, fundamentalmente, por los hechos políticos: más en particular, por la reconstitución y reorientación de ciertos Estados, como el caso cubano, chileno y nicaragüense; por el fenómeno de las guerrillas y el foquismo que les era inherente; por las declaraciones y actuaciones de grupos de sacerdotes y de fieles cristianos en torno a sus compromisos con la liberación. Como síntesis global, la filosofía de la liberación se comportaba como una filosofía de la historia, conocedora *a priori* del destino que nos esperaba y traductora de los acontecimientos, convertidos en signos, que nos alejaban o acercaban de ese escenario prometido (Salazar, 1993: 16).

Como Salazar explica a su entrevistador, no fue su intervención en dicho congreso lo que inició la crisis del Grupo de Bogotá, ni el “estallido del esquema teórico de la filosofía de la liberación, sino” su “desplazamiento”. Esto es, que “los signos que le servían de indicadores también comenzaron a desplazarse, a malearse, a debilitarse...”.

Más que la pérdida del modelo interpretativo de la filosofía de la liberación, lo que puede designarse como “crisis” fue la constatación de que quizá se nos extravió el sujeto trascendental que le servía de base. O, en otras palabras, la verificación de que el proyecto de la filosofía latinoamericana no era más que la continuación del proyecto de la modernidad en la cual habían emergido la cultura y la historia latinoamericanas. O, si se quiere, que el proyecto de filosofía de la liberación en la cual se había convertido la filosofía latinoamericana no era más que la formulación del ensueño de querer alcanzar la modernidad, estando dentro de ella. Lo que estalló como “crisis” fue precisamente eso: que los marcos interpretativos de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación se mostraron profundamente ligados a los idearios de la modernidad (Salazar, 1993: 17).

A pesar de que nuestro autor traza los límites con los que se enfrentó la filosofía de la liberación, no considera que haya que desechar el problema o posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino que sostiene la necesidad de “reformular la propia pregunta por ese proyecto” más allá de los discursos o epistemes de la modernidad, en los cuales quedó enmarcado tal proyecto. “En general, se trataba de un proyecto normativo, legislativo y contestatario de la modernidad, pero por lo mismo, inscrito en su médula, en su espina dorsal”. A tal grado de que el proyecto de la filosofía de la liberación puede ser tenido como “la formulación de nuestro proyecto ilustrado, de nuestra mo-

derinidad”. La “crisis del proyecto” no es sino el reconocimiento de lo anterior (Salazar, 1993: 18).

Las razones por las cuales Salazar afirma que “el proyecto de la filosofía latinoamericana de la liberación” es la “versión latinoamericana del proyecto europeo de la modernidad” son las siguientes:

En primer lugar, el proyecto de la filosofía latinoamericana de la liberación se sigue sosteniendo en una concepción del sujeto trascendental, tan caro y afín al pensamiento moderno. En segundo lugar, es un proyecto teleológico, que le determina a la historia una meta, un escenario futuro, una promesa por conseguir, una reconciliación para lograr. En tercer lugar, el proyecto de la filosofía latinoamericana guarda otra similitud con el proyecto de la modernidad europea: la creencia en una historia universal, en un sujeto universal, en una cultura universal; sólo que, en el caso de la filosofía latinoamericana, esa universalidad era vista y percibida desde los márgenes de esa universalidad, pero haciendo parte de ella. Es en este sentido que se ha dado el carácter [contestatario] de su lenguaje. En cuarto lugar, la filosofía latinoamericana de la liberación le concede a “lo político” un lugar primario, esencial, privilegiado, metafísico. [...] En quinto lugar, debemos constatar el carácter crítico que la filosofía latinoamericana de la liberación tuvo frente al proyecto europeo de la modernidad, pues fue dentro de ese marco que se dio la expansión europea en la formación de las colonias americanas, asiáticas; y fue esa misma expansión la que permitió enunciar el carácter universal de la historia, su unicidad y finalidad (Salazar, 1993: 18-19).

Claro que esta modernidad latinoamericana tenía un carácter utópico, el cual radicaba “en que sería, no una modernidad imperialista, como la europea, sino una modernidad humanista, la de un sujeto reconciliado, plenamente emancipado, autónomo” (Salazar, 1993: 19). Y en ella, “el filósofo busca ser la ‘conciencia crítica’ de la sociedad”, ejercer una especie de “subjetividad trascendental” para detectar y legislar la forma auténtica de las cosas, una actitud característica del “pensamiento moderno” (Salazar, 1993: 23).

Como ya hemos indicado en varias ocasiones, la mayor influencia en la ruptura de Salazar Ramos con el proyecto del Grupo de Bogotá fue el pensamiento de Michel Foucault. Al respecto, cuestionado por el entrevistador, dice lo siguiente:

La lectura de la obra de Michel Foucault me hizo repensar muchos de los elementos que hacían parte de mi visión filosófica y de la manera cómo venía estudiando el pasado filosófico nacional, latinoamericano y europeo. En realidad los trabajos de Foucault me hicieron despertar de ese sueño ingenuo en el cual había fraguado la historia latinoamericana. Fue a partir de los textos de Foucault como pude comprender la pertenencia del proyecto de una filosofía latinoamericana de la liberación, tal como la habíamos formulado, a la *episteme* de la subjetividad moderna y su carácter contestatario (Salazar, 1993: 27-28).

Para Foucault, la historia de las ideas –la que se hacía en Francia– pertenece al pensamiento de la modernidad en la medida en que “opera con los conceptos de sujeto, de autor, de obra, influencia, etc., y en ella se busca la determinación de los signos que nos hablan de un sujeto soberano, de una historia unificada, de una subjetividad trascendental”. Esa episteme es rechazada por el francés y también por Salazar, así como por Santiago Castro-Gómez.

En contra de este tipo de concepciones que Foucault enfila parte de sus análisis: porque la historia de las ideas hecha de este modo se ha convertido en el último bastión de una noción de filosofía legislativa, normativa, universalizante, trascendental, que en el fondo es ahistórica. [...] Creo que Foucault ha mostrado, con cierta crudeza, los eslabones que nos atraviesan y las posibilidades que aún tenemos para vivir nuestra existencia dentro de las relaciones de poder construidas por nuestra sociedad. No se trata de mostrar, de manera legislativa y normativa, el deber ser y el destino de la sociedad y de la historia, sino de adentrarse en sus prácticas sociales para diagnosticar y describir lo que ella ha construido y a partir de las cuales se ha edificado (Salazar, 1993: 28-29).

Aunque Salazar adscribe totalmente estas ideas, insiste en que no se trata de “administrar” el pensamiento de Foucault –ni de ningún otro autor–, sino de usarlo como herramienta: “Creo que la obra de Foucault, como la de Nietzsche, se muestra como un pensamiento abierto, como una herramienta cuya utilización posibilita comprender las determinaciones y condicionamientos que nos atraviesan y a partir de las cuales habitamos, percibimos, vivimos, trabajamos y constituimos eso que llamamos nuestra historia, nuestro presente” (Salazar, 1993: 29).

Pero no se trata de una descripción ontológica, a la manera de la mostración de lo que por *esencia* somos, sino del modo particular en que nos hemos venido constituyendo. Foucault no estudia metafísicamente las prácticas sociales de nuestra cultura: sus trabajos son arqueológicos y genealógicos, es decir, muestra la manera como el saber se ha vinculado con el conjunto de las relaciones de poder que se dan al interior de la sociedad. [...] Pienso que *Las palabras y las cosas*, al margen del insulso debate que despertó acerca de si era o no estructuralista o neoestructuralista, si era una forma correcta o no de describir el pensamiento filosófico de la modernidad, es un texto de ruptura: de ruptura con el pensamiento moderno. Ese texto de Foucault, para mí, describe de manera magistral lo que podemos entender ahora como un modo de pensar posmoderno. Lo paradójico es que Foucault no habla allí de posmodernidad, pero apunta a eso que se debate: la muerte de la subjetividad trascendental, la emergencia del humanismo o la teologización del hombre, la configuración de la vida, el trabajo y el lenguaje como modos de comprender nuestras acciones y la construcción o invención misma de ese hombre (Salazar, 1993: 30-31).

Así, junto con Nietzsche y Heidegger, el pensamiento de Foucault inaugura “ese modo de pensar llamado ‘posmoderno’” (Salazar, 1993: 31), que no es de ningún modo un pensamiento conservador, como Habermas y muchos académicos latinoamericanos han sugerido.

Esta acusación de Habermas ha hecho carrera en ciertos sectores intelectuales que, sin más ni más, condenan lo posmoderno por reaccionario, porque impide la formulación de la utopía, porque imposibilita la enunciación de un proyecto que le garantice al hombre su reconciliación en la historia, etc. Yo sólo puedo cuestionar, al menos desde la perspectiva de los trabajos de Foucault: ¿cómo puede ser calificado de “neoconservador” un modo de pensar que ha puesto de presente que la sociedad moderna, que ha emergido de la configuración del capitalismo, no sólo no puede cumplir el proyecto de la Ilustración, sino que ese proyecto ha fracasado porque ha revertido todas sus promesas? (Salazar, 1993: 32).

Para el maestro de Castro-Gómez, la lección de la posmodernidad para América Latina es la explicitación de que existe una urgencia por salir de los marcos epistémicos y axiológicos de la modernidad. De que no es la ausencia o incompletud del ideario de la modernidad lo que hace problemática la vida social, sino que la modernidad misma está impregnada de contradicciones que ella misma genera.<sup>55</sup> Para Salazar Ramos la posmodernidad no debe tenerse como un periodo histórico que procede a la modernidad,<sup>56</sup> sino como un modo de pensar que cuestiona, entre otras cosas, las ideas modernas de universalidad y verdad.

Existe la tendencia a creer, entre numerosos intelectuales, que el modo de pensar moderno es el único modo de pensar y de existir posibles; que fuera de los paisajes y los proyectos construidos por la modernidad, trátase de la ciencia, el Estado, el arte, la política o la filosofía, toda otra forma de existencia es regresiva o restauradora de proyectos que se le oponen; y que, por ese hecho, atenta contra cierta “universalidad” dogmáticamente decretada (Salazar, 1993: 32-33).

---

<sup>55</sup> Una idea similar, aunque desmarcada de lo posmoderno, puede encontrarse en un libro profundamente crítico y original de Hardt y Negri: *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común* (2011).

<sup>56</sup> “Pienso, también, que en nuestros países el debate acerca de lo moderno o lo posmoderno se ha literalizado partiendo de la creencia de que se trata de una inevitable periodicidad de cualquier historia particular como reduplicado de la historia euro-occidental. Así, algunos se plantean este dilema: ¿qué sentido tiene hablar de posmodernidad en América Latina si ni siquiera hemos vivido a plenitud nuestra modernidad? [...] En cualquiera de los casos, el problema se centra en creer que existe un núcleo invariable en la ‘Historia’, y que éste núcleo puede ser derivado de la historia euro-occidental como dogma de la universalidad de la ‘Historia’. Y, en consecuencia, que es imposible hablar en nuestros países de un modo de pensar posmoderno en la medida en que se confunde con un ‘inevitable’ periodo histórico para acceder al cual es necesario haber pasado por lo moderno. Se trata de un simplismo vergonzante y vergonzoso, que se ampara, a su vez, en el calificativo de ‘neoconservador’ acuñado por Habermas. De este último no podría esperarse otra cosa, mas no así de los intelectuales latinoamericanos (Salazar, 1993: 33-34).

La crítica posmoderna de la verdad, así planteada, es necesaria para repensar muchas de las premisas del pensamiento latinoamericano predominante durante la segunda mitad del siglo XX y delinear la forma deseable en el futuro. Pero para apreciar correctamente este cambio de actitud intelectual es necesario, una vez más, alejarnos de uno de los lugares comunes o clichés del pensamiento posmoderno; el de la muerte de la verdad, su derrota ante una realidad incognoscible.

La verdad no ha muerto, ni lo posmoderno puede constatarlo. Lo que sucede es que la verdad juega ahora de otro modo: ella ya no está centrada en un sujeto trascendental de conocimiento que le sirve de fundamento, sino que circula dentro de la sociedad a partir de determinadas relaciones de poder que la designa como verdad o como mentira. Por lo demás, nunca como ahora la verdad funciona de manera más abierta. Es nuestra relación con la verdad la que ha cambiado y, en ese sentido, las significaciones de la verdad misma (Salazar, 1993: 34).

A cualquiera que conozca el pensamiento de Castro-Gómez –en particular su *Crítica...* pero también sus *genealogías de la colombianidad*<sup>57</sup> le parecerá muy clara la influencia de su maestro y, asimismo, la profunda impronta del pensamiento foucaultiano. De este modo nos parece que esta crítica de la razón latinoamericana encuentra uno de sus principales motivos de emergencia en el pensamiento de Salazar Ramos, y particularmente en la autocrítica que éste expresó respecto de la filosofía latinoamericana de la liberación, que hemos esbozado brevemente. Siguiendo a su maestro, Castro-Gómez plasmó claramente que una *crítica de la razón latinoamericana* consiste en una “crítica de

---

<sup>57</sup> Las denominadas genealogías de la colombianidad abarcan principalmente sus dos libros más conocidos después de *Crítica...*: *La hybris del punto cero...* (2005) y *Tejidos oníricos...* (2009). En ellos, su autor pretende indagar, a través de la genealogía, los dispositivos y prácticas que se han puesto en marcha históricamente para formar eso que puede llamarse “colombianidad” o modo de ser colombiano. En *Tejidos oníricos* se trata, además, de indagar la producción de una sensibilidad capitalista a través de dispositivos de gobierno en Bogotá. Sin embargo, se trata de un programa teórico lejos de la búsqueda del “ser colombiano” o del “pensamiento colombiano”. En sus propias palabras: “Las ‘genealogías de la colombianidad’ no se preguntan por la ‘mentalidad’ de los colombianos, ni tampoco por la ‘cultura colombiana’ o por los ‘sujetos’ que han contribuido a delinear una ‘identidad nacional’, sino que buscan rastrear históricamente las prácticas discursivas y no discursivas, y en particular las *tecnologías de gobierno*, a partir de las cuales ha emergido un conjunto de *formas de experiencia* que hoy nos caracteriza en lo que somos. [...] A diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no se interesa por la forma como se transforman históricamente las mentalidades o las ideas, sino por el modo en el que emergen y funcionan las prácticas en un espacio-tiempo determinado por ellas mismas, es decir, en una *circunstancia*. [...] Esto significa, por ejemplo, que en lugar de hacer una historia de las “mujeres” en Colombia, de lo que se trata es de hacer una genealogía de las prácticas históricas de “mujerización”; en lugar de una historia del Estado colombiano, sería una genealogía de las prácticas históricas de estatalización; en lugar de una historia de las razas o de las clases en Colombia, una genealogía de las prácticas históricas de racialización y enclausamiento, etc. [...] La ‘mujer’, la ‘raza’, el ‘Estado’ y la ‘clase’, pero también ‘Colombia’ y ‘América Latina’, no son objetos que *preexisten* al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que los producen” (2011: 250).

los discursos que postulan una supuesta ‘razón latinoamericana’” (Castro-Gómez, 1996: 12), que, además, se presenta con toda suerte de colores optimistas y emancipadores. Como para Salazar Ramos, esta criticable idea de una razón latinoamericana – emparentada con la de un ser latinoamericano, un pensamiento y un *ethos* latinoamericanos– estaba impregnada de modernidad; se fundaba pues en premisas identificables con la episteme moderna. Para nuestro autor, distanciarse críticamente de esta lectura liberacionista implicaba, además, dejar atrás cierto colonialismo en el pensamiento. Así, existe una relación explícita entre las ideas vertidas en su *Crítica...* y lo que planteó Edward Said en *Orientalismo*.

