

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Postgrado en Estudios Latinoamericanos

Una crítica al postlatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez

**Tesis que para obtener el título de Maestro en Estudios Latinoamericanos
presenta:**

Fernando Hernández González

Director de tesis: Dr. Horacio Crespo G.

México, D.F

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 mi esposa Isabel y a mi hija Alejandra
por su infinita comprensión y su maravillosa
compañía*

*A mis padres, Fernando Hernández
Manjarrez y Julia González Ramírez,
porque sin su admirable ayuda
hubiera sido muchísimo más difícil
llegar hasta aquí*

Agradecimientos

Deseo externar aquí mi más sincero agradecimiento al Dr. Horacio Crespo por su generoso e inmejorable oído, por saber escuchar que ya es un paso muy grande para aceptar lo que “difiere” de uno mismo, por asomarse con fina atención y mesura a mi itinerario y sugerirle sendas que en un principio yo no podía avisorar del todo. En pocas palabras le agradezco que me haya acompañado en mi tesis.

A todos mis sinodales: el Dr. Ricardo Melgar Bao, Dr. Ignacio Sosa, Dr. José Antonio Matesanz y Dr. Gerardo de la Fuente, les agradezco por sus inteligentes y apreciables comentarios sobre mi trabajo que en mucho ayudaron para proseguir mi propio camino, por su atento trato y su agradable disponibilidad al diálogo.

A mis amigos: Jaime Romero Robledo, por nuestras incansables conversaciones; Ramón Olvera Neder, por su poética compañía a pesar de la ausencia, por su poesía que en los momentos más difíciles se muestra siempre como un abrazo festivo.

Le agradezco a mi abuela Ana María Ramirez Aragón por su amigable sabiduría, por los cuentos contados que jamás se me olvidarán y por siempre estimular mi imaginación.

Agradezco también a la UNAM y al CONACYT por la ayuda económica que me brindaron para la realización de esta tesis.

Índice

Introducción	2
Capítulo I. Crítica al latinoamericanismo de Zea y de Roig: tesis principales de Santiago Castro-Gómez a contra luz de la filosofía latinoamericana de la historia	7
1. Presentación de la crítica postlatinoamericanista.....	7
2. La filosofía de la historia de Zea ante la crítica de Castro-Gómez.....	23
3. El <i>a priori antropológico</i> de Roig y el postlatinoamericanismo.....	35
Capítulo II. Los estudios culturales, las teorías postcoloniales en la elaboración de la crítica de Castro-Gómez	43
1. Recepción de los <i>Cultural Studies</i> en el pensamiento postlatinoamericanista.....	45
2. Las teorías postcoloniales vistas desde América Latina: de la hermenéutica pluritópica de Walter Mignolo al postlatinoamericanismo de Castro-Gómez.....	62
Capítulo III. El postlatinoamericanismo y su concepción moderna de lo paradójal	79
1. Las críticas al postlatinoamericanismo.....	80
2. Oscar del Barco, un punto de partida para una crítica al postlatinoamericanismo.....	87
Bibliografía	101

Introducción

El programa de una *Crítica de la razón latinoamericana* continuado por Santiago Castro-Gómez tiene al menos tres directrices constitutivas muy claras. La primera, parte del proyecto elaborado por el Grupo de Bogotá de la Universidad Santo Tomás de Colombia que formó parte de la Filosofía de la Liberación. En este sentido, la tentativa de una crítica a los discursos liberacionistas nace dentro de las propias capacidades autocríticas de un grupo de filósofos de la liberación. En el caso concreto de Castro-Gómez, su crítica es una prolongación del trabajo de la re-categorización propuesta por Roberto Salazar Ramos que comienza a aplicar, dentro del ambiente de renovación de la filosofía latinoamericana y de su historia, a partir de finales de los setenta, los lineamientos genealógicos y arqueológicos de la crítica Foucaultiana al pensamiento moderno, alejándose así, de la incesante búsqueda de la identidad y alteridad latinoamericana que marcó de manera muy importante al pensamiento latinoamericanista. Valiéndose de la tipificación que hace Foucault de las epistemes renacentista, clásica y moderna en su libro Las palabras y las cosas¹ Castro-Gómez se apropia de una serie de categorizaciones y conceptos que logran hacer una descripción muy interesante de las formaciones discursivas elaboradas por los filósofos liberacionistas de los años sesenta y setenta. Una de estas categorizaciones más útiles en su crítica será el llamado *empírico-trascendental* que configura a la razón moderna-ilustrada y que al decir del filósofo colombiano fue reproducido por las filosofías del filósofo mexicano Leopoldo Zea y por el argentino Arturo Andrés Roig. Reproducción que trajo consigo una serie de mecanismos de exclusión.

¹ México: Siglo XXI, 2004

Por otra parte, y como una segunda directriz, aparecen las *teorías postcoloniales* construidas por una serie de filósofos surasiáticos que, al igual que Castro-Gómez, aunque ellos anteriormente, de la mano de la crítica post-estructuralista francesa, vía Foucault y Derrida principalmente, comenzaron a hablar de algo así como una *gramática de la exclusión* y de una *violencia epistémica* con connotaciones colonizadoras, sustancialmente modernas. Intelectuales indios como Spivak, Bhabha y Guha habrían de preparar y trasladar el discurso foucaultiano a ámbitos más amplios, más allá de las instituciones a las que lo remitió el filósofo francés. Así como muchos intelectuales latinoamericanos asentados también, al igual que los surasiáticos, en Universidades del primer mundo, sobre todo de Estados Unidos e Inglaterra, Castro-Gómez recibió con entusiasmo, aunado a la reacción crítica de su propia tradición filosófica, la manera en que el análisis foucaultiano había sido aplicado a los discursos anticolonialistas de los países orientales. Esto suscitó que se buscará una relación entre la producción de representaciones sobre lo latinoamericano, que habían sido configuradas por las ciencias sociales y por la filosofía, y el proceso de colonización-modernización impuesto desde Europa y posteriormente desde Estados Unidos. La convergencia entre las dos tentativas, la de las teorías postcoloniales como la del Grupo Bogotá, era posible mediante la intervención del pensamiento de Foucault resignificado.

La tercera directriz que modela la crítica, que en esta tesis llamo postlatinoamericanista, se vincula con los *estudios culturales* y le servirá a nuestro filósofo para delinear lo que para él son nuevas formas de producción de conocimientos acerca de una realidad latinoamericana cada vez más compleja. Principalmente los trabajos de Barbero, Canclini y Brunner serán utilizados para sustentar su concepción de la postmodernidad latinoamericana y para señalar los equívocos en los que habrán incurrido los sociólogos dependentistas y liberacionistas.

Las directrices mencionadas se inscriben en la experiencia histórica del fracaso que significó no sólo la alternativa comunista, sino también otras formas de emancipación, entre ellas el propio liberalismo económico, insertas en el

horizonte de la *Modernidad*. Lo que en lo particular me llevó a una crítica de las representaciones que el postlatinoamericanismo, en su anhelo renovador, se ha hecho de la concepción moderna de la *crisis* actual. La crítica fundamental que articula Castro-Gómez y que desde la cual le es posible identificar otras inconsistencias teóricas cuyo hábitat natural es el de la razón moderna, puede ser resumida así: al dejar fuera la posibilidad de fundamentar un discurso en un trascendental pre-discursivo e independiente del sujeto, la *episteme moderna*, y en concreto el pensamiento kantiano, produjo una serie de efectos paradójales que nos empujan, mediante la necesidad de resolverlos, a la producción de ámbitos de exterioridad que sustituyen a las ideas metafísicas de antes (Dios, alma) pero que quizás por la desesperación psicológica, el discurso moderno no quiere percatarse de la naturaleza representacional de esos ámbitos tomándolos como si fueran “realidad efectiva”. Para resolver los efectos paradójales, la razón moderna recurre a un metalenguaje infundamentado, pero que encubre la vulnerabilidad del sujeto a la hora de pensar y de darle sentido a sus actos. La heurística desarrollada por Castro-Gómez le posibilita indicar, de una manera muy precisa, como, en un movimiento omnicompreensivo, los discursos liberacionistas se hicieron la ilusión de haber solucionado lo paradójal para desde allí proponer un punto de partida efectivo que hiciera factible la liberación política. Sin embargo, en su objetivo de articular una razón postmoderna que pueda responder a la nueva realidad social y política así como a los nuevos tipos de resistencia que configura, Castro-Gómez, no advierte que también hay un movimiento heterogenizador que al igual que el omnicompreensivo crea un ámbito de exterioridad en el intersticio paradójal que se muestra como si estuviera substraído de la dinámica dialéctica. Al considerar a la crisis paradójal como un estadio, superable a través de un ámbito liminal que se substraee a los esencialismos, se sigue estando en la *episteme moderna* y en sus requerimientos políticos, sólo que ahora, en la era de la *técnica*, la omnicompreensividad totalitaria deviene aniquilación maquínica: homogenización indiferenciada por la trivialización de la *diferencia*.

Ahora bien, la tesis que acabo de plantear pretende perdurar a través de una serie de procedimientos que constituyen la estructura de mi trabajo teórico. En el primer capítulo establezco los criterios de demarcación entre lo que sería un discurso moderno-ilustrado-anticolonialista y el perfil provisional de un discurso que quiere ser postilustrado y todos los demás adjetivos que vendrán como consecuencia de su crítica. Todo esto con el objetivo de analizar la tipificación que hace Castro-Gómez de dos discursos latinoamericanistas: la filosofía de la historia de Zea y la Teoría crítica del pensamiento latinoamericano de Roig. Este primer paso me permitió profundizar y precisar en qué consiste la tesis fundamental de Castro-Gómez así como sus alcances postlatinoamericanistas. Por otro lado, presento el diagnóstico general que expone al colombiano como contexto socio-cultural del que parte su crítica y la implementación de su heurística.

En el segundo capítulo, abordo la relación del postlatinoamericanismo con el llamado Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos para precisar sus diferencias con las teorías postcoloniales y la manera en que se articulan a la crítica de Castro-Gómez. Por otro lado examino cómo, desde los Estudios Culturales, se trata de resolver el efecto paradójico que constituye al pensamiento moderno.

En el último capítulo, de la mano de Oscar del Barco intento conformar una heurística que advierta sobre lo moderno del postmodernismo, y en nuestro caso del postlatinoamericanismo, a través de una resignificación del concepto de *crisis* y de su forma paradójica, lejos de la concepción tradicional y moderna que sólo puede visualizarla como un estadio transitivo de la razón. Para ello, hago uso del concepto de *pensamiento sin cuerpo* y de las apreciaciones de Oscar del Barco sobre la esencia y apariencia. De tal manera que propongo un concepto, de crisis y de lo paradójico, que haga explícita la funcionalidad constitutiva de la razón moderna y de la imposibilidad de apartarse de ella mediante la razón misma. Esto significa, a mi parecer, llevar hasta sus últimas consecuencias la reflexión postmoderna para mostrar la modernidad de su “post” al igual que su real resignificado como múltiple. Mucho debo al pensamiento de

Oscar del Barco que intensificó mis reflexiones sobre todo las que se condensan en este último capítulo.