Así como el teórico palestino examina el modo en que saberes como la egiptología y la lingüística producen una imagen colonial sobre Oriente, también yo me interesé por el modo como un saber particular, la filosofía, construye una imagen colonial sobre América Latina. Sólo que con una diferencia: mientras que Said traza su genealogía del orientalismo hacia prácticas exógenas (construidas desde las metrópolis imperiales), yo quise trazar la genealogía del latinoamericanismo hacia prácticas endógenas. Lo cual significa que no me interesaba tanto por el tema del “colonialismo externo”, es decir por el modo como los europeos se han representado a los habitantes de sus colonias, sino por el modo como los mismos intelectuales latinoamericanos se han representado la vida en este continente a través de un típico “gesto colonial”: el exotismo.<sup>58</sup> Me refiero a la postulación de América Latina como lo “otro de la modernidad” (2011: 12-13).

Por eso es que pensar posmodernamente, *resignificar* la filosofía posmoderna/postestructuralista para América Latina implicaba en un primer momento deconstruir diversos lugares comunes que se habían consolidado alrededor de la filosofía latinoamericana. Implicaba además, casi automáticamente, pensar de un modo pos o descolonial.<sup>59</sup> Como ha dejado claro Castro-Gómez con sus recientes trabajos, la finalidad de su polémica crítica de ningún modo fue abandonar América Latina como tema de

---

<sup>58</sup> Al respecto, no podemos olvidar las palabras de Pedro Portugal, activo militante indianista y director del periódico Pukara: “¿Acaso no podemos darnos cuenta de que es el occidente el que genera el mito del indígena fusionado con la naturaleza, del indígena bueno que está más allá del bien y del mal, que se comunica gentilmente con las plantas y los pajaritos?” (Mamani y Ramos, 2010: 99).

<sup>59</sup> Nos parece que el pensamiento posmoderno, como lo hemos planteado en esta tesis, posee un carácter anticolonial que le es prácticamente intrínseco. Si consideramos que el núcleo de una actitud colonial de pensamiento es suponer como más verdaderas (elevadas, civilizadas, humanizadas) algunas formas culturales o científicas frente a otras, la relativización y debilidad posmodernas, así como la racionalidad paralógica, cargan consigo una perspectiva decididamente poscolonial, de modo que “ni la raza, ni el lugar, ni la importancia geopolítico-tecnológico-científica tendrían una función única y especial en la batalla de los discursos” (Toro, 1997: 29).

investigación, sino todo lo contrario: pensarla fuera de dicotomías ingenuas, coloniales y reductivistas, pensarla en su compleja historicidad.

La crítica de Foucault –reivindicada por Vattimo, Lyotard y Derrida– nos deja ver que las sociedades humanas no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría necesariamente de lo tradicional a lo moderno, de la barbarie a la civilización y del subdesarrollo al desarrollo. Esta había sido justamente la creencia de las élites liberales en América Latina durante los siglos XIX y XX, convencidas de que los programas de modernización bastarían para dejar atrás toda la “irracionalidad” inherente al *ethos* de la sociedad hispanocolonial. La teoría de la dependencia reaccionó críticamente frente a esta pretensión, pero solo para caer en una lectura igualmente totalizante de la historia. La dialéctica desarrollo-subdesarrollo se convierte ahora en la “lógica inherente” que explica no solo la riqueza y la pobreza de las naciones, sino también el sentido de todas las manifestaciones artísticas, filosóficas y culturales de una sociedad. Pero al mostrar que las diferentes sociedades humanas no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia, la crítica posmoderna corta de raíz cualquier pretensión de elevar la historia europea a la categoría de paradigma de la “Historia universal”. Este había sido el caso de los grandes relatos históricos de Hegel y Marx, que buscaban explicar el devenir humano en su totalidad, sin darse cuenta de que lo que ellos consideraban “universal” estaba en realidad determinado por circunstancias históricas particulares. Ciertamente, la filosofía latinoamericana del siglo XX, en su versión historicista y liberacionista, hizo una fuerte y merecida crítica al eurocentrismo de Marx y de Hegel. Pero cegados por un tercermundismo romántico, algunos filósofos de la liberación optaron simplemente por invertir los papeles: en lugar de mirar todo el acontecer humano desde el punto de vista de los conquistadores, decidieron mirar las cosas desde lo que ellos llamaron “el reverso de la historia”, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos. Aparece aquí de nuevo, pero invertido, el motivo ilustrado del “sujeto de la historia”, solo que este honor ya no les corresponde a los opresores sino a los oprimidos (Castro-Gómez, 2011: 35).

## CONSIDERACIONES FINALES

### HACIA UN PENSAMIENTO LATINOAMERICANO DÉBIL O POSLATINOAMERICANISTA

#### £

En este último capítulo desarrollaremos las consideraciones últimas a las que nos lleva lo planteado anteriormente, respecto de la relevancia de la episteme posmoderna/postestructuralista para el pensamiento latinoamericano. En primer lugar, cuestionaremos el sentido de la expresión “filosofía latinoamericana”, en íntima relación con las filosofías de la liberación y con la caracterización que se ha hecho de aquélla como un pensamiento emancipador e inherentemente crítico. El propósito que guía estas reflexiones es por supuesto el establecimiento de algunas líneas de pensamiento que nos sirvan para dar cuenta de la complejidad de la realidad latinoamericana, en sus distintos ámbitos (cultural, social, político).

En este sentido llevaremos a sus últimas consecuencias las ideas planteadas en el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade y la noción de hibridez que antes hemos apuntado. Ambas referencias nos sirven para olvidar una dificultad que, en nuestra opinión, ha desorientado a diferentes figuras y pensadores en nuestro medio: la “marca colonial”. Reconociendo nuestra históricamente legítima pertenencia a lo que ambiguamente se ha acordado llamar “Occidente” o cultura occidental (*Western culture*), sin vernos, empero, reducidos a ella, proponemos una urgente expansión de la noción de “lo nuestro”, no sin recordar los nocivos fines para los cuales se han implementado todo tipo de esencialismos identitarios excluyentes y absurdos. Aunque somos conscientes de que un espíritu libertario y lleno de buenas intenciones ha acompañado a gran parte de la “tradición latinoamericana” de pensamiento, explicaremos que para dar cabal cuenta de la complejidad de nuestra región es absolutamente necesario atrevernos a cuestionar nuestros esquemas ideales –sin renunciar con ello a nuestras utopías– y reconocer las diversidades de todo tipo al interior de América Latina.

Para concluir, reflexionaremos en torno a las ideas del filósofo Gianni Vattimo y su concepción de un *pensamiento débil* para desarrollar con mayor precisión en lo que

consistiría, para nosotros, una reescritura posmoderna del pensamiento latinoamericano que, para diferenciarla de la tradición liberacionista de la que hemos hablado, podríamos llamar poslatinoamericano. La crítica radical a la universalidad y al Mundo-verdad, según la expresión de Nietzsche, nos plantea serios desafíos que hay que afrontar mediante una reflexión poco cómoda. Consideramos que es necesario empezar tomando en cuenta que nadie –ni Próspero ni Calibán– puede hablar desde la universalidad, desde lo que Castro-Gómez ha llamado la *hybris del punto cero*, y que por tanto cualquier discurso que pretenda determinar la *auténtica forma* de las cosas, o denunciar la falsedad de ellas –a través de categorías como alienación, falsa conciencia, humanización/deshumanización o cualquier otra–, no sólo ejerce cierta colonialidad –al suponer su propio punto de vista como el verdadero o superior– sino que llegará a conclusiones de dudosa pertinencia social, puesto que si una forma o aspecto de la realidad es considerada *precaria o defectiva respecto de la teoría*, existen motivos para concluir que en realidad lo que es precario es esa teoría.

### **I. El “recomienzo” posmoderno de la filosofía latinoamericana: olvidar la marca colonial**

En un texto de suma utilidad didáctica, el chileno José Santos Herceg nos plantea una conocida pero polémica pregunta: *¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?* Resulta lamentable que un texto sobre este tema, publicado en 2012, deba iniciar reconociendo todavía lo insólito o sorpresivo que resultará para algunos lectores el planteamiento de que existe filosofía latinoamericana y, por tanto, que hay y ha habido filósofos en América Latina. El autor, afortunadamente, no se dedica en su texto a dudar o a reforzar la duda de la existencia de una filosofía latinoamericana, ni mucho menos a cuestionar su pertinencia.

Al contrario, Santos explica, recurriendo a los criterios planteados alrededor de la noción de “normalidad filosófica” de Francisco Romero, que “se dictan cursos de filosofía latinoamericana por todo el continente, se han escrito innumerables historias de la filosofía latinoamericana (tanto continentalmente considerada como por países), se realizan congresos y coloquios sobre el tema regularmente y los libros al respecto llenan bibliotecas” (2010: 65). Y no sólo esto ha ocurrido desde hace ya algún tiempo

considerable y sigue ocurriendo –continúa Santos, citando a P. Guadarrama–, sino que durante el transcurso de estos primeros años del nuevo siglo “los filósofos latinoamericanos han podido insertarse mejor en el nivel de las discusiones filosóficas internacionales”, sus ideas tienen cada vez “mayor reconocimiento mundial”, y en regiones de gran producción intelectual en “Europa y Norteamérica, se ha incrementado el interés por estudiar y valorar el pensamiento filosófico latinoamericano”; que, en suma, se ha reconocido mundialmente el “grado de madurez alcanzado por la vida filosófica latinoamericana en la actualidad”<sup>60</sup> (2010: 66).

Así pues, el “ánimo” del autor no es responder la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana o chilena, ni “en entrar en una añeja y ya desperfilada disputa acerca de si existe o no un pensamiento filosófico latinoamericano y menos aún en una suerte de apología de éste”, sino más bien “confeccionar una suerte de mapa” u “hoja de ruta” en torno a las diversas significaciones que ha recibido la expresión *filosofía latinoamericana*, con tal de dar cuenta, wittgenstenianamente, de lo que se dice cuando se dice filosofía latinoamericana (Santos, 2010: 67-68).

La expresión “filosofía americana” data alrededor de 1842 y su uso corresponde al famoso ilustrado Juan Bautista Alberdi, en sus citadísimas *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. Para Santos Herceg ésta es la referencia primera a la problemática de una filosofía latinoamericana, como después se nombraría. Desde entonces, el término se ha usado normalmente y hoy se emplea “de forma habitual”; sin embargo, “casi nadie lo explica”. Es decir, la expresión se usa comúnmente pero no se suele explicitar a detalle lo que se quiere enunciar con ella, aun cuando “se ha escrito muchísimas veces su historia y discutido latamente acerca de sus temas principales”. Pero esto no quiere decir que jamás se haya reflexionado al respecto.

---

<sup>60</sup> A pesar de expresar este panorama optimista para la filosofía latinoamericana, Santos reconoce la singularidad del caso chileno, que contrasta con la de otros países como Argentina o México, con una rica tradición de filosofía latinoamericana/latinoamericanista. “En nuestro país, de hecho, aunque se han publicado algunos libros significativos sobre el tema, se trata de tan pocos que no se puede hablar realmente de una línea editorial instalada, sino más bien de obras que irrumpen esporádicamente. Los cultores de esta temática son un grupo relativamente pequeño de filósofos y lo limitado de este grupo hace difícil poder hablar de una tradición de desarrollo del tema en nuestro país”. Los temas que han mantenido ocupados e interesados a los filósofos chilenos giran en torno a asuntos de “metafísica, gnosología, antropología, filosofía del lenguaje, teoría política...” (2010: 66).

Existen al menos cuatro trabajos dedicados a la cuestión: “uno de Carlos Osandón, otro de Hugo Biagini, un tercero de Germán Marquín Argote y, finalmente, uno desaparecido de Jorge Millas”<sup>61</sup> (2010: 68). Empleando algunas ideas de estas obras pero sin tomar alguna de ellas como guía, Santos se propone

mostrar los diferentes “usos” que se aparejan a la expresión “filosofía latinoamericana”, no con el objetivo de determinar si alguno de ellos es más o menos correcto, si uno es más o menos adecuado, sino simplemente con la intención de poner de manifiesto que la expresión “filosofía latinoamericana” tiene diferentes usos, que a ella le corresponden distintos objetos y que cada uno de ellos remite a problemas filosóficamente relevantes (2010: 68).

El primer sentido de la expresión que el autor identifica es uno “teleológico”, según las palabras de Biagnini, es decir, un sentido que “se suscita como un programa de acción, ante una situación considerada deficitaria”. Es este el significado con el que aparece la expresión “filosofía americana” en el texto de Alberdi, en el cual se plantea la “nacionalidad” americana de la filosofía, su enraizamiento o especificidad, siempre “en virtud de su ‘utilidad’” o “servicio que habría de prestar a América”. Es por esto que algunos autores la problemática de la filosofía latinoamericana tiene en Alberdi su comienzo, pues como puso de manifiesto Roig, se trata del momento en que se constituye “una conciencia de sí y para sí” (Santos, 2010: 68-69). Se trata de una noción “instrumentalista” o “utilitaria” de la filosofía, según la cual el estudio de la “filosofía europea” (o cualquier otra) debe estar orientado a satisfacer los intereses y las necesidades de América.<sup>62</sup> De este modo –continúa Santos–, “el filósofo latinoamericano echa mano, toma en préstamo, se apropia de determinados conceptos, categorías, argumentos, para ‘aplicarlos’ en la solución de aquellos asuntos que le interesa resolver. La filosofía europea se constituye así en una herramienta en manos americanas” (2010: 69). Este primer sentido de la expresión filosofía latinoamericana puede resumirse como una “filosofía para América Latina” (2010: 68).

La segunda acepción que identifica Santos Herceg es una suerte de “desplazamiento” de la anterior que le sirve de continuación o más aún, de “complementación”.

---

<sup>61</sup> Respectivamente: *Hacia una filosofía latinoamericana*, “La expresión ‘Filosofía latinoamericana’”, *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, e *Idea de la filosofía. El conocimiento*.

<sup>62</sup> Para Alberdi, los problemas más urgentes de América eran “los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano” (Santos, 2010: 70).

Si la filosofía se comprende como un medio de superación de una situación deficitaria e indeseable, su meta debe ser el diseño de “soluciones”. “La filosofía latinoamericana, en tanto que se la comprenda como una reflexión ‘para’ América, supone que los temas que producen molestia e incomodidad en el continente son lo que dan lugar a una reflexión que busca salidas, soluciones” (2010: 70). La idea de una filosofía para América Latina deviene así una filosofía sobre “lo latinoamericano”, sobre “nuestra” realidad como latinoamericanos. La finalidad de la filosofía así entendida es, según la expresión de Ossandón, “desentrañar nuestra realidad” (Santos, 2010: 70).

Aquí es donde se podrían situar, por ejemplo, las reflexiones acerca de la identidad latinoamericana, sobre la modernidad en América Latina, las dilucidaciones en torno a problemas como el del mestizaje, la integración, el caudillismo, el sincretismo religioso, entre muchos otros. Aquí habría que situar, también, la conocida disputa acerca de la filosofía latinoamericana misma, su originalidad, su autenticidad. América Latina será el tema, el problema filosófico relevante para los pensadores (Santos, 2010: 70-71).

Siguiendo esta línea –sobre todo si pensamos que ella conserva cierto sentido teleológico–, la filosofía latinoamericana puede verse como una larga tradición histórica marcada por una serie de “recomienzos”, en el sentido empleado por Roig: desde la llamada por Silvio Zabala “filosofía de la conquista”, que necesariamente debe tomar en cuenta el pensamiento prehispánico; los cultivadores de la “emancipación” política y mental, como José Martí,<sup>63</sup> el ímpetu “afirmativo” de los mexicanos, de acuerdo a la expresión de Miró Quesada,<sup>64</sup> dedicados a pensar el problema de nuestra autenticidad filosófica; y, por supuesto, hasta el espíritu transformador y contestatario de la llamada “filosofía de la liberación”, manifestado en aquella conocida *Declaración de Morelia*. Todos estos momentos de la filosofía latinoamericana, aunque diferenciables entre sí y marcados por un contexto específico, se encuentran orientados hacia la reflexión de “lo latinoamericano” y “lo nuestro” (Santos, 2010: 71-72).

---

<sup>63</sup> Así se expresaba Martí, con sus inconfundibles palabras, sobre la importancia de la creatividad americana: “Las Levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!” (Santos, 2010: 71).

<sup>64</sup> “La consecuencia inmediata de esta preocupación por “lo propio” es la vinculación, el arraigo: ‘(...) si la autenticidad –comenta Miró Quesada– consiste precisamente en interpretar esta misma realidad, la filosofía latinoamericana debe desentrañar el sentido de lo que significa ser latinoamericano, entonces nuestro filosofar queda enclavado en el corazón mismo de la realidad” (Santos, 2010: 71).

Con la filosofía de la liberación, como “una exigencia que surge de la constatación de los rasgos dolorosos de su realidad, de la situación de colonización y dependencia en la que se encuentra América Latina”, se gesta un tercer desplazamiento. Si la filosofía latinoamericana como filosofía sobre América Latina “implica una preocupación filosófica por lo propio, por el lugar en el que se está y nos es propio –tanto para conocerlo como para cambiarlo–, el sentido temático transita hacia un nuevo modo de decir filosofía latinoamericana, en tanto que filosofía ‘en’ América Latina”. En este caso, el núcleo de sentido de este uso de la expresión es geográfico, es la filosofía, según la expresión de Biagini, “hecha en América Latina”. La autenticidad en este caso está dada por la tierra, por “el terruño [...] en el que vio la luz por vez primera”. Así como la filosofía inglesa es aquella elaborada en los territorios reunidos bajo el nombre de Inglaterra, como la filosofía alemana es esa que se piensa y escribe en Alemania, “es latinoamericana la filosofía que surge en los territorios que son parte de lo que se ha llamado América Latina” (Santos, 2010: 72).

Este sentido de la expresión filosofía latinoamericana “tiene un carácter aparentemente nítido, libre de problemas teóricos, sin compromisos y basada solo en un criterio geográfico (*ius solis*). Con ello se pretende aludir solo a un asunto cartográfico: una filosofía que nace dentro de los límites de la América Latina, es decir, al sur del río Grande” (Santos, 2010: 72-73). Diversos autores han añadido, sin embargo, que la pertenencia filosófica a la América latina es algo más que una simple marca geográfica; es también una especificidad cultural y geopolítica.<sup>65</sup> Al enunciar este reparo se parte de la idea de que

el lugar de la enunciación no es secundario: no habría un lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico es su lugar y en tanto que tal, es central para efecto de su constitución como discurso. América Latina es el lugar en el cual surge la filosofía latinoamericana, con eso le da su nacionalidad, su nombre, pero también le otorgaría su figura y fisonomía, su especificidad (Santos, 2010: 73).

---

<sup>65</sup> Santos pone unos cuantos ejemplos de esto: para Raúl Fornet-Betancourt el tiempo y lugar de enunciación “no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico” pues ellos determinan en gran medida su rostro o sabor; Enrique Dussel escribe que “se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York”; y Walter Mignolo enfatiza que “hacer filosofía en América Latina o en África (y también en Estados Unidos) no es lo mismo que hacer filosofía en Alemania, Francia o Inglaterra” (2010: 73).

Santos inscribe aquí las interpretaciones de Augusto Salazar Bondy y la de Pedro Trigo, para quienes es urgente y necesaria una “reconexión” entre la filosofía y la realidad latinoamericana “defectiva”, pues se encuentra determinada por la dependencia y la dominación.

Filosofía re-ligada con el mundo, con la realidad, que para estos autores es una realidad violentada por el llanto de los que no tienen que comer, por la vulnerabilidad de los que no tienen casa, por la falta de perspectiva de los que carecen de educación, etc. La religación de la filosofía es una reacción ante o más bien una reconexión con el mundo de los menesterosos, los desposeídos, los marginales, que es América Latina (Santos, 2010: 73).

Un cuarto sentido de decir filosofía latinoamericana identificado por el autor hace hincapié en la “sangre” de la filosofía, en sus hacedores, los sujetos que la elaboran (*ius sanguinis*). El sentido geográfico anterior se desplaza hacia la persona que habita ese espacio, puesto que “el lugar, el contexto es relevante solo en tanto que se trata del lugar de un ‘alguien’ que filosofa. No hay lugar sin sujeto, o dicho de otro modo, el lugar solo puede serlo para uno o más sujetos, luego –por evidente que parezca– no hay filosofía sin filósofos”. Este sentido de la expresión puede concebirse bajo el rótulo de “filosofía hecha por latinoamericanos”, según la cual el “apellido” de la filosofía es dado por su progenitor/autor (padre o madre, se entiende): “Si el filósofo es latinoamericano, por añadidura y automáticamente su pensamiento también lo será” (Santos, 2010: 74).

De acuerdo con esta denominación no importaría en realidad cuáles sean los problemas de los que se trate, ni la época en que se escriba y menos aún el método de análisis. Sería tan inglesa la filosofía de Hume, como la de Searl, y tan francesa la de Rouseau como la de Derrida. Desde esta perspectiva, los latinoamericanos no pueden más que hacer “filosofía latinoamericana”: es imposible dejar de hacerlo aunque se lo desee, aunque uno se encuentre al otro lado del mundo, aunque lo hagamos en un idioma que no sea el español, aunque no sea de muy buena calidad y su profundidad no sea la deseable. Un filósofo latinoamericano haría, por lo tanto, siempre “filosofía latinoamericana” (Santos, 2010: 74).

Lo anterior trae a colación la importancia del sujeto, planteada con claridad por Roig, en cuya ausencia es imposible el filosofar. Se trata, claro, de un sujeto “empírico” e “histórico” que *se pone* a sí mismo como valioso y, por tanto, considera valioso el pensar sobre sí mismo. De este modo, “la filosofía latinoamericana en tanto que ‘hecha por’ latinoamericanos, por lo tanto, no solo la cualifica como latinoamericana, sino

que, en tanto que lo hace, la cualifica como filosofía: sin un sujeto filosofante no habría filosofía” (Santos, 2010: 75).

Sin embargo –añade José Santos– y como lo han anotado intelectuales como Fonet-Betancourt, Diana Picotti, Ricardo Salas y Fidel Tubito, en realidad no se trata de “un” sujeto, sino de una diversidad de sujetos, pues la filosofía latinoamericana “tiene como fundamento el vínculo –arraigo– del pensamiento con una América Latina que es plural culturalmente hablando”, diversidad que “se expresa necesariamente en un pensamiento filosófico múltiple”. Filosofía hecha por latinoamericanos, sí; pero por latinoamericanos diversos.

Para no seguir enumerando otros posibles sentidos de la expresión filosofía latinoamericana, y a partir de esta última idea (la diversidad filosófica), consideramos necesario poner en el quirófano cierta noción de filosofía latinoamericana que, aunque emana fuertemente de las filosofías de la liberación de fin de siglo, predomina hasta hoy, a nuestro parecer, en el ámbito académico de los estudios latinoamericanos. Se trata de esa heroica identificación entre un pensamiento liberador-emancipador-crítico y *la Filosofía Latinoamericana* (con mayúsculas<sup>66</sup> y siempre en singular).

Como hemos visto, la sensibilidad epocal de guerra fría de la segunda mitad del siglo XX promovió que la llamada filosofía latinoamericana –preocupada en un principio por su autenticidad, por su capacidad de dar cuenta de la especificidad latinoamericana– diera un viraje liberacionista de la mano de la sociología de la liberación y la teoría de la dependencia. El papel que el filósofo, y el intelectual en general, adquiriría desde esta perspectiva de liberación en el momento histórico dicho era crucial y muy específico: articular su pensamiento con los procesos revolucionarios, acompañar al pueblo latinoamericano, mantener una actitud filosófica contestataria, ser la *conciencia crítica* de la sociedad. En algunas versiones de la filosofía de la liberación, como la elaborada por el Grupo de Bogotá, el filósofo alcanzaba una especie de estatuto de profeta: se convertía en el intérprete o traductor del más allá de la totalidad hegemónica y opresora, un agente del Otro popular. Se destacaba así una vocación crítica, emancipadora y liberadora de la filosofía latinoamericana, que en ocasiones se tomó como requisito de su autenticidad.

---

<sup>66</sup> Por ejemplo, en Roig, 1993; 2001.

El pensamiento, el filosófico especialmente, se ve pues imbuido de un carácter singular: posee una *misión salvífica*. Este carácter un tanto mesiánico de la filosofía se manifiesta claramente en las perspectivas de la liberación, en las cuales se explicita el papel crítico y revolucionario del filósofo. Pero lo cierto es que la atribución de esa misión salvífica al pensamiento filosófico puede rastrearse incluso en las obras fundacionales del proyecto de la filosofía latinoamericana, como en el pensamiento de Zea, y permanece en los reconocidos trabajos de Roig (1981, 1993, 2001, 2002). Más atrás aún, la idea del papel de la filosofía para “salvar” el presente o la circunstancia se muestra ya definida en la obra de Ortega y Gasset, quien no por casualidad inspiró el proyecto dicho. Aunque, para Ortega, la misión salvífica de la filosofía se acompañaba de una minoría ilustrada dirigente que, al ejercer dicha misión, fuese capaz de poner rumbo a las masas que componían la nación.

Este devenir de la filosofía en nuestra región –el cual, sin lugar a dudas, forma parte de la historia de nuestras ideas– ha dado lugar a un discurso heroico sobre la condición latinoamericana, una condición que no es tenida tanto como una pertenencia o una identidad geográfica (por haber nacido en territorios de la América latina) sino más bien como una especie de lugar de enunciación intrínsecamente emancipador o de un imperativo moral de emergencia.<sup>67</sup>

Se trata de un discurso que atraviesa, en mayor o menor medida –pues no se reduce al ámbito académico–, los estudios latinoamericanos y que parte del gesto exótico de postular a América Latina como el reverso de Europa (una Europa absolutamente negativa), como el otro de la modernidad capitalista dominante, como un territorio que no es el extremo de Occidente sino un bastión desde donde lo único que se hace es resistirle.<sup>68</sup> Así, lo latinoamericano se lee como un *ethos*, como una cultura de la liber-

---

<sup>67</sup> Compartimos con Castro-Gómez la urgencia por dejar de presuponer una macroidentidad latinoamericana de cualquier tipo y abandonar la idea de que “América Latina es un ‘lugar’, una ‘cultura’ o incluso un imperativo moral; y que todos los que nacen en ese lugar y comparten esa cultura son ‘latinoamericanos’, o ‘latinoamericanistas’ si comparten también el imperativo moral aunque no hayan nacido ahí”. (2011: 248).

<sup>68</sup> En la introducción de un libro que reúne los contenidos que cualquiera debe saber sobre América Latina, de 2014, se puede leer: “Latinoamérica es lo otro, el tercer mundo, la contracultura” (Nercesian y Rostica, 2015: 13). Bolívar Echeverría, en entrevista, afirma en torno a su concepto de *ethos* barroco que “nuestros pueblos [latinoamericanos] son muy anticapitalistas pero también poco revolucionarios” (2009, s/p).

tad que hace eco de la expectativa que tuvo Zea de que la filosofía latinoamericana universalizara los logros de la tradición filosófica occidental y mostrara la legítima humanidad de todos los hombres.<sup>69</sup>

Por su insistencia en la misión salvífica de la filosofía, por reiterar el papel heroico del filósofo y del pueblo, y por entender la realidad latinoamericana en función de esquemas maniqueos y románticos (dominados/dominadores, cultura popular/cultura imperial, propio/ajeno, auténtico/impuesto, Estados Unidos/Latinoamérica), creemos que podemos llamar a este discurso una *épica filosófica latinoamericana*. Una formación discursiva identificable con aquella que Santiago Castro-Gómez ha nombrado, no sin una dosis considerable de sarcasmo, el “Síndrome de las venas abiertas”, debido a su insistencia en explicar los problemas de América Latina a través de factores externos o por la importación de elementos (culturales, políticos, económicos) extranjeros.