Capítulo I. Crítica al latinoamericanismo de Zea y Roig: tesis principales de Santiago Castro-Gómez a contra luz de la filosofía latinoamericana de la historia.

1. Presentación de la crítica postlatinoamericanista

A partir de 1996, dentro del contexto del debate postcolonial en la academia norteamericana llevado a cabo por intelectuales surasiáticos y latinoamericanos que trabajan en universidades de élite, el filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez, se da a la tarea de revisar el pensamiento latinoamericanista desde lo que sería una *crítica postlatinoamericanista*² enraizada en el método genealógico foucaultiano y en una *crítica inmanente de la razón*.

Las preguntas de investigación de las que parte Castro-Gómez y que plantea en muchos de sus ensayos, a veces de manera explícita y en otras ocasiones de manera implícita, pueden resumirse en tres: 1) ¿Qué tipo de transformaciones socio-estructurales han apresurado el envejecimiento de las categorías filosóficas, sociológicas y teológicas de los discursos liberacionistas? 2) ¿Cuáles aportes nos es posible retomar de estos discursos para un diagnóstico contemporáneo de las sociedades latinoamericanas? 3) ¿Qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?³. Indudablemente los cuestionamientos de Castro-Gómez suponen una serie de tesis que vale la pena mostrar. La primera pregunta nos remite a un hecho que al parecer de nuestro filósofo es demoledor:

² Como veremos más adelante, al considerar el latinoamericanismo como una reproducción del discurso moderno que se basa en una *gramática de la exclusión* y que vendría a establecer una homogenización de la cultura latinoamericana cuya consecuencia sería el no-reconocimiento de las diferencias, Castro-Gómez pretende articular un discurso que se salga del *estatus epistemológico moderno*, (de la gramática de la exclusión y de sus consecuencias) y que responda al mismo tiempo a una realidad latinoamericana cada vez más compleja. En este sentido hablo de una *crítica postlatinoamericanista* que pretende salirse de los marcos del pensamiento moderno y de su prolongación latinoamericanista. Haciendo alusión al nuevo latinoamericanismo propuesto por Alberto Moreiras, Castro-Gómez mismo se refiere a la crítica al latinoamericanismo como *postlatinoamericanismo*. Esto se puede constatar en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Revítese el ensayo de Castro-Gómez "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón." Pág, 202.

³ Las preguntas son transcritas aquí tal y como aparecen en el texto de Castro-Gómez Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill Libros, 1996^a. Pág, 16.

la realidad ha rebasado al discurso liberacionista que se cofiguró durante los sesenta y sesenta y que sus vertientes más representativas como la teología y la filosofía de la liberación, además de la teoría de la dependencia, carecen de un instrumental de conceptos adecuados para explicar esta nueva realidad latinoamericana. La segunda pregunta plantea una recuperación de la tradición latinoamericanista desde una perspectiva genealógica y arqueológica del saber (Foucault) que pueda ser recontextualizada en la realidad actual. La tercera y última pregunta nos empuja a ir en búsqueda de una nueva articulación discursiva que al mismo tiempo en que recupere la tradición que le antecede pueda ser capaz de llegar a un nivel explicativo satisfactorio respecto a la nueva realidad “postcomunismo real”. Tanto en las preguntas como en los supuestos de los que parte Castro-Gómez subyace la creencia de que las vertientes del discurso liberacionista se alimentan de algo así como una estructura ideológica nuclear⁴:

Pues, aún teniendo en cuenta las diferencias existentes al interior de ellos, casi todos los discursos liberacionistas estuvieron fuertemente influenciados por la retórica que animó la consolidación ideológica del socialismo⁵

Según Castro-Gómez con el derrumbe de los regímenes socialistas en Europa del Este vino la culminación del debacle de los discursos liberacionistas o latinoamericanistas, lo que ocasionó la entrada en la llamada década perdida de los ochenta. Esta pérdida, para nuestro autor, no sólo es posible traducirla en aspectos económicos sino que también es posible presentarla como un *desencanto político*⁶ cuyas consecuencias pueden verse en los países latinoamericanos. En este sentido, el *discurso postmoderno* no sólo tendría cierta efectividad en los países centrales sino que también podría aportarnos nuevos derroteros para la situación contemporánea que se vive en América Latina⁷.

⁴ que con Spivak en repetidas ocasiones llama el filósofo colombiano *grámatica moderna*.

⁵ *Ibid*; pág, 16

⁶ *Ibid*; pp, 26-27.

⁷ *Ibid*; pág, 33.

Entonces habría que resaltar un punto: la *postmodernidad* es un *estado de la cultura* y no una mera ideología extranjerizante. Luego, dicho *estado de la cultura* no tiene que venir acompañado por un desarrollo económico semejante al europeo, esto supondría una reducción de los procesos culturales a lo económico. En tanto que lo económico no determina lo cultural, la *postmodernidad* puede existir en América Latina como *estado de la cultura* y como *nueva sensibilidad social* sin que tenga que ser una consecuencia del hiperdesarrollo de sociedades de primer mundo⁸. Los acontecimientos históricos y las señales que expresarían este *estado de la cultura* y esta *sensibilidad social*, según Castro-Gómez, serían las siguientes:

- 1). Desaparición de los bloques ideológicos con el derrumbe del comunismo.
- 2). Un descrédito de las grandes ideologías como convocadoras de grandes masas.
- 3). El brutal desmontaje de las organizaciones políticas por parte de las dictaduras del Cono Sur y su efecto de descreimiento en los cambios estructurales.
- 4). La cultura de la inmediatez, el vivir al día y la pérdida de una visión de futuro.
- 5). Una sensibilidad pesimista que es distinta a la del nihilismo europeo y que se asienta en una realidad desoladora y en una larga *decantación histórica*⁹.
- 6). Pérdida de confianza en las instituciones políticas y en la participación pública.
- 7). La socialización del individuo es configurada hoy por pautas transnacionales que van más allá de todo nacionalismo.

Es a partir de estos criterios que Castro-Gómez nos habla de una *postmodernidad* como *sensibilidad social nueva* y que no necesariamente desemboca en un nihilismo a la europea o en un abandono de la lucha política,

⁸ En respuesta a la crítica de Guadarrama. Ibid; pp. 23-24

⁹ Se refiere a toda una serie de fracasos acumulados en la historia de nuestra liberación, desde las luchas de independencia hasta los procesos revolucionarios suspendidos que nunca llegaron a realizarse.

sino que nos dirige hacia nuevas formas de lucha (y de quehacer político) muy distintas a las elaboradas dentro del marco de la “inflación ideológica” de los 60¹⁰:

[...] diagnosticar un desencanto político y cultural en América Latina no significa estimular el abandono de la lucha política en aras de asumir formas de vida nihilistas, como pretenden los detractores de la postmodernidad. No olvidemos que no es el hartazgo del consumo ni la deshumanización resultante del desarrollo científico técnico lo que entre nosotros ha desembocado en el escepticismo del que venimos hablando, sino el fracaso de todos los proyectos de transformación social afiliados a una concepción iluminista del mundo¹¹

Desde la perspectiva de Castro-Gómez la pretensión de adaptar e insertar el discurso crítico postmoderno en suelo latinoamericano para explicar la nueva situación de América Latina ha sido refutada de manera inadecuada y parte de una serie de malentendidos¹². Lo fundamental de la respuesta de Castro-Gómez a estas objeciones consiste en señalar que la posmodernidad no debe ser vista desde lo puramente ideológico sino que se tiene que enfocar la problemática al ámbito cultural. El surgimiento del discurso postmoderno obedece a una dinámica social que se genera dentro de una nueva sensibilidad a nivel del *mundo de la vida* y que tiene que ver con el desencanto político

¹⁰ Esto respondería a las objeciones de Arturo Andres Roig de que la posmodernidad en su empeño de hacernos creer que estamos en una “orfandad epistemológica” termina por negar la utopía y por renunciar a todo discurso de futuro “a favor de un dejar hacer en lo económico”, lo que “sería negar la esperanza de una vida mejor” para los sectores oprimidos de América Latina. Ibid; pp, 21-22.

¹¹ Ibid; pág, 29.

¹² 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 postmodernidad 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 postmodernidad no es posible en América Latina porque ni siquiera hemos entrado a la Modernidad plenamente (Guadarrama), 5) La postmodernidad 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). Ibid; pp, 17-22.

producido por el fracaso de los movimientos liberacionistas inspirados en una concepción de tipo ilustrada.

Hasta aquí hemos dejado sentada la posición de Castro-Gómez, respecto a la *postmodernidad* como *estado de la cultura*, a un nivel de la realidad social y cultural con sus implicaciones de tipo político. Ahora bien, el arribo de esta nueva realidad lleva a nuestro autor a la articulación de nuevas formas de interpretación.

Considerando esta nueva realidad latinoamericana, en la introducción del libro La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina¹³ el filósofo colombiano, junto con Oscar Guardiola-Rivera, presenta una serie de lineamientos y objetivos que constituyen un programa de investigación cuya meta central es analizar la relación que guardan las geopolíticas del conocimiento con una posible revitalización y reestructuración de las ciencias sociales. Cabe mencionar que tal proyecto de investigación es muy semejante al ya emprendido por Castro-Gómez en su ensayo titulado “América Latina más allá de la filosofía de la historia” , incluido en su libro Crítica de la razón latinoamericana (1996). En él se señalaba el camino hacia una reestructuración de la filosofía latinoamericana desde una perspectiva postlatinoamericanista. En los dos proyectos se apela a una nueva realidad social latinoamericana trastocada por el proceso de globalización, el cual vendría a reforzar la necesidad de reformular categorías más pertinentes y adecuadas.

Al igual que en el caso de la filosofía latinoamericana se busca la manera en que las ciencias sociales “quedaron institucionalizadas en el marco del proyecto de la modernidad”¹⁴. En los dos desafíos asumidos por Castro-Gómez se trata de ver como la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas se relacionaron con el colonialismo y el eurocentrismo. Se trata pues de la configuración de un modelo teórico que rebase los paradigmas de la modernidad o del discurso moderno. En este sentido, la tentativa del filósofo colombiano se

¹³ Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

¹⁴ Ibid; pág, XXI

dirige hacia una reestructuración teórica que se cristalice en una crítica postiluminista, postcolonialista y postlatinoamericanista.

Tanto como sociólogo y como filósofo Castro-Gómez pretende mostrarnos que la tradición filosófica y de las ciencias sociales latinoamericanas se inscribieron, en su objetivo de independencia y liberación, dentro de una concepción típicamente moderna. De allí su complicidad, a pesar suyo, con el colonialismo y el eurocentrismo que en su cariz latinoamericano devinieron en marginación de las diferencias al interior de las naciones latinoamericanas. Hay pues dos vertientes que constituyen la crítica postlatinoamericanista de Castro-Gómez: una que busca la reestructuración de las ciencias sociales y otra la de la filosofía latinoamericana.