Esta épica latinoamericana puede ser efectiva en su funcionamiento ideológico: pudo quizás motivar las simpatías por las luchas antiimperialistas y anticapitalistas de la segunda mitad del siglo XX, e influye hoy en el entusiasmo que provocan las políticas emprendidas por los gobiernos llamados progresistas, algunos con antecedentes guerrilleros, de Bolivia, Brasil, Ecuador y Uruguay.

Esta formación discursiva es criticable, sin embargo, desde otra perspectiva: desde sus alcances y limitaciones para entender y explicar la realidad latinoamericana, por lo demás compleja. Nos parece que una concepción idealizada en exceso del “pueblo latinoamericano” y la sobreestimación de las facultades de los filósofos, entre otras cosas, generan una imagen profundamente idílica y predominantemente positiva –y por tanto, parcial, al no mostrar los matices y los “colores oscuros”– de América Latina y de la condición latinoamericana.

---

<sup>69</sup> Zea, en *El pensamiento latinoamericano* (1976): “Europa aportó el reconocimiento del hombre, aunque no lo haya sabido reconocer en otros hombres. Esta aportación debe universalizarse [...] Descubriendo la inautenticidad de Occidente, los latinoamericanos se descubrieron a sí mismos, como hombres. Por ello los latinoamericanos y otros hombres a quienes se regateó la calidad humana pueden ahora realizar, con mayor altura, lo que la cultura occidental mantuvo en las fronteras de sus limitados intereses [...] El plantear la lucha por la liberación de los hombres como la fuente de sentido y la meta de su historia, empalma con Occidente, entra justo con él en la órbita de un destino común” (Castro-Gómez, 2011: 106-107).

Para empezar, desconcierta que se hable de *una* Filosofía Latinoamericana. Y además, que esa filosofía unitaria se identifique necesariamente como una tradición de pensamiento crítico, emancipador, contestatario, que pretende transformar la realidad.<sup>70</sup> El desconcierto no proviene de que dudemos de la capacidad filosófica de los pensadores latinoamericanos, ni tampoco de que estemos en desacuerdo en que es deseable transformar la realidad latinoamericana (y no solamente), sino más bien de la idea de que una sola tendencia o un solo modo de hacer filosofía pueda aglutinar todos los intereses filosóficos de países, pueblos y sujetos tan diversos como somos los latinoamericanos. Parece que la idea de una sola filosofía latinoamericana, que es además necesariamente liberadora, se puede sostener siempre y cuando se comparta una concepción ingenua de América Latina como alteridad, como un espacio abstracto inalcanzada por las lógicas culturales del capitalismo o como una región alienada de su “verdadero” ser por ellas, o, en últimas, presuponiendo que todos los filósofos latinoamericanos comparten una misma vocación crítica.

De esta forma, es igualmente problemático hablar de “sujeto” en singular, es decir, en un sentido unívoco o único (Gómez, 2010; Acosta, 2011). ¿Quién es “El” sujeto latinoamericano? ¿Es que acaso existe una especie “tipo ideal” latinoamericano que comparte ciertas características por el hecho de *ser latinoamericano*? ¿No es América Latina, por el contrario, un escenario complejo donde conviven –no necesariamente en armonía– diferentes sujetos, en tanto diferentes son sus realidades, sus condiciones sociales, sus formaciones y sus intereses? Así, consideramos que conviene mucho des-

---

<sup>70</sup> De acuerdo a Gómez Meza, quien presenta en apretada síntesis algunas ideas de Horacio Cerutti, algunos de los temas que “siguen siendo prioritarios” para los latinoamericanos son “el abuso de poder, la manipulación de las conciencias, la alteridad, la diferencia, la identidad, la dominación, la dependencia”, registros que son movilizados “utópicamente”. El autor agrega luego que “la historia de las ideas y la filosofía latinoamericanas, extraídas de las problemáticas sociales, económicas y políticas, adquieren un carácter subversivo, crítico, revolucionario o alternativo, porque tienden a transgredir la institucionalidad de un pensamiento hierático y congelado, constituido por los códigos institucionalmente establecidos por y para la dominación (sobre todo de las metrópolis del Norte)” (2010: 101, 104). Por su parte, Roig escribió en uno de sus textos que es plausible decir que “en los sucesivos ‘comienzos’ y ‘recomienzos’ del pensar latinoamericano, desde *aquel siglo XVIII hasta nuestros días*, se planteó de modo constante –dentro de las formulaciones de una particular problemática– *la quiebra de totalidades opresivas* que impedían las diversas formas de ‘emergencia’”. Fragmento que continúa con un pasaje al que ya nos hemos referido: “Por cierto que no estamos hablando del saber universitario, el que se ha caracterizado más por la repetición e imitación del saber europeo, que por lo creativo, sino en aquellos intelectuales nuestros, universitarios o no, en los que la originalidad no fue expresamente buscada, sino que fue fruto del encuentro con lo único que nos hace originales, la realidad” (Roig, 2002: 56, las cursivas son nuestras).

centralizar al sujeto único, hacerlo estallar en múltiples fragmentos. De ningún modo para anular la crítica de lo existente, sino para mostrar una realidad inobjetable: que los sujetos concretos que viven en América Latina son radicalmente diversos en gran número de sentidos.

De otro modo, nos veríamos en la obligación de reconocer, por un lado, lo absurdo que es suponer que lo auténticamente latinoamericano sea exclusivamente lo que se tiene como “positivo” (el reconocimiento de la otredad, la emancipación y la solidaridad), como si todo lo negativo (la dominación, la violencia, la indiferencia) nos viniera desde fuera –como se ve con toda su fuerza en el análisis dependentista de Salazar Bondy y en las ideas de los filósofos del Grupo de Bogotá.<sup>71</sup> Y por el otro lado tendríamos que reconocer la dificultad que conlleva afirmar que todos los filósofos latinoamericanos, o que al menos una apabullante mayoría, se han dedicado a pensar desde perspectivas emancipadoras o libertarias. Este postulado, aunque posee el encanto y las intenciones heroicas de una narración épica, descarta totalmente lo que podríamos concebir como una tradición filosófica conservadora latinoamericana. ¿Es que acaso todos los latinoamericanos le apostamos a una utopía anticapitalista? Y de entre los latinoamericanos, ¿acaso todos los filósofos o una apabullante mayoría comparten el mismo interés transformador que marcan la obra de Martí o de Mariátegui? El pensamiento de Jordán Bruno Genta y Carlos Alberto Sacheri, filósofos argentinos, católicos, nacionalistas y anticomunistas, ¿forma parte de la historia de nuestro pensamiento? ¿Deberíamos reconocer su filosofía como parte de la filosofía latinoamericana?

Consideramos importante apuntar dos cosas respecto a lo que hemos desarrollado: en primer lugar, que conviene dejar de pensar en que existe una sola Filosofía Latinoamericana, y que por tanto la labor filosófica latinoamericana “por excelencia” no puede identificarse con la filosofía de la liberación, como exclamara Daniel Herrera en aquel polémico IV Congreso en abierta crítica a las tesis liberacionistas del Grupo de Bogotá. En todo caso, si ya hemos sido capaces de reconocer que no hay tal cosa como una filosofía de la liberación única y que, en su lugar, existen diversas filosofías

---

<sup>71</sup> Imagen idílica que ha sido muy cuestionada por varias feministas durante años recientes, quienes han planteado que los sistemas de género masculinistas no son una simple imposición europea sobre sociedades originarias igualitarias. Para profundizar en los debates alrededor del tema, ver Federici, 2004; Rivera, 2010.

liberacionistas con sus propias características, deberíamos poder hacer lo mismo con la filosofía latinoamericana: fragmentar ese discurso épico unitario y empezar a hablar de filosofías latinoamericanas variadas, de entre las cuales podemos señalar –nos guste o no– filosofías conservadoras o derechistas (o de cualquier otro índole), pero latinoamericanas bajo todo derecho, telúrico o sanguíneo.

Al realizar la investigación sobre el Grupo de Bogotá, por ejemplo, pudimos notar cómo la producción de filosofía latinoamericanista o de la liberación hacía parte de una producción filosófica latinoamericana mucho más amplia. Aunque esto sea más que evidente y parezca una perogrullada, es curioso que el calificativo de “latinoamericana” le fuera asignado casi exclusivamente a la filosofía de la liberación. En el libro que reúne diversas exposiciones y planteamientos del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (USTA, 1988), el último apartado es el único reservado al debate de la filosofía latinoamericana de la liberación.<sup>72</sup> Los otros cientos de hojas están dedicados a “filosofía existencialista”, “filosofía analítica”, “hermenéutica”, “fenomenología”, “marxismo”, etcétera. En ellas se reflexiona desde tales aproximaciones temáticas específicas de América Latina, o en todo caso, teniendo a la región y sus problemas, no sólo de índole sociopolíticos –aunque en varios casos la cuestión se plantea como una “recepción” en Colombia de estas corrientes filosóficas. Sin embargo, no se les suele aderezar como “filosofía latinoamericana”.

Aquí consideramos que dichas tendencias son, bajo todo derecho, legítimamente latinoamericanas y que de ningún modo la filosofía latinoamericana puede reducirse a la filosofía de la liberación ni a una expresión crítica o contestataria. Consideramos que en lugar de hablar de *la filosofía latinoamericana* deberíamos comenzar a hablar de *filosofías latinoamericanas*, que son irremediabilmente diversas –en tanto atienden distintos problemas, dialogan con diferentes autores y emplean variados métodos–, y cuyo apellido le es heredado tanto de la sangre de sus creadores (*ius sanguini*) como de la tierra sobre la cual es elaborada (*ius solis*), mas no por su lealtad a un solo registro te-

---

<sup>72</sup> Debemos reconocer, sin embargo, que el nombre del congreso otorga con su nombre la nacionalidad latinoamericana a todas las expresiones que ocurran en él.

mático ni a una única intencionalidad liberadora –asumiendo, además, que no puede existir una sola y definitiva liberación.<sup>73</sup>

En segundo lugar es importante dimensionar adecuadamente el papel del filósofo en las sociedades latinoamericanas. El reconocimiento anterior nos sirve desde ya para no sobreestimar las facultades de nuestros filósofos ni ver en ellos una especie de linaje salvífico cuya misión es indicar al resto de las personas las situaciones de opresión o alienación. Reconocer la diversidad de las intenciones y los intereses de nuestros filósofos nos mueve a dejar de pensarlos *necesariamente* como detectives de la alienación, como funcionarios de la humanidad o como conciencias críticas. Los filósofos podrán asumir su papel como payasos (Buganza, 2007: 110, 118), bromistas o como delatores de la dominación, pero es imposible fijar *a priori* un mismo papel para los filósofos latinoamericanos. Esto pone en una sana igualdad al filósofo respecto de sus colegas de otras disciplinas, pero también en relación a cualquier persona, independientemente de su formación académica. Ser conscientes de que el pensamiento de nuestros filósofos está atravesado, como el de todo ser humano, por creencias y valoraciones subjetivas, nos sirve para no sobredimensionar su papel en la vida social, reconociendo su imposibilidad de ejercer una razón pura y de dar cuenta de los fundamentos últimos o primeros de la vida social.

Es necesario establecer que en este *recomienzo posmoderno* que proponemos para la filosofía latinoamericana –entendida como pluralidad, como filosofías latinoamericanas– no se trata de olvidar completamente el ejercicio teórico del conjunto de lo que conocemos como filosofías de la liberación. Mediante la investigación que realizamos sobre la filosofía de la liberación colombiana, representada en los trabajos del Grupo de Bogotá, encontramos lo que nos parecen ciertas *continuidades* entre dicha perspectiva y nuestra lectura posmoderna. Se trata, más específicamente, de valiosas ideas que sembraron los filósofos de la liberación pero que por diversos motivos –el espíritu

---

<sup>73</sup> En este sentido, impulsar un programa radical de conocimiento y reconocimiento de nuestra historia de las ideas abarcaría a autores y pensamientos que no necesariamente se identifican con un *pensamiento de liberación*, como lo planteó Roig. Sin embargo, es igualmente valioso conocer los trabajos de otra índole elaborados por autores latinoamericanos. Rastrear las lecturas, interpretaciones y apropiaciones de Nietzsche en América Latina, o profundizar en el debate de las ideas de Rousseau entre los ilustrados latinoamericanos, redefinir la agenda del pensamiento feminista en torno al creciente número de feminicidios, son tan sólo tres ejemplos de tareas pertinentes para la historia de las ideas, tareas hacia las cuales –nos consta– el profesor Horacio Cerutti ha sabido conducir a sus estudiantes.

combativo de la Guerra Fría y la expresión de sus propias convicciones y esperanzas sociales o religiosas, en el caso de los teólogos, o incluso por corrección política— no fueron llevadas a sus últimas consecuencias.

Nos interesa destacar al menos dos ideas que están presentes en la propuesta del Grupo de Bogotá. Consideramos de suma utilidad, en primer lugar, la intuición crítica de Xavier Zubiri que orientó en gran medida a Germán Marquínez. Esto es, la idea de que el ser, planteado abstractamente, no conduce sino a confusas y peligrosas reflexiones. Que no es la realidad la que se funda en el ser, sino justamente lo contrario: que el ser está fundado en la realidad, en las circunstancias concretas que lo dotan de formas, contenidos y sentidos. En otros términos, que no tiene sentido hablar del ser latinoamericano o del ser de América Latina —ni de un *ethos* propio de la región—, y que por el contrario se debe hablar de la región como un marco vital, una realidad específica sobre la que se funda el ser, sobre la cual se habita. Sin embargo, esto no es llevado a sus últimas consecuencias por los miembros del Grupo de Bogotá, quienes consideraban que la sola pertenencia a una circunstancia o realidad oprimida y dominada dotaba al ser que se fundaba en ella de cierta subjetividad liberadora. Esta propuesta es reivindicada y llevada a sus últimos términos de algún modo en el trabajo de Salazar Ramos y Castro-Gómez, quienes conciben lo latinoamericano como un producto socio-histórico que depende exclusivamente de las prácticas que se ponen en marcha alrededor suyo. Es decir, el ser (latinoamericano) es posibilitado por la realidad (latinoamericana), pero al ser ésta histórica y multidimensional, es evidente que el ser que en ella se funda también sea múltiple; de modo que es imposible reducir la latinoamericanidad a una especie de actitud o *ethos* contestatario o crítico.

Una segunda idea que permea la propuesta del Grupo de Bogotá, y hace parte de las tesis de las filosofías de la liberación en general, es la temprana y necesaria crítica al universalismo eurocéntrico. Revisando la historia de nuestras ideas (latinoamericanas) podemos ver la radical importancia que tuvo la crítica al eurocentrismo o “universalismo abstracto” que reducía el pensamiento elaborado en la “periferia” de la economía mundial a rangos imperfectos o mal logrados de teoría, filosofía, ciencia o cultura. Consideramos que los filósofos de la liberación pusieron en la mesa problemáticas de primera importancia —las cuales *actualizaban* lo que hicieron en su tiempo Ser-

vando Teresa de Mier o Bartolomé de las Casas– y que han sido puntos de referencia inobjetable para poder apreciar adecuadamente la producción cultural latinoamericana (y de otras regiones coloniales) en general. Pero una vez más, el énfasis liberador y un poco romántico detuvo los alcances de esta poderosa crítica, que se satisfizo con hacer señalamientos, según la expresión de Castro-Gómez, “de segundo orden”. Es decir: se hizo notar que gran parte de la producción filosófica y científica europea estaba marcada por creencias y prejuicios supremacistas que de ningún modo –aunque se presentaran como tales– eran objetivos ni universales, pues se acotaban a la visión del mundo *de un grupo humano específico*. Se criticó la observación que se hacía desde “el centro” (las metrópolis europeas, las universidades más prestigiosas), pero dicha crítica no se extendió a la posición propia. De este modo las “víctimas” del ocultamiento y la opresión occidental –de acuerdo la especificidad de cada filosofía de la liberación: los pobres, los indígenas, los trabajadores, los campesinos o los latinoamericanos en general– escapaban a la *sospecha epistemológica* y se veían recubiertos de una especie de privilegio o *hybris*, emanada de su condición de exterioridad u opresión. Una *hybris* que les permitía, si no observar la verdad, sí al menos conocer el camino hacia la auténtica latinoamericanidad y la verdadera liberación humana. Una vez más, la crítica de la razón latinoamericana es continuación de esta crítica a las perspectivas universales que se presumen únicas, pero en este caso la crítica se extiende a *cualquier discurso posible*. Así, tenemos una observación o crítica de “tercer grado” que reconoce la localización y los marcos epistémicos de todo discurso, sin conceder privilegio alguno.

Consideramos que es igual de pertinente que lo anterior, para *olvidar la marca colonial*,<sup>74</sup> replantear la cuestión de lo propio y lo extraño. En este sentido, nos parece que el punto más criticado de las ideas desarrolladas por Castro-Gómez en su *Crítica...* fue ese gesto vanguardista e iconoclasta que parecía desestimar al extremo la tradición latinoamericanista del pensamiento y que, para muchos, sugería, según una expresión muy usada en nuestro medio, *tirar al niño junto con el agua sucia*. Sin embargo, otro de los aspectos que causaron tanto recelo entre los latinoamericanistas –y sobre el que

---

<sup>74</sup> Olvidarnos de dicha marca no implica olvidar la historia, hacer como si América jamás hubiese sido conquistada, sino dejar de concebirnos como sujetos permanentemente *en deuda*, como huérfanos de ser y sentido. Implica comprendernos como latinoamericanos, como productos de un proceso histórico colonial pero también como productores de historia, reconociendo en nosotros el ímpetu creativo y antropofágico que poseen y han poseído todos los seres humanos.

vale la pena llamar la atención— criticaron dicho texto, fue que el conjunto de ideas que se proponían en lugar de la propia tradición era una crítica, según las palabras de Roig, elaborada en Europa. Incluso en un reciente libro de uno de nuestros profesores encontramos reiterada esta imputación. Es en las primeras páginas de su nuevo libro, *Calibán en cuestión*, en las que David Gómez esboza un sintético balance de los estudios poscoloniales después de la Guerra Fría, en donde encontramos la actualización de la misma objeción antes expresada por Roig. David se pregunta: “¿Desde qué horizonte teórico pretende Castro-Gómez haber roto con las filosofías de la historia de la modernidad?” Y contesta:

En buena medida, se podría afirmar que aunque Castro-Gómez pretende dar por sentada una crítica al eurocentrismo al apropiarse de varios motivos del pensamiento poscolonial de Gayatri Spivak o Edward Said, en realidad su distanciamiento de la filosofía de la historia latinoamericana depende *por completo* de la historia filosófica europea. Es en el feroz antihegelianismo de Foucault, que en última instancia abreva en la obra de Friedrich Nietzsche, el ámbito de donde Castro-Gómez extrae elementos para declarar concluido el proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana (2014: 17, las cursivas son nuestras).

Compartimos —y celebramos— la idea de que la *Crítica...* del colombiano “pretende cerrar un capítulo de la producción filosófica en la región”, pero no nos parece para nada acertado decir que esa pretensión depende “por completo” de fuentes europeas.

En la obra de Castro-Gómez no se encuentran presentes sólo las ideas de Spivak o Said, sino también la fuerte impronta de los estudios culturales latinoamericanos, en los cuales halla evidencias empíricas para refutar la idea de la “exterioridad” de los pueblos latinoamericanos a las lógicas culturales de la modernidad capitalista. Como él mismo cuenta en entrevista:

Lo que conocí en Alemania fue un *estilo de pensamiento* sobre América Latina que me ayudó a sacudirme de la filosofía latinoamericana. Que me enseñó a utilizar otras categorías de análisis y que me permitió establecer un puente entre la filosofía y las ciencias sociales. [...] Entonces me di cuenta de que para criticar la filosofía latinoamericana no era necesario pasarme al extremo contrario, el del filósofo universalista que se aferra a la exégesis de textos europeos y desprecia cualquier tipo de reflexión sobre América Latina por considerarla una actividad de bajo rango, propia más bien de las ciencias sociales, sino que era posible continuar pensando América Latina desde un ejercicio que combinara la reflexión filosófica con el trabajo empírico de las ciencias sociales. Eso era justamente lo que hacían personajes como Martín-Barbero y García Canclini. Perder la vergüenza de hablar filosóficamente sobre Colombia y América Latina sin caer en los brazos ni del latinoamericanismo, ni del universalismo de los filósofos: esa, creo, fue la mejor lección que aprendí de los “estudios culturales” (2011: 241).

Es ciertamente infructuoso invalidar cualquier crítica solo por su referencia o adhesión a figuras o corrientes del pensamiento europeo. La pertinencia de diferentes perspectivas no puede medirse por su referencia exclusiva a pensadores latinoamericanos o europeos, lo cual además termina por reproducir un gesto reduccionista absurdo que iguala lo extranjero con opresor u ocultador, o incluso como un pensar que por el solo hecho de ser elaborado desde una ubicación distinta resulta incoherente –o inaplicable, como si el pensamiento se *aplicara*– con las circunstancias latinoamericanas. Y aunque reconozcamos esto, también es necesario hacer otro tanto con la obra de Castro-Gómez, la cual de ningún modo está pensada por completo en referencia a fuentes europeas, y mucho menos eurocéntricamente, pues citar autores europeos o incluso citar *sólo* autores europeos en algún artículo no es idéntico a practicar eurocentrismo.

Esta sospecha de extranjerismo –o de suplantación de una tradición de pensamiento ajena sobre una propia– se hace acompañar del lugar común, del que hablamos en el capítulo segundo, que percibe lo posmoderno como algo exclusivo de sociedades altamente “desarrolladas”. Pero no se trata de un debate que pueda reducirse a las polémicas en torno al libro de Castro-Gómez; en realidad es un tópico clásico de la llamada filosofía latinoamericana que desafortunadamente no ha sabido sortearse todavía en los debates actuales. La persecución o construcción de un “saber propio” de América Latina sigue planteándose por algunos como uno de los objetivos más prioritarios del pensamiento latinoamericano. La mayoría de las veces –en una persistente sintonía con las tesis que Salazar Bondy presentó adelantadamente y que pasaron a formar el núcleo de la filosofía de la liberación del Grupo de Bogotá– se trata no sólo de una forma de pensamiento que emane de la América latina, sino de un pensar que sirva para *emancipar* o, al menos, resolver de algún modo los problemas sociopolíticos y económicos de la región. El asunto se cruza aquí con la recientemente tan tratada *descolonización* (Mamani y Ramos, 2010) y propuestas afines, como la epistemología del sur (Santos, 2008; 2009), y alrededor suyo flota todavía demasiadas veces el fantasma de la autenticidad u originalidad.

Se trata, sin embargo, de un programa de trabajo tramposo, puesto que recurre a la idea fácil según la cual todo lo que nos limita como personas y países latinoameri-

canos es ajeno o impuesto, y que por lo tanto, elaborar un pensamiento propio no sólo nos permitiría ser auténticos, sino que también nos facilitaría la superación de nuestros problemas (*subdesarrollo*, violencia, colonialismo...). Como revisamos en el caso de Samuel Arriarán, su propuesta, a pesar de reivindicar explícitamente la importancia de elaborar una “reflexión propia” de una América Latina que no es occidental, choca rápidamente con la imposibilidad (¿por desconocimiento o por apelar a los lugares comunes de la corrección política?) de ligar el pensamiento estrictamente latinoamericano (a partir de las revoluciones de independencia del siglo XIX) con fuentes no occidentales (p. 60). El mismo Germán Marquínez reconoce, en un gesto autocrítico ya citado (p. 133), que si bien es deseable pensar con cabeza propia, ello no implica desapegarse totalmente de la tradición filosófica de Occidente, pues en cierta medida esa tradición hace parte de la nuestra. De este modo nos parece que la reivindicación exaltada y heroica de elaborar un pensamiento propio funciona más bien como una declaración de buenas intenciones, más que como un programa teórico y de investigación plausible y pertinente.<sup>75</sup> Frente a esto, reivindicamos las ideas vertidas en el “Manifiesto Antropofágico” de Oswald de Andrade: *nos interesa lo que parece venir de fuera, lo que no es nuestro*. Somos latinoamericanos: productos y practicantes a la vez de la más incansable fagocitosis cultural (Andrade, 1928).

Conviene citar algunos ejemplos para mostrar lo anterior. En una de las más vehementes críticas al pensamiento poscolonial que hemos leído, Arif Dirlik (2010) nos brinda un caso para tratar el punto planteado. La idea central de su artículo titulado “El aura poscolonial” es que el llamado pensamiento poscolonial, que se presume como una epistemología crítica (y esotérica en tanto recurre a una prosa posmoderna y

---

<sup>75</sup> Evidentemente al decir esto tenemos en cuenta también la cuestión de los pensamientos o filosofías de los pueblos originarios, que también forman parte –relevante y legítima– de nuestra tradición de pensamiento como latinoamericanos. Sin embargo, debemos considerar que las perspectivas así llamadas no emanan de las cosmovisiones indígenas prehispánicas, sino de un proceso de conquista, colonización e hibridación de la llamada cultura occidental (española en primera instancia pero paulatinamente mundializada) y las culturas indígenas, y que por tanto los latinoamericanos no somos el linaje bélico de un Cuauhtémoc, Atahualpa o Lautaro en resistencia. Es decir que, como lo plantea Hernán Neira, “quien nos habla hoy de él [del indio], quien dice haber perdido el habla, es un descendiente lejano, pero legítimo, de quien la perdió verdaderamente” (1997: 176). De esta manera es difícil de sustentar la idea de un pensamiento no occidental o “incontaminado” por Occidente –y conviene recordar que lo occidental no es reductible a lo opresor– que fuese auténticamente nuestro. En realidad nos parecen tan legítimamente latinoamericanas una perspectiva (orientada hacia lo occidental) como la otra (orientada hacia los saberes de los grupos étnicos identificados como tales), si bien es cierto que la segunda se empieza a reconocer y recuperar –en un gesto posmoderno y poscolonial– en la academia hasta hace pocos años.

postestructuralista obtusa en extremo) relevante para los territorios antes denominados como “Tercer Mundo”, en realidad es un producto de los cambios del capitalismo a nivel mundial y una forma de pensamiento imperial, puesto que a decir verdad ha sido elaborado por intelectuales que, aunque provengan de Asia o América Latina, investigan y escriben en universidades del Primer Mundo y alto prestigio –lo que explica en gran medida la gran aceptación de estas teorías mundialmente. Para Dirlík, la “crítica poscolonial” tiene lugar en “el primer mundo contemporáneo”, que sólo mediante un “imperialismo cultural” puede tomarse como una crítica válida y pertinente para los territorios colonizados históricamente por las metrópolis europeas. Sin embargo, el autor no tiene ningún problema para concluir su alegato en tono marxista contra la poscolonialidad –que en el fondo es en realidad en contra del posmodernismo– citando el pensamiento de David Harvey y Fredric Jameson, quienes definitivamente no estudiaron ni enseñaron en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, ¡ni mucho menos en universidades de Haití! (2010: 83-95):

No hay mucho que destacar en esta conclusión, que no es sino una extensión hacia el poscolonialismo de la relación que Harvey y Jameson han establecido entre el posmodernismo y los desarrollos en el interior del capitalismo. Si el poscolonialismo fue engendrado por el posmodernismo, entonces estos desarrollos en el interior del capitalismo son también, directa o indirectamente, pertinentes para la comprensión del poscolonialismo (2010: 88).

Un ejemplo muy parecido nos lo brinda un texto de Estela Fernández (2003-2004): “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”. En él, su autora pretende mostrar que el “giro cultural” ocurrido dentro de los estudios latinoamericanos –aunque se presenta como una “deconstrucción” crítica y radical del pensamiento moderno-eurocéntrico– en realidad ha dado lugar a “intervenciones” con efectos despolitizadores y fragmentarios, de “escasa capacidad explicativa y ninguna eficacia práctica” (2003-2004: 93). Una de las principales sospechas que la autora tiene –y comparte con Hugo Achúgar– respecto de los estudios culturales es que han sido elaborados predominantemente en la “academia norteamericana”, un centro de poder cultural desde el que se piensa y hace teoría *sobre y por* América Latina, pero fuera de ella. Un problema que para ella tiene que ver con la localización de la enunciación y, en últimas, con la adopción de categorías coloniales para emprender reflexiones sobre América Latina y su identidad. Pero a la hora de concluir, a Fernández –como a Dir-

lik– no le parece inconsistente ni sospechosamente colonial recurrir a las ideas de Fredric Jameson –¡otra vez Jameson!– y de Slavoj Žižek<sup>76</sup> para relocalizar el debate del pensamiento latinoamericano en las condiciones del capitalismo contemporáneo y no únicamente en problemas epistemológicos y discursivos.