En este capítulo de mi tesis me enfocaré en la vertiente filosófica. Veremos en qué consiste la crítica postlatinoamericanista dirigida a dos de los filósofos latinoamericanos más representativos dentro del registro de una *filosofía latinoamericana de la historia* o en su caso de una *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*: Leopoldo Zea y Arturo Andres Roig . Mi objetivo es ver de qué manera Castro-Gómez lee a estos autores a través de su tipificación del discurso moderno. Más que todo es una revisión evaluativa que me llevará a comprender lo que entiende nuestro filósofo por *discurso moderno* y *discurso postilustrado* o *postcolonial* en su sentido estricto así como en su sentido valorativo. Como un primer paso abordaré la interpretación que hace Castro-Gómez del pensamiento de Zea. Pero antes es necesario exponer aquí lo que considero es la categoría central en la que basa su crítica Castro-Gómez y le permite además movilizarse al interior de los discursos que crítica.

La categoría que retoma de Foucault alude a un tipo de pensamiento que funciona bajo el llamado *duplicado empírico-trascendental*, el cual es la configuración esencial de la razón moderna y de la razón latinoamericana puesto que lo reproduce. Es en su tesis de maestría¹⁵ en donde mejor articula su crítica a la filosofía latinoamericana desde su explicación de lo paradójico en la crítica

¹⁵ Filosofía de los calibanes. Tubinga: Universidad de Tubinga, Facultad de Filosofía y Letras, 1996b.

moderna. Según Castro-Gómez, después de las epistemes *renacentista* y *clásica*, al decir de Foucault vendría la episteme moderna a inaugurar

la paradoja en la que se moverá todo el saber de la modernidad: el hombre es concebido como un duplicado empírico-trascendental que organiza las reglas del juego en las que él mismo participa. Las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero son, al mismo tiempo, la verdad que debe ser conocida para que haya conocimiento¹⁶

Dentro de la formación discursiva de la episteme moderna, como ya no es posible fundamentar el conocimiento en un trascendental objetivo fuera de la subjetividad, como en los casos de la episteme renacentista y clásica, es necesario partir de una empiricidad que se substraiga a la representación, pero como la crítica kantiana mostró que no podemos conocer sino mediante representaciones, toda empiricidad deviene representación que al mismo tiempo pide ser fundamentada en otra empiricidad pretendida que a su vez es otra representación. Al final tal empiricidad es lo impensado suerte de *noumeno* kantiano que nunca se logra encontrar racionalmente y que Castro-Gómez enuncia como el *fundamento-infundamentado*. Lo cual nos lleva a una serie de paradojas que la crítica kantiana intentó resolver a través del *reino de los fines* entendidos como posibilitaciones que se necesitan para actuar moralmente. La paradoja se traslada al plano de la filosofía de la historia cuando “la historicidad de lo impensado –nos dice Castro-Gómez-, posibilidad de todo pensamiento, se convierte simultáneamente en aquello que debe ser pensado para que la historia pueda ser verdadera”¹⁷. De tal manera que la solución kantiana produce que “lo impensado [...] debe convertirse en objeto de saber tan pronto como nos movemos hacia el plano de la razón práctica”¹⁸. La resolución que Hegel procura proponer en un movimiento de síntesis que supere la paradoja del dualismo kantiano, según Castro-Gómez retomando la crítica de Foucault,

acentúa todavía más las aporías de la episteme moderna. Pues si bien el recurso hegeliano a la dialéctica pretende afirmar y rescatar la empiricidad del hombre al mostrar que éste es producto de un largo

¹⁶ Ibid; pág, 46-47.

¹⁷ Ibid; pág, 48.

¹⁸ Ibid; pág, 49.

proceso natural e histórico, coloca paradójicamente a la conciencia como fuente de esos mismos procesos¹⁹

Así, la tesis principal del filósofo colombiano será que el duplicado empírico-trascendental, configuración esencial del pensamiento moderno, es reproducido tanto por Zea como por Roig al canibalizar el discurso de Próspero, creyendo que con esto se ganaría la recuperación de la historicidad de América cuya disolución se patentiza en el veredicto Hegeliano.

Para Castro-Gómez la filosofía de Zea retoma una serie de presupuestos hegelianos articulados de forma creadora con la teoría de las circunstancias de Ortega y Gasset. El circunstancialismo orteguiano transmitido por el magisterio de Jose Gaos –según Castro-Gómez- se inscribía dentro de las críticas que se habían levantado en Europa en contra de la modernidad occidental y más exactamente en contra de una concepción de la razón en donde se presentaba a ésta como ahistórica y eterna. La razón al ser colocada por Ortega en circunstancias específicas, que a la vez sitúan y van constituyendo al sujeto, deja de ser mitificada y se le da su lugar en la historia. Historia que es en última instancia el vérselas con el mundo, la confrontación del sujeto con sus circunstancias y con sus necesidades y deseos. Son las ideas consecuencias que se configuran en la relación sujeto-circunstancia. Por ello, la razón siempre es inevitablemente histórica y en la medida en que busca la solución de problemas vitales es también *razón práctica*. En opinión de Castro-Gómez, la necesidad de resolver los problemas vitales e históricos que se le presentan al sujeto en la confrontación con sus circunstancias hizo que Ortega se planteara la posibilidad de construir un proyecto que sirviera para resolver dichos problemas mediante un conocimiento del pasado que permitiera no repetir los errores cometidos, y así, llegar a una comprensión más exacta del presente y de un posible futuro. De esta manera, según Castro-Gómez, la concepción orteguiana de la historia se constituye a partir de la relación dinámica entre el sujeto y su mundo que hace posible el despliegue de la historia gracias a la elaboración de proyectos que en su finalidad de resolver los

¹⁹ Ibid; pág, 50.

problemas vitales construyen ideas y son contruidos por ellas. Este movimiento dialéctico, sigue diciendo Castro-Gómez, configura las llamadas creencias fundamentales que no son otra cosa que ideas que debido a su funcionalidad pasada se han ido cristalizando en la historia sirviendo así al sujeto para la solución de sus problemas. La reelaboración y selección de estas ideas que funcionaron en un pasado y que pueden refuncionalizarse en un presente cara a futuro lleva a Ortega –desde el punto de vista de Castro-Gómez- a la postulación de su teoría de las generaciones. De acuerdo con esta teoría, un grupo de intelectuales se encargarían de redefinir y dar sentido a aquellas ideas que vendrían a reconstituir el devenir histórico.

La recepción de las ideas de Ortega hecha por Gaos desembocará en el programa de investigación que se conocerá bajo el nombre de “Historia de las ideas” y que será proseguido por Zea. Para Castro-Gómez

lo que más atrajo a Zea, Ramos, Roig, Ardao y tanto otros, fue la desmitificación hecha por los dos filósofos españoles del pensamiento europeo, al ligarlo a circunstancias concretas. La filosofía aparecía como un saber histórico y no como producto de una “razón pura” que trasciende las coordenadas del tiempo y el espacio, lo cual permitía la superación del servilismo acrítico que los filósofos latinoamericanos habían guardado tradicionalmente frente al pensamiento europeo²⁰

Tal recepción fue perfilándose hacia la postulación de un pensamiento latinoamericano cuya peculiaridad era posible desde el momento mismo de ser una respuesta a circunstancias específicas, esto es, latinoamericanas. Por ello, según Castro-Gómez, Gaos llegó a hablar de la manera en que la realidad histórica determinaba a la forma y contenido de todo filosofar. La propuesta de Gaos se planteaba el abordaje de nuestra manera de vernosla con el mundo. Se trataba de conocer la forma en que los pensadores latinoamericanos habían solucionado sus problemas en determinadas circunstancias y de averiguar el por qué ciertas ideas se habían implantado en nuestra historia latinoamericana, incluso hasta convertirse en *creencias fundamentales*, mientras que otras no.

²⁰ Ibid; 1996^a. Pág, 150.

Como ya en Ortega existía esta recuperación del pasado para la salvación de las circunstancias presentes y para la elaboración de un proyecto futuro, no fue difícil llegar al paso de la historia de las ideas a una filosofía de la historia. Un paso decisivo que no daría Gaos sino uno de sus discípulos: Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia americana que articulará, dirá Castro-Gómez, las figuras *circunstancia, generación*, a una visión hegeliana de la historia que llevará a Zea a delinearla figura de la liberación.

En opinión de Castro-Gómez habría al menos tres elementos que Zea retomó de Ortega y de su maestro Gaos: 1) “la creencia en que los discursos tienen su origen en las intenciones de un sujeto cognoscente”, 2) “La tesis de que la historia se articula como un proceso continuo, dotado de una lógica inmanente a las relaciones sujeto-circunstancia, y que es, por tanto, susceptible de ser reconstruido a través del pensamiento”, 3) “La postulación del saber historiográfico como un instrumento de auto-percepción”²¹.

Para tipificar la filosofía de la historia de Zea como un relato moderno, Castro-Gómez recurre a Foucault, quién a través de su descripción de la episteme moderna le da las bases de su argumentación. Bajo el registro “filosofía de la historia” se entiende la elaboración de un discurso en donde un despliegue omnicomprendivo y armónico pretende abarcar todo aquello que se oponga y se salga de su homogeneidad. El flujo de la conciencia del sujeto queda así autorepresentado en el devenir histórico. Para Castro-Gómez la filosofía de la historia vendría a ser más bien un mito en donde se suprimen las diferencias en aras de un sentido mayor de nuestras vidas y de la humanidad. Los criterios en los cuales se basa el filósofo colombiano, para considerar el discurso de Zea como típicamente moderno, son los mismos en los que se basa Foucault para describir la red arqueológica del saber llamada episteme moderna. Nos dice Castro-Gómez que en la filosofía de Zea existe una lógica de la historia, un sujeto trascendental, unos ideales *a priori*, unas objetivaciones de la conciencia, y unos intelectuales críticos que descubren el secreto de lo

²¹ Ibid; pág, 105.

nuestro²². Desde esta perspectiva, la filosofía de Zea devela el supuesto devenir y despliegue de la conciencia de un pretendido sujeto americano que, después de una yuxtaposición de proyectos que no lograron la asimilación y de una serie de tomas de conciencia todavía muy limitadas, se prepara para el proceso de *aufhebung* hegeliano, es decir, para el *proyecto asuntivo* por el cual se asimilará el pasado reconociendo la realidad propia para así asumir el presente y perfilarse hacia la liberación futura. Lo que en el fondo Castro-Gómez le critica al filósofo mexicano es el considerar a la realidad histórica como una proyección de la conciencia subjetiva que en su ansia de reconciliación con el mundo, y en el caso latinoamericano, en su ansia de darle un sentido universal a la historia de América se confunden constantemente realidad y pensamiento (duplicado empírico-trascendental).