Un tercer ejemplo, distinto a los anteriores, lo encontramos en el texto que inspirara a Walter Mignolo conceptualizar el “posoccidentalismo” como la ruptura propia de América Latina respecto de los paradigmas heredados de la modernidad-colonialidad. Aunque Mignolo puntualiza que “no se trata de reclamar autenticidades y lugares de origen” sino de “trayectorias históricas y de derechos de ciudadanía”, propone que “‘posoccidentalismo’ (en vez de ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’) es una palabra que encuentra su lugar ‘natural’ en la trayectoria del pensamiento en América Latina” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 33-34), básicamente porque fue usada por Roberto Fernández Retamar en 1976, en su artículo “Nuestra América y Occidente” para intentar –en palabras de Mignolo– “definir el ámbito histórico de Nuestra América” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 32). Aquél nos recuerda el contexto en el que Retamar usa la palabra:

La idea de que los *latinoamericanos verdaderos* “no somos europeos”, es decir, “occidentales”, ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no “occidentales” como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. [...] Indios y negros, pues, lejos de construir cuerpos extraños a nuestra América por no ser “occidentales”, pertenecen a ella con pleno derecho: *más que* los extranjerizos y descartados “civilizados” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 34-35, las cursivas son nuestras).

No nos interesa seguir el argumento desarrollado por Mignolo, sino destacar la idea de *autenticidad* que subyace en el planteamiento de Retamar al otorgar las cartas de ciudadanía latinoamericana a los indígenas y a los negros por sobre aquellos quie-

---

<sup>76</sup> Es profundamente sintomático que a ninguno de los autores de izquierda que revisamos –para quienes el posmodernismo es algo ajeno e importado para América Latina– se les ocurra decir que la adopción del marxismo sea un gesto extranjerizante o alienante, aunque evidentemente su “padre” (Karl Marx), así como muchos de sus continuadores, hayan sido europeos. Sin embargo, podemos recordar diversos discursos, de terribles consecuencias, que durante las últimas décadas del siglo pasado vieron en el marxismo/socialismo/comunismo una forma de pensamiento perversa y ajena al verdadero ser nacional de los países latinoamericanos: los discursos de seguridad nacional (para el caso argentino, ver Robben, 2008; para Brasil, Stepan, 1974). Nos parece pertinente traer a colación este momento histórico para recordar los horribles efectos que puede tener –y ha tenido– la idea de la *autenticidad* y la obsesión por defender lo que se supone *propio* frente a lo *ajeno*; se trata, creemos, del otro lado del *nuestrismo latinoamericano*.

nes los oprimieron históricamente. Un argumento sin duda marcado por una especie de corrección política y planteado a través de un marxismo tomado demasiado literalmente. Pero idílico y dicotómico en última instancia. Una vez más, *lo verdaderamente nuestro* parece ser aquello y aquellos que están en los márgenes de la opresión, y lo occidental –que se equipara con el capitalismo– no es sino negatividad pura. ¡Incluso el marxismo!, pues aunque producido en un entorno europeo se enuncia como enemigo de esa geocultura identificada con el capitalismo.<sup>77</sup>

Consideramos que es de mucha mayor utilidad concebir como auténticamente nuestra la América latina marcada por la violencia, la pobreza, el racismo y la intolerancia. La América azotada por la guerra, la corrupción política y la irresponsabilidad capitalista también es Nuestra América.

Los problemas de nuestra condición no son mera imitación de ajena vida. Y es que

en realidad falta el criterio para detener la historia y definir el instante arquetípico, el año cero en que América fijó su esencia instaurando la medida del progreso y de la degeneración. Y aunque alguien encontrara un pueblo capaz de convertirse en modelo étnico del continente, no podría paralizar su evolución e impedir que se transforme, con el tiempo, en una comunidad tal vez de naturaleza contraria a la que ella misma fue (Neira, 1997: 173-174).

## II. La “debilitación” del pensamiento latinoamericano

En 1957 fue exhibida por primera vez una de las más afamadas obras del reconocido cineasta y dramaturgo sueco Ingmar Bergman: *El Séptimo Sello*. Basada en una de sus piezas teatrales, este drama cinematográfico expresa el dilema existencial del ser humano ante la muerte y la angustia frente al misterio que ésta contiene. La obra narra el viaje que el soldado Antonius Block y su escudero Jönes, una pareja decididamente quijotesca, emprenden de vuelta de las Cruzadas. El país del cual estuvieron lejos du-

---

<sup>77</sup> Es cierto que Mingolo reconoce que hoy, a diferencia de 1976, es mucho más problemático hablar de “latinoamericanos verdaderos”, principalmente debido al “proceso creciente de globalización (quizás no ya de occidentalización) planetaria y del incremento de los capitales trasnacionales como de migraciones masivas que ponen en tela de juicio categorías que permitían afinar gente y entes abstractos, concebidos como ‘culturas’ a determinados territorios” (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 34). Por nuestra parte pensamos que la idea de originalidad o autenticidad son categorías poco adecuadas y decididamente trasnochadas para hablar de la vida cultural humana, globalización aparte, y rechazamos tajantemente cualquier discurso, latinoamericanista o no, que reivindique cualquier forma de autenticidad o *ser verdadero*.

rante diez años se encuentra ahora azotado por la peste. Los cadáveres, los enfermos, los fanáticos y flagelantes les salen al paso mientras, acompañados de nuevos amigos, se dirigen al castillo de Block. En una escena de esa travesía, el cruzado y su escudero presencian la quema de una mujer acusada de relacionarse con el Diablo. Mientras el fuego devora su carne, Block y Jönes observan y sostienen un diálogo con profundas implicaciones. El escudero, escéptico, le pregunta a su señor: “¿Qué es lo que ve? ¿Puedes decírmelo?”, a lo que éste responde “Ya no siente ningún dolor”. Jönes insiste: “No me has contestado. ¿Quién la recibirá en el Más Allá? ¿Los ángeles, Dios, el Diablo? ¿O, simplemente, la nada?” Convencido, arriesga una respuesta: “Será la nada. Mira sus ojos. Su pobre cerebro está haciendo ahora el terrible descubrimiento. Se sumerge en el abismo de la nada”. Una profunda angustia se dibuja en el rostro de Block. No quiere aceptar lo que intuye: “No. La nada no puede ser”.

Muerte de Dios. Crisis de los fundamentos. Crisis radical de toda realidad superior. Extrema secularización. En última instancia, crisis metafísica. Es la nada, ese imponente vacío que constituye la muerte, lo que produce esa revelación: no hay más allá alguno – evaporación del Mundo-verdad – irremediable advenimiento de los simulacros – silencio irrevocable de la naturaleza – permanente oscilación del ser. “(Día claro. Primer almuerzo, retorno del sentido común y de la alegría. Platón se pone colorado de vergüenza y todos los espíritus libres arman una batahola de los mil demonios)” (Nietzsche, 1974: 36).

Esta crisis de la metafísica, de todo fundamento o realidad suprahistórica y, por tanto, suprahumana que se exhibe dramáticamente en el Séptimo Sello, conforma el núcleo de la condición posmoderna del ser y del saber. Aunque la idea de mortalidad es central aquí, no deberíamos llevar la metáfora de la muerte, “radical y agresiva”, demasiado lejos. No queremos indicar, como hiciera Arturo Andrés Roig al sospechar de las tantas renunciadas y muertes enarboladas por los posmodernos –de la historia, de la modernidad, del sujeto, de las utopías y, en últimas, de la calandria matinal del filosofar latinoamericano–, que el posmodernismo es una filosofía o un pensamiento tanático o celebratorio de la muerte, mucho menos una declaración milenarista “de corte apocalíptico” (Roig, 2001: 133-154). Tampoco es nuestra intención denunciar, al más puro estilo de Frederic Jameson, la supuesta alusión a la muerte en el arte posmo-

derno, que deduce del uso de la fotografía en negativo de los *Dust Diamond Shoes* de Andy Warhol (Jameson, 1991: 29).

Lo que queremos indicar aquí, tras Bergman, es que el reconocimiento de la inexistencia de realidades trascendentes y, a la vez, de la radical artificialidad del mundo humano es el movimiento intelectual fundante del conocimiento posmoderno. Se trata de una actitud racional radicalmente secularizada, pues no sólo se deja de creer en entidades metafísicas como los dioses y todas las versiones del paraíso y su antípoda, sino que también se abandona la fe en fundamentos supuestamente seculares, como el progreso y la linealidad histórica ascendente de todos los pueblos humanos hacia un mismo modelo de civilización. En palabras de Modesto Berciano: “No sólo desaparecen los fundamentos indicados tradicionalmente, sino que se elimina todo fundamento” (1998: 97).

Hemos planteado aquí al posmodernismo –porque creemos que conviene hacerlo así– como una actitud intelectual, una manera de pensar la realidad, que parte del reconocimiento dicho. Una forma de hacer ciencia social y filosofía a partir de la ausencia de fundamentos, es decir, de “realidades superiores estables” (Berciano, 1998: 98) o “certezas supratemporales” (Omaña, 2010: 35). Se trata de una concepción de la realidad que asume la imposibilidad de hablar de una “naturaleza humana” o en nombre de una esencia que, al residir en algún plano trascendental del mundo, dicte la verdadera o auténtica forma de la realidad. Pensar posmodernamente es etiquetar las diversas representaciones de la realidad con la leyenda siguiente: *human made* – hecho por humanos.

Para Gianni Vattimo el sujeto que habita esta condición posmoderna puede concebirse como un *sujeto débil*, cuyo atributo de debilidad no proviene de su incapacidad de entender la realidad ni de influir en ella, mucho menos de una actitud conformista o desinteresada, sino de su imposibilidad de reclamar la universalidad para sí mismo. Nos alejamos así de la debilidad propuesta por Roberto Follari para el deconstruccionismo y los estudios culturales, pues dicha debilidad es identificada precisamente tanto con la falta de intención como con la incapacidad de transformar el mundo de dichas perspectivas (2002). El sujeto posmoderno –así como su pensamiento– es débil porque es incapaz de ver a través de la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005a;

2005b: 63), de hablar desde un lugar no ideológico, de escaparse del registro de lo simbólico. Es débil no porque se encuentre impedido de distinguir entre una conciencia falsa y una auténtica, sino debido a que es consciente de lo equívoca que es tal distinción. “El pensamiento débil se caracteriza por una debilitación del ser; por una liberación del ser del carácter de estabilidad y presencia, de la sustancia. [...] El ser debilitado [...] es evento, es acaecer”, un ser “efímero” que ha “perdido su aspecto original” (Berciano, 1998: 101).

Su opuesto es el sujeto fuerte de la Ilustración, paladín de la objetividad y la metafísica. Entre las potencialidades de este sujeto, ilusión inventada por el pensamiento moderno, están el poder identificar el límite entre las creencias y el saber objetivo; la virtud de esquivar la ideología para hablar desde un lugar neutral, completamente objetivo; la seguridad de conocer la auténtica forma de la realidad o de lo humano que lo faculta para percibir lo inauténtico y lo falso. El sujeto fuerte está cierto de que los objetos, de que la realidad existe *allí afuera*, independientemente de quien se coloque ante ella. Se asume libre de creencias, de ideología, de mediaciones simbólicas: ve la realidad directamente, cara a cara –más bien, confía en que puede hacerlo. De esta manera, el “pensamiento fuerte” puede caracterizarse, siguiendo todavía a Vattimo, como un pensamiento “dominante, impositivo, universal, atemporal e intolerante” (Arriarán, 1997: 136). El pensamiento fuerte es pues el modo de plantearse los problemas filosóficos y científicos a partir de la episteme moderna, es decir, a partir de la creencia en los fundamentos. “(Alba gris, primer vagido de la razón, canto del gallo del positivismo)” (Nietzsche, 1974: 35).

El sujeto débil es pues el habitante de la condición ontológica posmoderna. Su ser es contingente, inseparable de la circunstancia social que lo sostiene y lo dota de subjetividad, atado por siempre al devenir de la historia. Su pensamiento es provisorio: “un modo provisional de hablar” (Berciano, 1998: 101). Ha perdido su sustancia, su esencia –en sentido estricto, nunca las poseyó. La condición de su ser es oscilante. Sujeto débil, sujeto posmoderno: un ser ontológicamente mortal. Contenido en su particular situación en el mundo y restringido a una visión también particular de ese mundo, no puede acceder –y esto no debería sorprenderle ni angustiarse– a un fundamento universal y trascendental que, a decir verdad, jamás ha existido.

Lo que sugiere Gianni Vattimo [...] es que el nuevo Ser debe estar sustentado en sus elementos de *decline*, propone una *Ontología del declinar* que pone al hombre en condición de constante *oscilación*. Esto no es más que la consecuencia de ver al Ser como mortal “ontológica y ónticamente”, [...] es el resultado del agotamiento del ideal de unidad por el que ahora se nos exige asumir lo diverso y lo contingente por los parámetros de su propia existencia (Omaña, 2010: 34-35).

Al seguir la radicalidad de esta propuesta, nos vemos en la necesidad de criticar un lugar demasiado común incluso entre los simpatizantes de la condición posmoderna. Se trata del recurso del “ya”, o sea, la noción epocal del posmodernismo. Seamos más claros: sucede con frecuencia que, al revisar libros o artículos sobre el tema, uno encuentra referencias a la posmodernidad como el advenimiento de una nueva época o una pauta cultural, como un nuevo modo de vivir el mundo así como de pensarlo. Para hablar de esta concepción epocal de la posmodernidad, se recurre tanto al “ya” como al “ya no”: con la llegada a la era posmoderna la cultura es *ya* necesariamente contingente y relativa; con la irrupción del ser posmoderno, el sujeto se hace *ya* irremediabilmente débil; dentro del discurso posmoderno “la metafísica –como búsqueda de verdades y principios últimos- *ya no* tiene razón de ser” (González, 1995: 391, las cursivas son nuestras); en la posmodernidad o modernidad tardía, los metarelatos *ya no* tienen legitimidad; después de la modernidad *ya no* es posible acceder a los fundamentos; en esta nueva época, “el lenguaje científico *ya no* es un ‘espejo de la naturaleza’” (Ankersmit, 2005: 55, las cursivas son nuestras).

El problema del *ya* y del *ya no* reside evidentemente en la temporalidad: nos indica que a partir de cierto punto –en este caso, el advenimiento de la posmodernidad– las cosas son y aparecen de un modo diferente a como lo hacían en la modernidad. De esta manera, si afirmamos que *ya no* es válido referirnos a fundamentos o metarelatos, estamos admitiendo implícitamente que en algún momento fue válido hacerlo. Pensemos en algunos metarelatos: el progreso, la evolución lineal y ascendente de la historia, la jerarquía de la diversidad cultural, el advenimiento inevitable de la revolución proletaria como “recuperación de la verdadera esencia humana” (Berciano, 1998: 99) y por supuesto la conclusión o finalización de la historia con el triunfo de la economía de mercado y el consumo mundializado –lectura fukuyámica que, por cierto, no tiene nada de posmoderna (Castro-Gómez, 2011: 34).