En contraposición a la filosofía de la historia se levanta el análisis histórico-genealógico que Ángel Rama presenta en su libro La ciudad letrada²³. De aquí, Castro-Gómez muestra cómo los proyectos señalados por Zea pueden ser explicados desde una óptica que no busque encontrar el sentido último de la historia, ni orientar a una conciencia en su marcha hacia la liberación. Según nuestro filósofo, lejos de caer en mistificaciones, Rama nos indica que los proyectos yuxtapuestos de Zea se debieron a la necesidad de construir una legitimación que justificara los intereses políticos de las élites latinoamericanas.

Desde la interpretación de Rama –nos dice Castro-Gómez- queda, entonces, mal parada la idea de una “conciencia latinoamericana” libre de rapiñas, los disfraces y las astucias del poder. Pues lo que el pensador uruguayo muestra es, justamente, que el conocimiento de “lo propio” ha estado ligado siempre a la pasión de los letrados, a sus odios recíprocos, sus discusiones fanáticas y sus ambiciones políticas²⁴

Así, y desde este contexto se explican los discursos latinoamericanistas como una construcción que emerge dentro de un espacio que esta conformado por relaciones de fuerza, intereses y luchas de poder que pueden

²² Ibid; pág, 119.

²³ Montevideo: Fiar, 1984.

²⁴ Ibid; 1996^a. Pág, 116.

contextualizarse dentro de la conformación de los populismos latinoamericanos²⁵ que, a su vez, se insertaron en la llamada economía interna o sustitución de importaciones. El sujeto y el discurso se configuran dentro de este espacio de emergencia. De este modo, para Castro-Gómez la necesidad de una reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana se patentiza y debe ser concretizada en un análisis genealógico que en consonancia con el análisis de Rama, debe buscar, más que continuidades y explicaciones omnicomprensivas, discontinuidades, fisuras, hibridaciones que hagan posible la emergencia de las diversas oralidades de la historia efectiva latinoamericana dejando que florescan, porque en ellas se verá la insuficiencia de los discursos letrados, así como la manipulación del poder de la letra. Así, pues, la reproducción del discurso moderno llevada a cabo por Zea se patentiza a la hora en que el filósofo mexicano recurre al registro *filosofía de la historia* y con él no sólo se apropia del modelo hegeliano, sino también de las patologías de la modernidad, esto es, de los mecanismos de exclusión ya contenidos en el duplicado empírico-trascendental y sus efectos paradójales.

Por otro lado, Castro-Gómez también nos ha indicado que como continuador de la tentativa de Ortega y Gaos, Zea se inscribe en la tradición de la crítica filosófica a la modernidad europea y mediante una latinoamericanización de los contenidos humanísticos occidentales articula una crítica que lejos de salir del lenguaje filosófico moderno lo reproduce aunque proveyéndolo de diferentes problemáticas. “¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos “deshumanizantes” de la modernidad, estuviesen relacionados directamente con los ideales humanistas?”²⁶ se pregunta Castro-Gómez.

²⁵ Las figuras del populismo: “pueblo”, “nación” (Cullen, Dussel); “lo telúrico” (Martínez Estrada), lo “indígena-telúrico”, todas ellas son identidades omnicomprensivas o figuras de lo propio que se condensan en los discursos de la identidad latinoamericana. Castro-Gómez ubica los populismos como etapa posterior a la construcción de las naciones latinoamericanas. En este rubro nos advierte sobre la conexión tan estrecha entre política y filosofía en América Latina, lo que provoca que no haya un desarrollo interno de los paradigmas teóricos ciñéndonos a una suerte de inmediatez política que vivimos al menos desde el siglo XIX. Véase el capítulo tres. Ibid; Pp, 67-84.

²⁶ Ibid; pág, 114.

En suma, el pensamiento historicista y hegeliano de Zea es, para Castro-Gómez un metarrelato moderno y, esto significa que no sólo hereda los presupuestos filosóficos del humanismo europeo y colonialista, sino que junto a los más nobles ideales de la modernidad, sin quererlo, asume también sus mecanismos de exclusión contenidos de manera oculta en su discurso. Los argumentos que presenta a favor de esta tesis como hemos visto son los siguientes:

1. Zea acepta los presupuestos de la filosofía de la historia hegeliana al explicar la historia de América a partir del despliegue de la conciencia americana hacia la liberación y universalización completa. Se puede constatar tal interpretación en sus libros Historia del pensamiento hispanoamericano, Filosofía de la historia americana y Dialéctica de la conciencia americana. En ellos Zea presenta la historia americana como si siguiera un hilo conductor que, aunque bajo una dinámica dialéctica, se dirige en última instancia de manera líneal y progresiva, lo cual supone que existe una lógica inmanente a la historia y por ello, a la realidad por muy concreta que sea ésta. Pues bien, según Castro-Gómez, este modo de concebir la historia es una característica del pensamiento moderno como ya lo ha mostrado la tradición postmoderna desde Nietzsche hasta Foucault.

2. La conciencia americana que se despliega constituyendo la historia misma y su devenir es la de un sujeto que puede ser identificado en su especificidad. Este sujeto es colectivo. En un primer momento son los criollos, después los liberales y conservadores, en seguida aquellos que tomaron como suyo el *proyecto asuntivo*. Es decir, la conciencia subjetiva que Zea objetiviza presentándola como la *conciencia americana* es la de las élites intelectuales y políticas que buscaban consolidar la construcción de los estado-nacionales latinoamericanos. De esta forma, Zea apela a una conciencia trascendental que pierde de vista los proyectos de emancipación que no se basaban en la letra sino en la oralidad. En otras palabras, Zea aglutinó las diferencias reduciéndolas

a una conciencia de un sujeto educado²⁷ que bajo las ideas occidentales subsumió la diversidad en nombre de la legitimación política. En consecuencia, se concluye que el sujeto moderno en su modalidad hegeliana y latinoamericana, pero que sigue en una lógica cartesiana y kantiana, en el sentido de que se presenta como provisto de una esencia trascendental ahistórica que no está en la historia sino que hace la historia, la constituye. Es otra muestra que señala Castro-Gómez para catalogar el discurso de Zea como moderno.

El estudio de la historia y su sentido es el único que puede llevarnos a la auténtica liberación en lo que toca a la filosofía de la historia de Zea ya que –nos dice Castro-Gómez- en líneas generales para el filósofo mexicano, solamente podemos asumir la realidad propia mediante el conocimiento derivado de la historia y sólo podemos llegar a conocernos a nosotros mismos a través de la asimilación de nuestro pasado y de su sentido. Esto ya implica una búsqueda de los orígenes, de la identidad, de una realidad propia, tan cara a Zea, que funja como fundamento-infundamentado en la obtención de la liberación y de la auténtica universalidad y que además funcione como principio de coherencia y unidad de los contenidos históricos. En este sentido, Zea elabora su discurso desde el horizonte moderno que apela a los orígenes y a una identidad que se oculta entre las discontinuidades y contingencias de la historia. Por lo cual, el método histórico y filosófico de Zea se ciñe al de la modernidad según la crítica que hace Foucault y que Castro-Gómez retoma.

Pero la crítica de Castro-Gómez no se queda solamente en una muestra de todo aquello que hace moderno el discurso de Zea. Si así fuera sólo se trataría de una crítica más a la modernidad trasplantada a suelo latinoamericano; crítica, que el mismo Zea ya ha realizado. Al concebir el colonialismo como un fenómeno no aditivo sino constitutivo de la modernidad, la crítica de Castro-Gómez nos dirige a considerar el discurso filosófico de Zea como preñado de patologías, de mecanismos de exclusión que reproducen formas de marginación

²⁷ Este veredicto sobre la figura de los intelectuales es compartido por Roig al distanciarse del circunstancialismo ortegiano. Véase en Historia de las ideas, teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano. Santa Fé de Bogotá: USTA, 1993. Pág, 36

y de legitimación, a pesar de que el propio Zea no se da cuenta de ello. El discurso ilustrado y colonialista se repite, sólo que ahora las posiciones cambian, ya no se trata de legitimar el colonialismo europeo tanto en su vertiente hispano-lusitana como en la anglo-francesa, sino el nacionalismo latinoamericano revestido de anticolonialismo al interior de las jóvenes repúblicas latinoamericanas. Se trata de Calibán reproduciendo el lenguaje de Próspero y aplicando la dominación de la cual alguna vez fue víctima. Nos dice Castro-Gómez:

Al igual que en el drama de Shakespeare, donde el esclavo Calibán utiliza el lenguaje de su amo Próspero para maldecirle, los dos filósofos²⁸ articulan su crítica en el mismo lenguaje filosófico de la modernidad –y concretamente, a través del registro “filosofía de la historia”–, para criticar a la modernidad misma y superar sus manifestaciones patológicas²⁹

Posteriormente, líneas más abajo, el filósofo colombiano se hace una pregunta que ya supone una interpretación del lenguaje de la modernidad: “¿Qué pasaría si las patologías de la modernidad se encontrasen vinculadas justamente a ese tipo de lenguaje?” Aunque al decir “vinculadas” da la impresión de que Castro-Gómez considera a las patologías del discurso moderno como yuxtapuestas a éste, nunca nos habla del tipo de vinculación que existe entre discurso moderno y patologías. No obstante, podemos inferirlo de manera indirecta. Este tipo de vinculación a la que hemos hecho referencia es el problema de fondo que hay en la crítica de Castro-Gómez y que en los próximos capítulos nos servirá para precisar sus diferencias con otros teóricos postlatinoamericanistas y para conformar nuestra crítica. Hay dos posibles posturas respecto a este tipo de vinculación:

1). Una postura consideraría las patologías del discurso moderno como no constitutivas de éste sino como consecuencias no deseadas que hicieron desembocar a la modernidad en una serie de equívocos por la inevitable contingencia histórica (Habermas).

²⁸ Se refiere a Roig y a Zea.

²⁹ Ibid; 1996^a. Pág, 114.

2). Otra postura consideraría a las patologías como constitutivas del discurso humanista-moderno. Es decir, la modernidad traería consigo de “por sí” los mecanismos de exclusión que la hacen caer constantemente en patologías (Lyotard y en general los postmodernos).

En el primer caso, el discurso moderno es susceptible de ser cambiado, pero no desde sus fundamentos sino en aquellos aspectos externos que lo tergiversen y que no permitan su consolidación. En el segundo caso, habría que dismantelar el discurso moderno desde sus fundamentos. En este último sentido, se levanta la crítica postmoderna en donde podemos ubicar a Castro-Gómez junto con otros teóricos postcoloniales. Sin duda, Castro-Gómez desarrollará su crítica sobre el supuesto de que el colonialismo constituyó a la modernidad desde sus inicios. Aunque, como veremos en el tercer capítulo, al considerar el estado de la cultura postmoderna dentro de los límites modernos del concepto de *crisis*, Castro-Gómez nos sugiere que hay un tipo de razón, la postilustrada, que puede substraerse a esas patologías colonialistas, pero a mi parecer nunca logra diferenciar esta última razón de manera convincente porque desde el inicio de su crítica no hizo un análisis completo del funcionamiento de la razón moderna quedándose, solamente, en una de sus aristas: la que describe su expansión homogeneizante. En artículos posteriores habla ya de una *gramática de la exclusión* que vendría a constituir el lenguaje moderno. En el capítulo seis de su libro Crítica de la razón latinoamericana retoma la deconstrucción derrideana, vía Spivak, para mostrar cómo el pensamiento de Zea, en contraposición con Mignolo, reproduce las patologías de la Modernidad.

Hemos visto hasta aquí en qué consiste la crítica de Castro-Gómez a la filosofía de la historia de Zea y la concepción de la modernidad sobre la cual se articula. En lo que sigue, haré una lectura de Zea que me permita ver cómo funciona la tipificación de su discurso como “moderno” dentro de la crítica postlatinoamericanista propuesta por Castro-Gómez y, sobre todo, a partir de su categoría paradójica: el *duplicado empírico-trascendental*.

2. La filosofía de la historia de Zea ante la crítica de Castro-Gómez

La constatación de un Zea abocado a la elaboración de una Historia de las ideas en América Latina, dentro del programa estimulado y orientado por José Gaos, es fácil de percibir en sus primeros escritos. El paso decisivo hacia la construcción del sentido de esta Historia de la ideas se aprecia ya, como lo dijo muy certeramente Gaos, en la introducción de su libro Dos etapas del pensamiento en hispanoamérica: del romanticismo al positivismo³⁰ que posteriormente será publicado y ampliado bajo el título de El pensamiento latinoamericano³¹. Zea mismo ha hecho referencia en múltiples ocasiones a los requerimientos que algunos de sus colegas y maestros le habían hecho respecto a la realización de una filosofía de la historia de las ideas. Sin embargo, en el prólogo de su libro Dialéctica de la conciencia americana³² explica que el proceso hacia una filosofía de la historia obedecía a una preocupación que se enfocaba en “desentrañar el sentido de nuestra historia; nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres sin más”³³. Será pues en su búsqueda –nos sigue diciendo Zea- de una interpretación de la historia americana, en su sentido como totalidad y como parte de la historia universal que desembocará inevitablemente en la filosofía de la historia. Dentro de esta nueva etapa del pensamiento de Zea, como el mismo lo indica en el prólogo citado, destacan sus libros América como conciencia³⁴, América en la historia³⁵ y su libro La filosofía americana como filosofía sin más³⁶, que vendría a ser una combinación de su etapa de historiador de las ideas y de la de filósofo de la historia. Hay otros dos libros que valdría la pena mencionar aquí y que forman parte de la producción filosófica del segundo Zea. Me refiero a su Filosofía de la historia americana³⁷ y a su último libro más representativo en

³⁰ México: Colegio de México, 1949.

³¹ Barcelona: Ariel, 1965.

³² México: Alianza Editorial Mexicana, 1976.

³³ Ibid; pág, 10.

³⁴ México, 1953.

³⁵ México, 1957.

³⁶ México: Siglo XXI, 1975.

³⁷ México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

mi opinión Discurso desde la marginación y la barbarie³⁸. La carrera de Zea puede verse, tal y como nos lo demuestra una y otra vez en sus libros, como una búsqueda de la síntesis o asunción hegeliana. En este sentido, la crítica de Castro-Gómez no puede dejarse de lado.

A pesar de que en su libro Dos etapas del pensamiento... ya se perfilan los elementos que conformarán su filosofía de la historia, de manera más clara, es en América como conciencia donde comienza explícitamente su programa de investigación como filósofo de la historia. En este libro, dentro del debate que versaba sobre la autenticidad de una filosofía americana, Zea se plantea la posibilidad de una filosofía más amplia que asuma como punto de partida nuestras circunstancias propias, nuestra propia realidad manifestada en problemas propios, pero que se prolongue hacia una circunstancia más amplia: la de la humanidad. Su distancia respecto a un servilismo filosófico que toma como criterio y parámetro, para considerar el desarrollo de la filosofía latinoamericana, el legado de la filosofía europea, y respecto a un regionalismo particularista, hace posible que Zea llegue a una interpretación del sentido de la historia del pensamiento latinoamericano. El problema de la imitación y adaptación en el pensamiento latinoamericano patentiza el hecho de que los criterios universales europeos son insuficientes para explicar tanto nuestra realidad como nuestro pensamiento. Se trata nada menos de que la universalidad europea es insuficiente y limitada, aunque esto no signifique el abandono a toda aspiración de universalidad. Por el contrario, dicha universalidad deberá ser retomada desde nuestra propia realidad y a partir de una asimilación que sintetice las tres dimensiones de lo histórico: el pasado, el presente y futuro, además de superar dialécticamente la situación de dependencia que padece América Latina. Esto nos permitiría, según Zea, llegar a la conciencia histórica entendida no como el despliegue del Espíritu hegeliano sino como el resultado de una confrontación entre sujeto concreto y sus circunstancias:

³⁸ Barcelona: Antropos, 1988.

Todos los motivos que pueden mover a un individuo o a una nación como conjuntos de individuos, a enfrentarse a sus circunstancias para adaptarlas o adaptarse, se hacen patentes en esta historia. Estos motivos pueden ser económicos, políticos o religiosos. La conciencia de esos motivos es lo que forma la conciencia histórica de un pueblo³⁹

La toma de conciencia histórica nos empuja, en su asimilación del pasado, a la comprensión histórica que se expresa en el proyecto de Zea de una filosofía de la historia cuyo objetivo es el de orientarnos en el presente y futuro. *Comprensión histórica* que en palabras de Zea llega a ser “la capacidad para colocar un determinado hecho en el lugar preciso que le corresponde en el presente. En este caso, su lugar es el de una experiencia realizada que, por la misma razón, no tiene porque volver a realizarse”⁴⁰. El “colocar” al que se refiere Zea, en las líneas siguientes, ya es una interpretación que provee a la historia de cierto sentido cuya finalidad en el presente es buscar los motivos que suscitaron una determinada “forma de expresión histórica”:

Cuando se comprenden los motivos –nos dice Zea- por los cuales en una determinada época se realizaron determinadas formas de expresión históricas, se comprenden también los motivos por los cuales estas mismas formas no pueden repetirse en el presente, salvo negando la historia, esto es, la capacidad del hombre para progresar sirviéndose de sus propias experiencias⁴¹

Mediante la comprensión de nuestro pasado a partir de nuestro presente y de las posibilidades futuras, en opinión del filósofo mexicano, no podemos tener un conocimiento más exacto de nuestro ser latinoamericano y de nuestro ser como hombres sin más. Por ello, Zea se plantea preguntas como: “¿Qué es lo que hace que un mexicano o un argentino o cualquier otro hispanoamericano, sea además de mexicano o argentino, un hispanoamericano?, ¿Qué tienen de común los iberoamericanos con los norteamericanos? ¿Qué tiene de común la América Ibera con América Sajona?”⁴². Preguntas que serán contestadas

³⁹ Ibid; 1953. Pág, 14.

⁴⁰ Ibid; pág, 14.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid; pág, 15.

valiéndose del método de la comprensión histórica que ya es, tal y como lo entiende Zea, una filosofía de la historia puesto que se trataría de abstraer –nos dice líneas más abajo- de la “historia de las ideas”, “el pensamiento y filosofía de cada uno de los pueblos americanos, el conjunto de ideas, pensamientos y filosofías que les sean comunes” . Este proceso de abstracción ya supone un sentido de la historia que abarque y que explique las diferentes expresiones del pensamiento latinoamericano. Desde esta perspectiva, las críticas que se levantarán en contra del proyecto de Zea vendrán tanto del lado de los filósofos como del de los historiadores y se referirán a él como a un híbrido que no hace ni historia por su abstracción ni filosofía por ser demasiado concreto. Por su lado, Zea asume sin tapujos la tradición historicista europea de un Dilthey, Huizinga y Jaeguer, así como las de Marx y Mannheim, pero nunca se problematiza sobre la realidad de la que pretende partir; como otros filósofos latinoamericanos, supone que parte de la realidad misma al materializar la dialéctica hegeliana en el conflicto histórico. ¿No será que esta realidad no es ya una pieza más del *Sentido* de la historia? ¿no será que una suerte de inductismo no se salva de las abstracciones del deductivismo? ¿no será que Zea no advierte su caída en el duplicado empírico-trascendental y nunca se da cuenta de los efectos paradójicos de su propio discurso por la solución hegeliana a la pregunta kantiana que supone su filosofía americana de la historia?

Con respecto a la problemática planteada en el segundo capítulo de su libro, Zea considera a las preguntas formuladas en su proyecto dentro de la temática de una *cultura americana* y de su esencia, como derivada no del pensamiento de algunos pensadores sino de la realidad misma (apelación a una empiricidad):

Es la propia América como entidad cultural la que plantea al problema y reclama una solución. Ya líneas antes había dicho que “No es el pensador el que propone los temas, sino son los temas los que se imponen a nuestros pensadores”⁴³

⁴³ Ibid; pág, 19.

De esta manera una filosofía de la historia es necesaria; no sólo es una forma más de explicar la realidad histórica de América. Sentadas las bases sobre las cuales se levantará su filosofía de la historia en el capítulo V, Zea nos presenta las directrices de su interpretación de la historia americana que desarrollará en sus libros posteriores. Sin embargo, Zea ignora la sentencia nietzscheana “no hay hechos hay interpretaciones”. Es por esta razón que el filósofo italiano Michael Pallotini le dice: “Por que los sucesos, doctor Zea, acuden al lenguaje que nosotros decidimos atribuirles, o que exigen, de ordinario los demás”⁴⁴. Podríamos decir que, para Zea, lo que provoca el movimiento dialéctico de la conciencia americana es el objetivo de alcanzar la toma de conciencia que se remarcará después en el *proyecto asuntivo* y no los hechos concretos como el llega a creer. Zea explicará el despliegue histórico mediante la confrontación de América con Europa y con su proyecto colonizador. El historicismo y existencialismo adoptado le permitirán matizar el término “conciencia” con un sentido concreto y aparentemente no abstracto, alejándose de Hegel en este sentido, pero el filósofo mexicano nunca desarrollará una heurística que lo despoje radicalmente de la herencia hegeliana. La toma de conciencia nunca se da totalmente, siempre está acompañada de una lucha dialéctica constante: el hombre en su relación con el otro quiere volver cosa a los demás, tal y como lo hace en el mundo no-humano, sin embargo, al intentarlo el otro reacciona haciendo lo mismo, estableciéndose así una lucha en donde se concede y no se concede humanidad al otro. De allí la dominación y discriminación al otro. Así, entonces, en este regateo de identidad surge la historia de los pueblos que han intentado ser los únicos representantes de la humanidad y de sus ideales y la de aquellos otros pueblos que han sido reducidos a la órbita de los primeros. Regateo de humanidad que deberá ser sustituido por una toma de conciencia en donde “lo humano no separa o distingue sino que establece semejanzas”. Lo humano se da, precisamente, en

⁴⁴ Pallotini, Michele. *Logos, barbarie y utopía*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995. Pág. 13.

la capacidad de comprensión que elimina toda esperanza, toda diferencia, haciendo posible la convivencia. El esencialismo de Zea se expresa cuando afirma que

lo estrictamente humano va quedando en el fondo de esas falsas diferenciaciones como algo indefinible, como realidad auténtica y plena. Realidad plena en accidentalidades, pero que por serlo, no podrá modificarla, sino accidentalmente, esto es, sin tocar ni alterar su verdadera esencia⁴⁵

Para Zea la cultura occidental en su relación con los otros ha reificado a las demás culturas considerándolas bárbaras. Este tema será retomado en su último libro más importante de 1988 sin cambios sustanciales. Es en este contexto sobre el cual toma sentido la historia americana, sólo que ahora Zea nos muestra que la crisis europea de postguerra ha hecho posible que el europeo se de cuenta de que su humanidad y su universalidad no es la única humanidad ni la única universalidad, ya que se fundamentan en la exclusión de otras posibles humanidades y universalidades. Aunque señala lo circunstancial de toda forma de vida, Zea no cae en un relativismo sino que considera que los “puntos de vista del hombre en sus diversas circunstancias pueden formar, en su totalidad, puntos de vista más generales, más universales”⁴⁶.