Así pues, si la diversidad cultural *ya no* se inscribe en una jerarquía, si la historia *ya no* es el cumplimiento de una finalidad predefinida, si el ser *ya no* se define como sustancia o esencia, ¿significa que en algún momento lo hicieron o lo fueron? Estamos convencidos de que no es así. Las culturas de los pueblos del mundo siempre han poseído un carácter radicalmente relativo, el sujeto siempre ha sido débil y la historia ha carecido permanentemente de una linealidad o sentido unívoco. El posmodernismo no ha ejercido sino *el reconocimiento generalizado* de estas formas de la realidad –formas que, claramente, algunos pensadores que cronológicamente tendríamos por modernos también reconocieron.

Aunque es necesario reconocer que no existe un *verdadero* sentido de lo posmoderno y que, de hecho, lo posmoderno se ha entendido como un cambio profundo en distintos ámbitos –principalmente en lo histórico/cultural, artístico y lo filosófico/científico–, aquí consideramos, por lo dicho anteriormente, que la condición posmoderna afecta a la visión que se tiene del mundo y no tanto al mundo mismo. En otras palabras, creemos que aunque la generalización del término casi todos los ámbitos ha hecho común la idea de que vivimos en un “mundo posmoderno”, no es “el mundo lo que es posmoderno”, sino la perspectiva desde la cual ese mundo es visto y pensado (Bertens, 2005: 9, la traducción es mía).

Por lo mismo nos parece profundamente injustificada y confusa la constante relación entre posmodernidad y globalización neoliberal que ha hecho escuela entre los pensadores latinoamericanos. Hace poco, un profesor nuestro ratificaba la actualidad de esta identificación, casi inmediata y profundamente habermasiana, entre el pensamiento posmoderno y el conservadurismo. Según él los posmodernos, tras Nietzsche, abandonan con alegría la tarea de pensar el mundo. Su sospechosa insistencia en la relatividad de los valores, las ideologías y la cultura –*anything goes* o, como dicen, *lo que sea de cada quien*– no es sino una intención de destronar la razón ilustrada para ungir en su lugar al antirracionalismo, renunciando mediante ese acto también a la crítica del estado actual de las cosas.

Para Mario Magallón la posmodernidad es, en íntima conspiración con el neoliberalismo, “una forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las élites de poder”. En términos que Castro-

Gómez juzga de “milenaristas” y que son al menos tan apocalípticos como los de Roig, Magallón agrega que la posmodernidad “constituye la batalla final por suprimir definitivamente el racionalismo”; una especie de clausura de lo positivo de la modernidad, pues “se trata de suprimir todo: la dialéctica, el Estado, los derechos humanos” (Castro-Gómez, 2011: 21). Por su parte, Jaime Osorio considera la crítica posmoderna como una “ofensiva antiteórica en las ciencias sociales” que intenta reducirlas al “discurso literario” y al “pequeño relato” mediante “el reduccionismo y el desprecio por el quehacer teórico” (2012: 137). En un balance mucho más moderado, Samuel Arriarán nos dice que “resulta muy difícil asegurar que todo posmodernismo sea negativo. Es evidente que el posmodernismo ya no es aquella corriente homogénea claramente identificada con los neoconservadores” (1997: 18). También Martin Hopenhayn, quien no se considera ni apocalíptico ni integrado, presenta un panorama con matices: “el relato posmoderno es susceptible de múltiples interpretaciones y usos” y “no puede reducirse a los usos de racionalización capitalista o de ofensiva neoliberal en que algunos teóricos [como Franz Hinkelammert] encuadran la filosofía de la postmodernidad” (1995: 168).

En una lectura del posmodernismo lejana a las visiones apocalípticas o pesimistas, un joven sociólogo nos dice en su tesis de licenciatura:

Con relativa frecuencia los argumentos de la posmodernidad [todavía] suelen ser tachados de infecundos, de exagerados, porque proponen el fin de la historicidad, el arribo de una nueva clase de individualismo adscrito a la búsqueda del placer, o porque apuestan por una razón sensibilizada, capaz de percibir la vitalidad del cambio, de la condición oscilante del ser, en fin, porque urgen flexibilizar la modernidad para que quepa el mundo en su diversidad, en su diferencia, en su contingencia. Esto es tomado por pretensión relativista (en el conocimiento, en la cultura o en la moral) que, tras eludir toda clase de restricción, permitiría que volviésemos a vivir los capítulos más oscuros de nuestro pasado; procediendo de esa forma, se dice, ya no habría posibilidad de apartarnos valorativamente del despotismo, los autoritarismos y dictaduras militares, por ejemplo (Omaña, 2010: 8).

El hecho de que recientemente se esté tomando distancia de la ecuación posmodernidad igual a neoliberalismo y que desde enfoques tan distintos como la nueva historia cultural y política latinoamericana, los estudios culturales, el pensamiento poscolonial, el llamado poslatinoamericanismo y la americanología se haya retomado y se retome el posmodernismo nos hace pensar que el tránsito entre episteme moderna y posmoderna es en parte, una cuestión predominantemente generacional. Es compren-

sible que, así como el modo de vivir de los jóvenes aparece como inauténtico o desviado del *verdadero* modo de hacerlo ante la mirada de los mayores, los intelectuales educados bajo las premisas del pensamiento fuerte reaccionen con tanta vehemencia ante el carácter débil del posmodernismo. Aunque ya hemos anotado que no todos comparan hoy las premisas del pensamiento posmoderno que indicamos en el primer capítulo, pensamos que ideas como la relatividad o contingencia en el hacer científico, la imposibilidad de plena objetividad, la historicidad radical del mundo humano, entre otras, son mucho más aceptables actualmente de lo que lo fueron en la segunda década del siglo pasado. Actualmente no deben ser tenidas como puntos de llegada o conclusiones, sino como puntos de partida o premisas al momento de pensar.

Viendo así las cosas, no parece raro que desde perspectivas fuertes de filiación metafísica como el marxismo, la filosofía de la historia y el positivismo se juzgue como irracional o incluso antirracional la propuesta de pensar sin fundamentos. O que la crítica a la universalidad y, en específico, al *universalismo ético* (Mardones, 2011: 32) se tome como relativización extrema cuya finalidad es validar las más censurables perspectivas y acciones. Así, no se trata de dejar de pensar o de hacer, sino de pensar y hacer de formas diferentes. Pensar, por ejemplo, el liberalismo latinoamericano del siglo XIX sin la idea de que en algún lugar de Europa existe el *auténtico* modelo liberal, del cual aquél es sólo una copia deformada y desafortunada, una *planta trasplantada* (Palcios, 2007; Fernández, 2012), o pensar la identidad latinoamericana sin “originariedades de ninguna especie” (Follari, 2005: 74; ver Neira, 1997); pensar, en suma, desligando las palabras de las cosas.

Consideramos que el futuro de un pensamiento social relevante para América Latina reside en gran medida en caminar críticamente la vía posmoderna, en lugar de rechazarla tajantemente. No deberíamos tener como ejemplo a Jameson cuando apuesta por la “rehabilitación” o “resucitación” del “proyecto social de la modernidad” y de “la narración maestra marxista” (Owens, 2006: 107-108). En lugar de esa añoranza de modernidad, creemos que conviene seguir el consejo de Vattimo, quien insiste en que la “pérdida de unidad y sentido, de progreso o finalidad en la historia” no es una “gran pérdida” y que en todo caso “no deberíamos contraponer a ella la nostalgia de una realidad sólida, unitaria y estable” (Berciano, 1998: 99-100). No se trata, en el fondo,

de cancelar los ideales transformadores de la modernidad y en el caso de Jameson del marxismo, sino de criticar su “*status ontológico*”, es decir, “el lenguaje totalizante y esencialista en que esos ideales [han] sido articulados” (Castro-Gómez, 1996: 33).

En suma, la mortalidad ontológica del sujeto posmoderno y la debilidad de su pensamiento nos obligan a hacer una importante consideración sobre la realidad, puesto que dichas condiciones nos demuestran, en contra de una idea metafísica y disociativa de sujeto y objeto, que la realidad no está predefinida sino que su constitución requiere de elaboraciones subjetivas –creencias, ideologías, juicios y relaciones de valor– puestas artificialmente por el ser humano. El sujeto débil es así prueba última de que los contenidos de la realidad no están predeterminados, listos a ser descubiertos en alguna instancia trascendental; por el contrario, la realidad requiere de la producción de sentidos con los cuales llenarla, ninguno de ellos más verdadero que los otros. Es precisamente por esto que la realidad no sólo puede, sino que conviene ser tenida como una invención.

Antes de que esta aseveración sea juzgada como delirante, exagerada y, en últimas, risible, hay que explicar lo que entendemos por invención. La invención, como relación simbiótica entre objeto y sujeto, aparece como una especie de “término medio” entre creación y descubrimiento. El primero, con implicaciones casi siempre teológicas o idealistas, propone un primado absoluto del sujeto, pues describe la realidad como producida “*ex nihilo*” o a partir de la nada –la realidad como ilusión o delirio de algún demiurgo. Del otro lado, representando la hegemonía del objeto, se encuentra la idea de descubrimiento, la cual supone que la realidad preexiste enteramente al sujeto que puede percibirla. “Se descubre lo que ya está ahí, se inventa lo que no está”. En este sentido, puede ser que la invención sea un “pariente” más cercano a la creación, pues comparten una “zona semántica” que nos refiere a una condición activa del sujeto frente al objeto. Sin embargo, existe una diferencia radical. En el caso de la creación esa actividad subjetiva es absoluta, mientras que el “acento” de la invención reside en que se trata de una “creación a partir de materiales existentes” o, en general, de lo existente (Miller, 2007: 2).

Así pues, al calificar la realidad como invención no estamos diciendo que se trate de una mera ilusión, sino que lo real –lo existente– requiere de una elaboración sim-

bólica subjetiva mediante la cual proveer sentido y producir la realidad, pues ésta carece naturalmente de un sentido fijo. Una de las consecuencias más importantes de lo dicho es que, a diferencia de lo que nos indica el descubrimiento, la invención nos permite concebir múltiples formas de interpretar o representar la realidad, sin la posibilidad de establecer cuál de ellas es más verdadera. En efecto, como nos lo sugiere Neira, sólo a partir del reconocimiento o de la “aceptación de una ausencia de fundamento apodíctico de la vida y de la historia, trascendente [sic] o inmanente a éstas” nos es posible comprender que la realidad es una invención, con lo cual, además, “se puede establecer a priori la igualdad del género humano” (Neira, 1997: 177).

Así las cosas, es completamente necesario expresar, para concluir, que al caer el fundamento, el mundo llamado “de las apariencias” deviene el verdadero mundo, nuestro único lugar posible de existencia. Contingente y atado irremediabilmente a la historia, al devenir y al cambio. Asunción de los simulacros, no como disimulo hipócrita, sino como “creación de referencias artificiales” (Toro, 1997: 20). Reconocimiento inapelable de que la verdad es de este mundo. Ciertamente, Nietzsche no pudo haberlo expresado mejor: “El Mundo-verdad ha quedado abolido, ¿qué mundo nos queda? ¿El mundo de las apariencias? ¡Pero no; con el Mundo-verdad hemos abolido el mundo de las apariencias!” (Nietzsche, 1974: 36).

Si esto es cierto nos vemos obligados a criticar diversas herramientas del pensamiento que todavía son empleadas con desconcertante frecuencia. Nos referimos a nociones como falsa conciencia, alienación, cosificación, deshumanización o, incluso, al desconcertante uso del fetichismo de la mercancía, que toma el valor de uso de los objetos como una dimensión *auténticamente real* de la vida económica. La crítica a estas nociones es válida siempre y cuando supongan un fundamento, una realidad verdadera que subyace secretamente o que está más allá de toda valoración o simbolización subjetiva, cuando hacen *tabula rasa* de la posición de los sujetos, que son siempre diversos.

¿Qué supone por ejemplo, la idea de una falsa conciencia, si no la existencia “en alguna parte del fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un status objetivo ‘verdadero’ del objeto: su valor de uso?” (Baudrillard, 2011: 90). Si el mundo dominado por las relaciones mercantilizadas o cosificadas es un mundo invertido, donde las “verdaderas relaciones” se encuentran ocultas por un velo que no permite perci-

birlas inmediatamente, ¿qué entidad o facultad es la nos que permite decir que dichas relaciones sean las verdaderas? ¿Cómo saber que la producción para el consumo –el valor de uso– es más real, menos fetichizado e ideológico que el valor de cambio, o sea, la producción para la venta? ¿Cómo afirmar, del modo en que lo hace Bolívar Echeverría, que el principio de mercantilización –el valor de cambio– es "ajeno a la realización concreta de la vida humana", como si fuera una cosa inauténtica, no-humana, exclusivamente "cósica"? (Echeverría, 2002: 4).<sup>78</sup>

En este talante radical, nos vemos forzados a admitir que incluso la dominación, referencia última para elaborar una ética o una normatividad universal de acuerdo al pensamiento contestatario, no existe allí afuera o por sí misma, y que, como indican Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004), la dominación requiere de un observador que perciba o juzgue una situación social como intolerable. No se trata entonces de cancelar todo intento de criticar lo existente, sino de señalar nuevamente que si bien podemos “elegir un fragmento y hacerlo pasar como el sustancial, como el elemento fundante de toda relación entre las demás partes, como la única posibilidad de acceso a la totalidad, [...] eso nunca dejará de suceder de forma arbitraria” (Omaña, 2010: 29).

Por la misma razón, no podemos señalar una frontera fija entre lo que se considera humano y no humano (personas/cosas, ontológico/óntico). Así, la constante crítica a la falsedad o inautenticidad de las relaciones sociales entre personas a través de dispositivos electrónicos, o al consumismo como lógica del tener contrapuesta al ser no son sino resabios del pensamiento metafísico del sujeto fuerte de la modernidad. El panorama no tan lejano que construye Spike Jonze en su película, *Ella*, debería hacernos ver la necesidad de un pensamiento capaz de dar cuenta de los cambios históricos en la subjetividad humana, un pensamiento que reconozca que el ser humano es, a decir de Baudrillard, “naturalmente perverso” (Baudrillard, 2011: 96). Juzgar la relación afectiva que establece el protagonista de dicho filme con un sistema operativo

---

<sup>78</sup> En otro texto, Echeverría insiste en criticar al capitalismo en términos casi metafísicos: como una suplantación de lo esencial por lo superficial o, incluso, de lo natural por lo artificial. En la expansión mundial de las formas de vida capitalista, dice el autor, “‘la forma se hizo fondo’, lo accidental devino esencial, lo casual necesario, lo retórico central” (Echeverría, 2008: 23).

como algo no humano, antinatural o alienante es, sencillamente, momificar el pensamiento.<sup>79</sup>

Nunca más una realidad sin sujeto. Nunca más un pensamiento sin historicidad. “El Mundo-verdad; una idea que no sirve ya de nada, no obliga a nada; una idea que se ha vuelto inútil y superflua; por consiguiente, una idea *refutada*: ¡suprimámosla! [...] (Mediodía, momento en que es más breve la sombra, fin del error más delatado...)” (Nietzsche, 1974: 35-36).