La filosofía de la historia de Zea traza así sus fundamentos en el despliegue de la toma de conciencia por parte de un *sujeto americano* en su búsqueda de la autenticidad no sólo de lo americano, sino de lo humano entendido como expresión concreta. Todo esto en función de situarnos ante los demás pueblos remarcando nuestras semejanzas. Se trata pues de explicar nuestro puesto en la historia, lo cual matiza y suaviza el esencialismo que Zea había planteado anteriormente:

No se trata tanto de saber qué sea lo americano en sí mismo, sino saber, desde el punto de vista de lo humano qué es lo que estas realidades

⁴⁵ Ibid; 1953. Pág, 61.

⁴⁶ Ibid; pág, 62

circunstanciales, a que se hace referencia significan dentro de esa realidad que llamamos humanidad⁴⁷

La historia de América es una lucha por el reconocimiento del americano en la Historia y una serie de tomas de conciencia que van hacia la conciencia de la humanidad del americano. En las últimas páginas del libro de Zea se señala la necesidad de crear una unidad de la historia americana, que exponga la accidentalidad de las diferencias y que patentice la semejanza que nos hace a todos humanos.

En este primer paso hacia la articulación de una filosofía de la historia, Zea incorpora los temas tratados en sus tempranas obras historiográficas, así como toda esa problemática que versaba sobre el ser del mexicano y sobre la autenticidad y posibilidad de una filosofía latinoamericana. Se advierte que entrando la década de los cincuenta el filósofo mexicano va concentrando las diversas directrices temáticas, que había abordado anteriormente, en un discurso que les suministra, efectivamente como diría Castro-Gómez, un sentido *omnicomprensivo* de la historia. Sin embargo, ya en su libro de 1949, Zea nos muestra la manera en que retomó la filosofía de la historia hegeliana para entrelazarla con el historicismo ortegiano, y así, articular una filosofía de la historia propia. El principio hegeliano, que considera a la historia provista y constituida por un movimiento dialéctico que en su despliegue asimila el pasado mediante la negación y conservación del mismo, es adoptado e incorporado a la interpretación de la historia americana. A la hora de aplicar este principio para la delinear el sentido de América, Zea no sólo acepta el esquema dialéctico de Hegel sino también sus condiciones respecto a las posibilidades de que nuestro continente sea insertado en la Historia:

De acuerdo con Hegel –nos dice Zea- América tendrá historia, existirá, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica,

⁴⁷ Ibid; pág, 63

esto es, mediante un acto de asimilación. Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar⁴⁸

Pero en esta cita, Zea sólo señala lo que Hegel piensa que tendría que hacer América para entrar plenamente en la Historia. La condición es que América realice tal asimilación de su pasado, de lo contrario “América continuará siendo un continente sin historia” –dice más abajo. Posteriormente Zea asumirá plenamente esta visión hegeliana al considerar que en América no hemos llegado a practicar una *Aufhebung* “esta historia no es aún una historia de negaciones. Aún no la hemos asimilado”⁴⁹. Vale decir que para Zea como para el filósofo alemán, en América todavía no se ha llegado en su sentido estricto a la conciliación del pasado con el presente. Por ello, para Zea no hemos podido superar dialécticamente nuestro pasado y, en consecuencia, no hemos podido solucionar el problema de la dependencia e independencia del hispanoamericano: “En vez de tratar de resolver nuestros problemas por el camino dialéctico, los hispanoamericanos no hemos hecho otra cosa que acumularlos”⁵⁰. De tal manera que la filosofía de la historia propuesta por Zea será el relato de todos esos problemas acumulados que poco después se referirá a ellos llamándolos “yuxtaposiciones”. La dialéctica hegeliana se concretiza y objetiviza en la historia a través de las oposiciones “pasado” y “presente” que deberán ser subsumidas y sintetizadas para así hacer posible el advenimiento de un futuro anhelado.

Así, pues, las tres dimensiones de lo histórico “pasado”, “presente” y “futuro”, dentro del circunstancialismo orteguiano adquirirán un sentido omnicomprensivo al ser enmarcadas en una lógica dialéctica de corte hegeliano. Esto no sólo le servirá a Zea para explicar el devenir histórico de América sino también para explicar y solucionar problemas como el de la autenticidad de la filosofía latinoamericana y el de ser del mexicano. En última instancia todo lo que padecemos los latinoamericanos es porque no hemos sido capaces, según

⁴⁸ En *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. Pp, 15-16.

⁴⁹ *Ibid*; pág, 52.

⁵⁰ *Ibid*; pág, 18.

Zea, de asimilar dialécticamente nuestro pasado. Dos consecuencias de este hecho son: 1) la negación de nuestra propia realidad, lo que supone el rescate de un ámbito vital y fundamental, 2) nuestra dependencia cultural. De este modo, sobre el reproche hegeliano, Zea iniciará la construcción de una filosofía de la historia que relata el paso de la conciencia hispanoamericana cada vez más próxima a la asimilación. De la independencia política a la emancipación mental, y de esta última, al proyecto asuntivo hay toda una serie de tomas de conciencia que se dirigen hacia la liberación. Es pues, en la introducción del libro Dos etapas del pensamiento hispanoamericano en donde se muestran los elementos y principios que constituirán la filosofía de la historia de Leopoldo Zea así lo percibió su maestro José Gaos cuando le escribió:

[...]es distintivo de este su libro [...] el dominio a que ha llegado en la composición, incluyendo su rico material en cuadros a la vez tan ordenados y dinámicos que permiten *apresar el vasto y diversificado proceso histórico*⁵¹ que es su tema como una marcha dotada de un *sentido unitario*, que es decir también de una significación instructiva. Si este ha podido encuadrar como lo hace su material, es porque *lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica* que se adelanta muy explícitamente en la Introducción y que es prueba excelente del cambio y la etapa montados [...] El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es el tema de su libro serían lo más valioso de éste, si no lo fuera lo que los hace posible, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este su libro de usted quedaría prendido, inestablemente, de su introducción, si usted, suficientemente preparado y maduro, no precediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella...⁵²

El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico tan valorizados por Gaos serán vistos, tanto por los estudiosos norteamericanos de la historia intelectual⁵³ como por la crítica postlatinoamericanista más reciente de Castro-Gómez, como los portadores de una falta de rigurosidad en el caso de

⁵¹ Las cursivas son mías y todas las demás que están en la cita.

⁵² "Carta abierta a Leopoldo Zea" en Cuadernos Americanos. Enero-Febrero, 1950.

⁵³ La crítica a Zea desde esta tradición puede constatarse en los artículos de Charles A. Hale y de William Raat. El primero es "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea" Historia Mexicana 78. Octubre-diciembre. 1970: 285-304. El segundo, "Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodología" Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos. 3. 1970: 175-188.

los primeros o como los equívocos que configuran una serie de mecanismos de exclusión montados sobre un totalitarismo omnicompreensivo de la historia y sobre los efectos paradójales del duplicado empírico trascendental, en el caso del filósofo colombiano. A pesar de la crítica de los primeros, las ideas vertidas en la introducción de su libro *Dos etapas...* serán ampliadas y continuadas en libros posteriores matizando algunos aspectos específicos y agregando enfoques mucho más ambiciosos. Aunque se indique en los libros de Zea el hecho de partir de un *espacio vital* marcado por el conflicto histórico, éste siempre adquiere sentido dentro del despliegue de la conciencia hegeliana. Las ideas no son meras expresiones de una realidad conflictiva son también formas y redes que constituyen su real y éste pasa por realidad concreta. Nunca se parte efectivamente de una realidad independiente de una idealidad. No hay pues una realidad, por muy concreta que sea, separada de su enunciación. Una suerte de objetivismo metodológico propio del pensamiento moderno suele hacer esta separación que veremos después que es una forma de mostración de la esencia.

Por otra parte, la teleología Zeista de un lado actúa como mediación hacia lo real y, de otro lado, propugna una suerte de síntesis utópica que está más allá de la toma de conciencia y de la recuperación del pasado y, que además, subsume las diferencias de las culturas indígenas al interior del prototipo de la cultura mestiza. Quien mejor, a mi parecer ha expresado la utopía moderna del proyecto asuntivo propuesto por Zea ha sido Pallotini: “Quizá sea necesario para renunciar a la tarea didáctica del filósofo y hundirse en la amplitud de la filología para después comprender que la Síntesis es ella misma proceso utópico porque no se cumple durante su ejecución”⁵⁴. La filosofía de la historia de Zea no desconstruye el término *conciencia* sino que lo utiliza para recuperar lo concreto, pero después, pretende fundamentarlo en lo concreto mismo anteriormente ya conceptualizado y atrapado por el despliegue de la conciencia. Un círculo vicioso desde donde la razón moderna se amplifica para acoplarse a su real resignificado. En esto consiste lo paradójal como fundamento-infundamentado,

⁵⁴ Ibid; Pallotini. Pág, 74.

del cual, el mismo Castro-Gómez, desde un optimismo reinstauracionista, no logrará substraerse.

Será en Dialéctica de la conciencia americana en donde Zea, de manera muy clara, retoma y prolonga la filosofía de la historia hegeliana, además de proveerle ejemplos concretos dentro de situaciones y circunstancias de la realidad conflictiva que define a la historia. Para Hegel el Espíritu en su despliegue constituye la historia y toma conciencia de su libertad⁵⁵. Esta se realiza al encarnarse en Asia en donde todavía es muy limitada pasando por Grecia y los pueblos cristianos hasta llegar a su plena realización: la Revolución Francesa⁵⁶. El recorrido del espíritu y su conciencia es posible gracias a una lucha dialéctica que tiende a la asimilación de los contrarios. De esta manera, Zea, basado en las apreciaciones hegelianas sobre el futuro de América, continua la lucha del Espíritu por reconocerse en su lucha por la libertad, puesto que para el filósofo mexicano Europa y E.U, aunque son expresiones de la conciencia del Espíritu todavía sus conciencias son muy limitadas debido a que no han podido resolver la exclusión de otros pueblos a propósito de su propia libertad. Así, pues, Europa y E.U son para Zea todavía meras estaciones del Espíritu en su paso hacia la libertad plena. De aquí Zea sienta las bases para considerar que América, en su lucha concreta y también dialéctica entre lo sajón y lo latino, podrá ser y está llamada a serlo la realización plena de la libertad mediante una universalización de las ideas de la ilustración resignificadas desde la realidad propia de Latinoamérica. “Es desde este punto de vista que la América latina, ayer y hoy, y los países coloniales en nuestros días, continúan dando los pasos que antes dieron los pueblos del llamado mundo occidental”⁵⁷.

En Filosofía de la historia americana Zea no hace modificaciones sustanciales, es una cuestión muy peculiar en el mexicano: su filosofía no cambia sólo busca ejemplos concretos que iluminen su discurso

⁵⁵ G.F.W. Hegel. Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.Pp, 22 y ss.

⁵⁶ G.F.W. Hegel. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid: Alianza. Pp, 127 y ss.

⁵⁷ Ibid; 1976. Pág, 49. Véase también la introducción del libro en donde se dice: “Latinoamérica [...] tiene ya una conciencia más amplia de la libertad. Una idea que trasciende la que tienen quienes se consideran sus exclusivos detentadores”. Pág, 20.

omnicomprensivo de la historia, en este libro vuelve a resurgir un tratamiento muy reducido a lo que se entiende por “realidad propia”: “Asimilar, no destruir. Asimilar, una función que ha de ser realizada por la propia realidad. Una realidad que ha de alimentarse de otras realidades, pero sin destruirse a sí misma en estos intentos”⁵⁸ Me resulta difícil entender lo que significa “una realidad que no debe destruirse a sí misma”. Desde luego Zea supone que hay una realidad propia en medio de discursos imitativos y extranjerizantes en la cual deberá fundamentarse el discurso auténtico. Desprovisto de una heurística apropiada Zea no puede responder de modo convincente a la pregunta: ¿la situación de dependencia es propia de un pueblo? Aquí surge un grave problema: ¿las circunstancias de esclavitud y dependencia son propias de un pueblo o son impuestas? El adjetivo “propia” o “propio” ya incluye al sujeto que vive la circunstancia o que está en ella. Cuando dice Zea “realidad propia” se refiere a una serie de situaciones que rodean y que constituyen al sujeto latinoamericano. El sujeto debe aceptar esa realidad propia que constituye su historia. Si el ser del sujeto es histórico, entonces, esas circunstancias que hacen su realidad fueron configuraciones de otros sujetos que a su vez fueron configurados por ellas, entrando así a una dinámica dialéctica. Cuando al sujeto se le presenta un problema, significa que ese problema surgió en una circunstancia propia, puesto que si surgiera de una circunstancia ajena al sujeto no sería un problema para el sujeto, o bien, sería un pseudoproblema producto de la enajenación. Pero ¿cómo podemos saberlo?. En este sentido un sujeto extranjerizante parte de una realidad propia ya que padece y lo constituye un problema propio de su circunstancia. La cuestión aquí no radica en *algo* que podamos llamar “realidad propia” y que podamos partir de él para fundamentar un determinado discurso. La realidad propia antes de constituirse como tal ya es también interpretación del sujeto que la padece. Hay pues una *realidad efectiva* que ya está allí y no puedo cambiarla y que podemos llamar “propia” en el sentido de que está allí. Por otro lado, el acceso a esa realidad efectiva está mediado por la interpretación, es decir, por el acto del sujeto, por la voluntad del sujeto y sus intereses. Desde

⁵⁸ Ibid; 1978. Pág. 277.

esta perspectiva, Zea parte una “realidad propia” en tanto *realidad efectiva*, pero todo sujeto, y por tanto, todo discurso, parte de esta realidad efectiva inevitablemente. Sin embargo, Zea cuando habla de una “realidad propia” no está apelando a una realidad efectiva directamente, sino a una interpretación de la realidad efectiva que le sirve como criterio de demarcación entre lo propio y lo ajeno. Zea nos quiere hacer creer que parte de una realidad efectiva bajo los adjetivos “propia” y “nuestra” cuando en realidad parte de una interpretación. Por tanto, la realidad propia de la que nos habla Zea es la realidad de él, es el sentido que él le ha dado a una realidad efectiva imposible de conocer en su totalidad. Esto no significa desde luego que no haya hechos, sino que la apropiación que hacemos de ellos es inevitablemente defectuosa. Que se entienda que no demerito la interpretación de Zea, su versión de lo hechos. Mi intención, más que nada, es mostrar cómo Zea no advierte las dificultades al hablar de una “realidad propia” y al tomarla como un criterio fundamental de su discurso. Este descuido le permite a Castro-Gómez tipificar su discurso de moderno, ya que reproduce lo paradójico que habita en el llamado empírico-trascendental de la *episteme moderna* y que consiste en suponer que el sujeto “es capaz de darse representaciones de aquello que condiciona toda posible representación”⁵⁹.

3. El *a priori* antropológico de Roig y la crítica postlatinoamericanista

Al haberse distanciado del circunstancialismo ortegiano y de la filosofía de la conciencia hegeliana, el filósofo argentino, Arturo Andrés Roig, intenta transformar el registro *Filosofía de la historia* en *Teoría Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, lo que produce una vuelta a la filosofía de la sospecha, es decir, un des-encubrimiento de lo que hay detrás de las ideologías. La historia de las ideas de Roig devienen así *historia de las ideologías*. Sin embargo, para Castro-Gómez, Roig, al igual que Zea, repetirá inevitablemente al interior de su discurso liberacionista los efectos paradójicos del *duplicado empírico-*

⁵⁹ Ibid; 1996b. Pág, 96.

trascendental que funge como generador de los mecanismos de exclusión, dentro de la tipificación foucaultiana de la *episteme moderna*. En Roig se prolonga, al decir del filósofo colombiano, la "referencia" a un ámbito empírico que deviene *autorreferencia* paradójal y cuya configuración esencial (en el sentido de *perdurable* no en el de *sustancia*) es la normatividad del *a priori antropológico* que funciona como criterio de demarcación entre lo que sería un acto de autoafirmación auténtico y uno inauténtico.

En el capítulo XI, titulado "El problema del Ser y del tener", de su libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Roig se plantea la necesidad de acompañar, el acto de "ponernos a nosotros mismos como valiosos", de una actitud crítica:

Si no nos autoafirmamos, no tenemos posibilidad de ser sujetos de nuestro ser histórico, mas, en ese mismo autoafirmarse se esconde también un principio de alienación. Se trata, por tanto, de preguntar si ese "ponerse para sí" es siempre legítimo y cómo habrá de ser determinado de modo tal que nuestra confianza en nosotros mismos sea a la vez desconfianza, que nuestro "ponernos como valiosos" sea acompañado del suficiente grado de actitud crítica⁶⁰.

En caso de que no suceda así se corre el riesgo de que el *a priori antropológico* no sea legítimo. De aquí que podamos hablar de actos de autoafirmación auténticos e inauténticos que Roig rastrea al interpretar la Fábula de Cura y el Popol Vuh. Así, la autoafirmación (ponernos a nosotros mismos como valiosos) implica una afirmación y una negación de nosotros mismos. Esto con el objetivo de evitar que se caiga en una alienación que nos lleve a una autoafirmación inauténtica. Veamos cuáles son los criterios que maneja nuestro autor para hacer la distinción entre autoafirmaciones auténticas e inauténticas. No obstante, antes es necesario ver cómo en esa actitud de afirmarnos y negarnos entra en escena una serie de elementos constituyentes del acto de autoafirmación: Primero, interviene un factor personal (subjetivo) de la conciencia, pero ésta se mueve dentro de una experiencia social vinculada con un sistema de contradicciones objetivas. Segundo, el "ponernos como sujeto"

⁶⁰ México: Fondo de Cultura Económica, 1981. Pág, 198.

implica tanto lo *subjetivo* como lo *objetivo*, ya que al autoafirmarnos aceptamos de antemano que hay una objetividad a partir de la cual concebimos una subjetividad. Esta ambigüedad, que para Castro-Gómez es paradójica⁶¹, supone la existencia de una *su-jetividad* que envuelve tanto lo subjetivo como lo objetivo. Tercero, de lo segundo se deduce que la objetividad es una construcción sin la cual no habría *discurso* y no sería posible distinguir a éste en opresor o liberador. Cuarto, detrás del *a priori antropológico*, que hace posible la autoafirmación, se encuentra la conciencia histórica que se concibe como una "experiencia propia del hombre en cuanto tal"⁶² y por ello universal, identificable en todas las épocas ¿En qué consiste dicha experiencia? Valiéndose de Agoglia, Roig la define como la conciencia de los "modos de realización" de un sujeto que se realiza así mismo a través de hechos, acciones y obras. Esto conlleva una *comprensión de la temporalidad* que viene a colación cuando el hombre es capaz de negar la naturaleza en donde hábita, y, al actuar, adquiere la autoconciencia, ingresando a la historia (paso del "en sí" al "para sí"). En este sentido, Roig, habla de una *experiencia originaria* que ya contiene un *presentimiento* de la historicidad y una cierta historiografía que pretende justificar la presencia concreta de los hombres en la tierra mediante los mitos del origen. Por último, de aquí se desprende que, si no se toma en cuenta esta experiencia originaria en toda toma de conciencia se puede llegar a un ontologismo en donde se proyecte una imagen del hombre común como aquél que está en el plano de lo óntico, y por otro lado, el que enuncia este discurso sobre el hombre común creería estar en el plano de lo ontológico.

La diferenciación entre objetividad y su-jetividad es crucial para entender el alcance de la argumentación de Roig. Al confundir el pensamiento moderno (filosofía de la conciencia) entre mundo objetivo y realidad se produjo la noción de un sujeto trascendental contrapuesto a una realidad que se le resiste. Roig plantea que debemos sacar a la luz una tercera instancia que llama su-jetividad. Ésta envuelve tanto a la objetividad como a la subjetividad. De este modo, la

⁶¹ Ibid; 1996b. Pág, 96.