---

<sup>79</sup> Un ejemplo de un análisis errado sobre subjetividad y tecnología es el siguiente. La autora, siguiendo a Guy Debord (*La sociedad del espectáculo*, 1967), aborda el tema de las redes sociales y del uso de Facebook en específico en los siguientes términos: “El mundo real se ha transformado en mero imágenes y éstas convirtieron en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico. Así, el espectáculo se convierte en una relación social entre personas mediatizada por las imágenes. Se presenta como una tendencia a visualizar, contraria al diálogo. Es la *falsa conciencia* del tiempo, donde la realidad se despliega como objeto de mera contemplación. Y donde la *alienación* del espectador a favor del objeto contemplado se expresa así: ‘cuanto más contempla menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo’. Es el modo actual de vida socialmente dominante. Es la afirmación y monopolio de la apariencia” (Romero, 2013: 99, las cursivas son nuestras). El análisis nos parece errado porque la académica habla por el actor (usuario de redes sociales), habla en su nombre, decide sobre la autenticidad de sus experiencias y decreta que éstas lo *alienan* de su propia existencia y deseo. En una aproximación de este tipo, no pueden faltar expresiones como “falsa conciencia” o “alienación”.



## LISTA DE REFERENCIAS

- 1) Acosta, Yamandú (2011). "Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina", en Acosta Yamandú *et al* (coords), *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina*, Montevideo: TRILCE/Universidad de la República Uruguay, pp. 103-120.
- 2) Aguilar Villanueva, Luis F. (1989). *Weber: la idea de ciencia social, vol. II, La innovación*. México: UNAM/Porrúa.
- 3) Ainsa, Fernando (1992). *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: FCE.
- 4) Anderson, Perry (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- 5) Andrade, Oswald de (1928). "Manifiesto Antropófago", en *Revista de Antropofagia*, año 1, núm. 1, mayo.
- 6) Ankersmit, F. R. (2009). "Historiografía y posmodernismo", en Morales Moreno, Luis Gerardo (comp.), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*. México: Instituto Mora.
- 7) Arriarán, Samuel (1997). *Filosofía de la posmodernidad: crítica a la modernidad desde América Latina*. México: UNAM.
- 8) \_\_\_\_\_ (2007). *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?* México: Ediciones Pomares.
- 9) Baudrillard, Jean (2011). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- 10) Berciano Villalibre, Modesto (1998). *Debate en torno a la posmodernidad*. Madrid: Síntesis.
- 11) Bericat Alastuey, Eduardo (2003). "Fragmentos de la realidad social posmoderna", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 102, abril-junio, pp. 9-46, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40184535>
- 12) Berman, Marshal *et al* (1995). *El Debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: El Cielo por asalto.
- 13) Bertens, Hans (2005). *The idea of the postmodern. A history*. New York: Routledge.

- 14) Beverley, John; Aronna Michael y José Oviedo (eds.) (1995). *The postmodernism debate in Latin America*. Durham: Duke University Press. Disponible en línea: <http://lib.myilibrary.com/Open.aspx?id=306288>
- 15) Bondy, Salazar (2004). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- 16) Buganza, Jacob (2007). *Filosofía periodística: un argumento para pensar*. México: Primero Editores.
- 17) Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- 18) \_\_\_\_\_ (1997). *Germán Marquín Argote. El hombre y su obra*. Tübingen: Proyecto Ensayo Hispánico. Disponible en línea: <http://www.ensayistas.org/filósofos/colombia/marquinez/introduccion.htm> (consultado el 20 de septiembre de 2014).
- 19) \_\_\_\_\_ (2000). “Posmodernidad”, en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. Toluca: UAEM. Disponible en línea: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/posmodernidad.htm> (consultado el 10 de octubre de 2014).
- 20) \_\_\_\_\_ (2000a). “Poscolonialismo”, en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. Toluca: UAEM. Disponible en línea: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/poscolonialismo.htm> (consultado el 10 de octubre de 2014).
- 21) \_\_\_\_\_ (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- 22) \_\_\_\_\_ (2009). *Tejidos oníricos : movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá, 1910-1930*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- 23) \_\_\_\_\_ (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- 24) Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Universidad de San Francisco-Porrúa.
- 25) Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- 26) Cerutti, Horacio (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de sus modus operandi*. México: UNAM.
- 27) \_\_\_\_\_ (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. México: UACM-Biblioteca Nueva.

- 28) Dirlik, Arif (2010). "El aura poscolonial", en Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 53-102.
- 29) Drolet, Michael (ed.) (2004). *The postmodernism Reader. Foundational texts*. New York: Routledge.
- 30) Durkheim, Émile (1979). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- 31) Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- 32) Echeverría, Bolívar (2002). *La clave barroca de la América Latina*. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>, consultado el 17 de noviembre de 2013.
- 33) \_\_\_\_\_ (2008). "La 'modernidad americana' (claves para su comprensión)", en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México: UNAM/Era, pp. 17-49.
- 34) \_\_\_\_\_ (2009). "El Ethos Barroco es una resistencia al capitalismo pero no la solución". Entrevista por el diario El Telégrafo, 11 de enero, Quito. Disponible en: <http://elantemano.blogspot.mx/2011/06/el-ethos-barroco-es-una-resistencia-al.html>, consultado el 4 octubre de 2014.
- 35) Echeverry, José Antonio (2007). *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle.
- 36) Escobar, T. (1988). "Posmodernismo/precapitalismo", en *Casa de las Américas*, vol. 28, núm. 168, mayo-junio, pp.13-19.
- 37) Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- 38) Fernández Nadal, Estela (2003-2004) "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual" en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. Primavera-Verano, no. 24, pp. 93-113.
- 39) Fernández Sebastián, Javier (coord.) (2012). *La aurora de la libertad: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*. Madrid: Marcial Pons.

- 40) Follari, Roberto (2005). "Lo poscolonial no es lo posmoderno: la estetización llevada al paroxismo", en *Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 10, núm. 28, enero-mayo, pp. 71-82.
- 41) \_\_\_\_\_ (2002). *Teorías débiles: para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Rosario: Homo Sapiens.
- 42) \_\_\_\_\_ (1993). *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. Buenos Aires: Aique.
- 43) \_\_\_\_\_ (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Rei.
- 44) Foucault, Michel (1983). *El discurso del poder*. México: Folios. Presentación y selección de Oscar Terán.
- 45) Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. México: Editorial planeta,
- 46) Gilman, Claudia (2003). "Los sesenta/setenta considerados como época", en *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 47) Gómez Arredondo, David (2014). *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- 48) González, Luis Armando (1995). "Modernidad y posmodernidad: reflexiones desde América Latina", en *Realidad*, 44, marzo-abril, pp. 385-395. <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/?pag=revista&idrevista=84>
- 49) Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) (2012). "Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez", en *Tábula rasa*, núm. 16, enero-junio, pp. 213-230. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39624572012.pdf>, consultado el 10 de febrero de 2014.
- 50) Guadarrama González, Pablo (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro.
- 51) \_\_\_\_\_ (1994). *Postmodernidad y crisis del marxismo*. México: UAEM.
- 52) Hardt, Michael y Antonio Negri (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Barcelona: Akal.
- 53) Herlinghaus, H. y Monika Walter (eds.) (1994). *Postmodernidad en la periferia. Enfoque latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer Verlag.

- 54) Hernández González, Fernando (2009). *De crisis y paradojas. Aproximaciones críticas al poslatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez*. México: Nostromo Ediciones.
- 55) Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- 56) Kosik, Karel (1964). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- 57) Kuhn, Gabriel (2009). "Anarchism, postmodernity and poststructuralism" en Amster, Randall *et al.*, *Contemporary Anarchist Studies*. New York: Routledge, pp. 18-25. Traducción al español por Nicolás Jiménez disponible en: <http://www.cilep.net/Anarquismo,%20postmodernidad%20-%20Gabriel%20Kuhn.pdf>
- 58) Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- 59) Larraín, Jorge (1996). "Posmodernismo e identidad latinoamericana", en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 13-14, enero-diciembre, pp. 45-74.
- 60) Lyotard, Jean François (1989). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- 61) Mamani Vargas, Janet y Tatiana Ramos Borda (eds.) (2010). Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e Indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia. La Paz: Fondo Editorial Pukara. Disponible en línea: <http://www.katari.org/pdf/descolonizacion.pdf> (consultado el 3 de diciembre de 2013).
- 62) Mardones, José María (2011). "El neo-conservadurismo de los posmodernos" en Vattimo, Gianni *et al.*, *En torno a la posmodernidad*. Madrid: Anthropos.
- 63) Marquínez, Germán (1984). *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá: USTA.
- 64) Marquínez, Germán y Roberto Salazar Ramos (eds.) (1992). *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho.
- 65) Marquínez, Germán *et al.* (1993). *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho.
- 66) Merle, Marcel y Roberto Mesa (1972). *El anticolonialismo europeo: desde Las Casas a Marx*. Madrid: Alianza Editorial.

- 67) Mignolo, Walter D. (1996). “Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales”, en *Casa de las Américas*, núm. 204, julio-septiembre, pp. 20-40.
- 68) Miller, Jacques Alain (2007). “La invención psicótica”, en *Virtualia. Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, núm. 16, febrero-marzo, pp. 2-12.
- 69) Neira, Hernán (1997). *El Espejo del Olvido: ensayos americanos*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- 70) Nercesian, Inés y Julieta Rostica (2014). *Todo lo que necesitás saber sobre América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- 71) Nietzsche, Friedrich (1974). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa al martillo*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- 72) Omaña Mendoza, Enrique Ehecatl sustentante de licenciatura en Sociología (2010). *Modernidad-posmodernidad: ruptura epistemológica y crisis cultural*. UNAM: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, disponible en: <http://132.248.9.195/ptb2010/agosto/0659927/Index.html>
- 73) Osorio, Jaime (2012). *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*. México: FCE/UAM-X.
- 74) \_\_\_\_\_ (2006). “El estudio de América Latina frente al positivismo y al posmodernismo”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 4, núm. 118, octubre-diciembre, pp. 47-61.
- 75) Palacios, Guillermo (coord.) (2007). *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. México: Colegio de México.
- 76) Pastén B., J. Agustín (1997). “Modernidad posmoderna/posmodernidad moderna: el caso latinoamericano”, en *Confluencia*, vol. 12, núm. 2, primavera, pp. 199-203, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/27922456>
- 77) Picó, Josep (comp.) (1990). *Modernidad y Posmodernidad*. México: Alianza Editorial.
- 78) Rincón, Carlos (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Posmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: EUN.
- 79) Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- 80) Robben, Antonius (2008). *Pegar donde más duele. Violencia política y trauma social en Argentina*. Barcelona: Anthropos.
- 81) Rodríguez Rojas, Pedro (2006). *Pensar América Latina: historia, identidad y posmodernidad*. Barquisimeto: UCLA.
- 82) Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- 83) \_\_\_\_\_ (1993). “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos”, en *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC, pp. 113-139.
- 84) \_\_\_\_\_ (2001) “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana”, en *Caminos de Filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad Dezulia.
- 85) \_\_\_\_\_ (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- 86) Romero, Linda (2013). “Violencia e imágenes fotográficas en Facebook”, en Sautto, Idalia (ed.), *Violencia en redes sociales*. México: Estudio Paraíso, pp. 97-109.
- 87) Salazar Ramos, Roberto (1994). *Posmodernidad y Verdad. Algunos metarelatos en la constitución del saber*. Bogotá: USTA.
- 88) Sánchez Lopera, Alejandro (2009). “El estallido de la verdad en América Latina”, en *Nómadas*, núm. 31, octubre, pp. 49-61.
- 89) Sánchez Vázquez, Adolfo (1989). “Posmodernidad, posmodernismo y socialismo”, en *Casa de las Américas*, 175, pp. 137-145.
- 90) Santos, Boaventura de Sousa (2008). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Bolivia: CLACSO-Plural-CIDES-UMSA.
- 91) \_\_\_\_\_ (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- 92) Santos Herceg, José (2010). “¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?”, en *Revista de filosofía*
- 93) Serna C., David (1991). *Modernidad y postmodernidad en América Latina*. Bogotá: ESCALA.

- 94) Sierra Mejía, Rubén (comp.) (1985). *La filosofía en Colombia: Siglo XX*. Bogotá: Procultura.
- 95) Stepan, Alfred (1974). *Brasil: los militares y la política*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- 96) Torres Martínez, L. (1993). “La mujer latinoamericana frente al discurso posmoderno”, en *Exégesis*, vol. 6, núm. 16, pp. 12-14.
- 97) Toro, Alfonso de (ed.) (1997). *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana.
- 98) Toro, Alfonso de (editor) (2006). *Cartografías y estrategias de la “postmodernidad” y la “postcolonialidad” en Latinoamérica: “hibridez” y “globalización”*. Madrid: Iberoamericana.
- 99) Toro, Alfonso de y Fernando de Toro (eds.) (1999). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana.
- 100) Universidad de Santo Tomás (USTA) (1988). *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: USTA.
- 101) Vásquez Rocca, Adolfo (2011). “La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarelatos”, en *Nómadas*, vol. 29, núm. 1, mayo. Disponible en línea: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/29/avrocca.pdf> (consultado el 8 de junio de 2013).
- 102) Vattimo, Gianni (1997). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- 103) Vattimo, Gianni *et al* (2011). *En torno a la posmodernidad*. Madrid: Anthropos.
- 104) Vera Ortiz, Sergio Iván (2008) “La sensibilidad posmoderna y el pensamiento de la crisis, un análisis de la posmodernidad, su cultura, sus teorías y sus fuentes ideológicas”. Tesis de doctorado en Filosofía. UNAM: Facultad de Filosofía y Letras.
- 105) Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- 106) Wright, Georg Henrik von (1980). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial.
- 107) Yu Cao, Tian (1998). *Postmodernity in Science and Philosophy*. México: UNAM-CEIICH.

- 108) Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano*. México: Ariel.
- 109) \_\_\_\_\_ (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- 110) \_\_\_\_\_ (1990). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.
- 111) Zermeño, Sergio (1988). “La posmodernidad. Una visión desde América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, julio-septiembre, pp. 61-70. Disponible en línea: <http://www.jstor.org/stable/3540554> (consultado el 20 de noviembre de 2013).