⁶² Ibid; Roig, 1981. Pág, 198.

realidad externa se percibe a través de un entramado constituido por la subjetividad construída a partir de un mundo objetivo. En consecuencia, el grave error en el que se incurrió al no reconocer la presencia de la subjetividad provocó: una deformación del *a priori antropológico* que se basa en la distinción entre alma y cuerpo, además en la incompatibilidad entre el Ser y el Tener. Lo peor fue la separación entre historicidad y empiricidad. ¿Cómo remediar ese error de la filosofía occidental?

Aunque hace alusión a la desconstrucción derrideana, Roig centra su posible solución en el rescate de la "facticidad social" que parte de la autoconciencia del "Otro" y por tanto del rechazo del sujeto abstracto y singular. La dirección a la que nos conduce el filósofo argentino es a un regreso a la experiencia original que, como vimos, se basa en "modos de realización" en donde el hombre se hace y se gesta a sí mismo en el marco de la cotidianidad del trabajo y en convivencia con el otro. Al contrario de esto, el sujeto trascendental moderno convive con el otro mediante un acto de posesión en el cual no se reconoce al otro, sino como una instancia de la cual proviene la autoafirmación del sujeto. El otro es aquello opuesto al Ser, es decir, es el Tener, entendido como lo que apela a la corporeidad, al apetito que el esclavo siente hacia los bienes materiales:

Y de esta manera, las ideologías justificatorias de las relaciones de dominación y de explotación acaban estableciendo una incompatibilidad entre lo que consideran dos ordenes disociados, el del ser y el del tener, el del alma y el del cuerpo, el del sujeto puro y el del sujeto empírico, el de la fuerza y el derecho, el del significado y el del significante, todo ello a costas del ocultamiento de la tenencia, la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social y la palabra⁶³

Así, pues, toda toma de conciencia histórica debe partir de una autocrítica desde la *facticidad social* de la que emerge el *a priori antropológico*. El criterio de legitimación de un discurso tiene que ver con la desconstrucción de dualidades que subyacen al interior del discurso opresor y que están cimentadas sobre una estructura axiológica de valores y antivalores. La inversión del discurso opresor da por resultado la reproducción de esta estructura axiológica y de sus reglas

⁶³ Ibid; pág, 202.

de juego. Por ello, Roig nos advierte: "aun dentro de los términos de un humanismo podemos estar jugando con las pautas del discurso opresor"⁶⁴.

En suma, la crítica de Roig, como hemos observado, nos lleva a dos consecuencias:

1). A un derrumbe de las categorías binarias del discurso opresor de la modernidad, mediante una tercera instancia que podría ser ubicada entre la objetividad y la subjetividad: la sujetividad. Dicho concepto le permite negar, a diferencia de Zea, la *circunstancia externa* más adelante en el capítulo XV:

No hay por tanto, [...] una circunstancia externa que determina e identifique radicalmente al hombre desde fuera, sino siempre, de algún modo, en mayor o menor grado, según sea la relación de dominio y transformación de la naturaleza, la circunstancia se nos presenta como interna. Y lo es en cuanto la circunstancia es percibida como tal desde un a priori que permite la integración de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior. "Lo que está alrededor" (*circum-stare*), sólo puede "rodearme" en cuanto que está a la vez "dentro de" (es un *in-stare*), es decir que depende de un enredado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido⁶⁵

Este breve recuento que he hecho, *a grosso modo*, de una parte de la crítica de Roig, al parecer permite refutar de manera hipotética dos objeciones que Castro-Gómez articula para decirnos que el discurso de Roig es típicamente moderno. La primera objeción, consistiría en presentarnos el pensamiento del filósofo argentino como heredero del circunstancialismo ortegiano: "Al igual que en Zea, Gaos y Ortega, el leitmotiv de la filosofía de Roig es la idea de la salvación de las circunstancias mediante la toma de conciencia que un sujeto hace de su propia historia"⁶⁶. Al parecer Castro-Gómez no toma en cuenta el concepto de su-jetividad que sugiere Roig como una forma alternativa de entender la "circunstancia" no como externa o relativa a un punto de referencia situacional fuera del sujeto sino como *circum-stare*. No se trata pues de salvar

⁶⁴ Ibid; pág, 208.

⁶⁵ Ibid; pág, 280.

⁶⁶ Ibid; pág, 110.

las circunstancias sino de estar conciente de que lo objetivo y lo subjetivo se integran al interior del *a priori antropológico*.

La segunda objeción no aparece explícita, pero en innumerables ocasiones Castro-Gómez, podríamos decir en un tono apologético, suele regodearse repitiendo que lo típico del discurso moderno está anclado en "figuras binarias y ontológicas de pensamiento definidas por la episteme moderna"⁶⁷. Sin embargo, diríamos, nada nos dice del profundo análisis que hace Roig de las dualidades que caracterizan al discurso opresor moderno o de las filosofías de la conciencia, tal como lo hemos visto en páginas anteriores. Roig propone, seguiríamos diciendo, una desconstrucción de esas figuras binarias mediante su concepto de su-jetividad y de su teoría de la legitimación de la autoafirmación del *a priori antropológico*. El filósofo colombiano, insistiríamos, no se toma la molestia de leer concienzudamente el libro ya clásico de Roig, ignorando que este último es plenamente conciente del peligro de caer en un discurso humanista que reproduzca el discurso apresor, es decir, de caer en lo que llama Castro-Gómez contranarrativa o anticolonialismo. Prueba de ello es el capítulo XI, XV y el que versa sobre la tergiversación del humanismo y su conversión en un discurso paternalista (ver capítulo XII).

A pesar de las justificaciones razonables a las cuales se puede apelar en favor de Roig, ciertamente lo que provocaría el abordaje del problema nuclear en nuestro hipotético debate es la siguiente formulación: los conceptos de *Su-jetividad*, *Facticidad* y *a priori antropológico* ¿a caso no aluden un ámbito, que en Zea se enunció como *realidad propia*, y en el caso de Roig, funciona como un recurso teórico que lo provee de una fundamentación que esquivo a las filosofías modernas de la conciencia y a sus efectos paradójales? ¿Qué garantiza a Roig el que pueda suponer la su-jetividad como el espacio en donde inciden tanto lo objetivo como lo subjetivo? ¿No será que tal espacio es una representación más en la cadena de lo fundamentado-infundamentado? Roig pretende resolver la paradoja del *duplicado empírico-trascendental* recurriendo una vez más a una suerte de movimiento dialéctico que le hace creer haber recuperado un espacio

⁶⁷ Ibid; 1996^a. Pág. 160.

fáctico e independiente de todo trascendental. “La figura del *a priori antropológico* juega doblemente, señala Castro-Gómez, como el producto de una experiencia histórica (la facticidad del colonialismo) y, al mismo tiempo, como condición de posibilidad de toda conciencia”⁶⁸. En esto consiste lo paradójico en el pensamiento de Roig. La empiricidad de la cual pretende partir, el filósofo argentino, ya es *representación* que deja a su paso un excedente inatrapable bajo las condiciones racionales del discurso moderno y que, por tal motivo, no puede fungir como una suerte de premisa asertórica fundacional cuya funcionalidad, como punto de partida, está dentro del discursivo racional. Lo pre-discursivo, experiencia originaria, no induce enunciados discursivos dentro de una argumentación lógica, sino a través de un acto epistemológico violento. Para Castro-Gómez el grave error de Roig y de la filosofía latinoamericana de la historia radica en “la excesiva prioridad otorgada a las prácticas no discursivas y, consecuentemente, a la poca o ninguna atención prestada al aspecto propiamente sincrónico del problema, esto es, al funcionamiento de las prácticas discursivas”⁶⁹

En suma: Castro-Gómez al utilizar como categoría central de su crítica el *duplicado empírico-trascendental* configurado por Foucault en Las palabras y las cosas puede llevar a cabo un desmantelamiento masivo de los presupuestos paradójicos que sostienen de manera endeble a los discursos liberacionistas de los años sesenta y setenta, entre los cuales aquí destacamos dos: el de Zea el Roig. Con esto cumplo con mi primer objetivo de explicar cómo articula Castro-Gómez su tipificación respecto a la *filosofía latinoamericana de la historia* de Zea y a la *teoría crítica del pensamiento latinoamericano* de Roig. Espero que de aquí no se deduzca una opinión favorable respecto a la crítica postlatinoamericanista. Lejos de esto, como veremos en el capítulo tres, la tesis principal que anima y da forma a mi trabajo de manera provisional se enuncia así: el postlatinoamericanismo propuesto por Castro-Gómez no logra desligarse de los intentos fallidos de la razón moderna que pretende resolver los efectos

⁶⁸ Ibid; 1996b. Pág, 101.

⁶⁹ Ibid; pág, 95.

paradojales del duplicado empírico-trascendental, por que, *a grosso modo*, sigue los dinamismos de acoplamiento y ampliación que funcionan en, y configuran a, la razón moderna y sus discursos tanto modernos como postmodernos. Pero esta cuestión la abordaremos hasta el final de la tesis.

Capítulo II. Los estudios culturales, las teorías postcoloniales en la elaboración de la crítica de Castro-Gómez.

Como ya lo habíamos señalado en el capítulo anterior, el proyecto postlatinoamericanista asumido por Castro-Gómez también parte de una reestructuración de las ciencias sociales que traiga consigo, mediante un análisis genealógico las formas de representaciones teóricas y su funcionamiento en la producción de conocimiento. Para esto, ha retomado de los *estudios culturales* y de las *teorías postcoloniales* una serie de análisis que a su parecer dan explicaciones más adecuadas respecto a la realidad latinoamericana actual y que se substraen, cuando no esquivan, los mecanismos omnicomprendidos de los cuales son deudores los discursos latinoamericanistas de los sesenta y setenta, en este caso, el discurso socianalítico dependentista. De tal manera que ahora me he trazado el objetivo de analizar la forma que adquieren los elementos heurísticos de los estudios culturales y de los postcoloniales en la conformación del discurso postlatinoamericanista. En este capítulo, pretendo mostrar que los efectos paradójales configurados en la *episteme moderna* y utilizados por los *cultural studies* y por las *teorías postcoloniales* son aprovechados por Castro-Gómez para evidenciar los mecanismos de exclusión del discurso anticolonialista y para fundamentar su crítica postcolonial que deberá conformar una nueva forma de hacer teoría sobre la alteridad.

Una historia exhaustiva del proceso de conformación de los estudios culturales y las teorías postcoloniales sería una empresa que desbordaría los límites de este trabajo. Lejos de tal tentativa me limito a señalar de qué manera Castro-Gómez retoma estos dos movimientos intelectuales para articular su crítica postlatinoamericanista. Desde ya, hay que decirlo: para el filósofo colombiano las dos corrientes fungen como dos momentos ejemplares de un proceso de investigación que, en su caso, culminaría en una crítica a la razón colonial-ilustrada (esto es a la *razón latinoamericanista*). Esto significa que

trabajos⁷⁰ como los de Barbero y los de Canclini serán señalados como nuevas maneras de hacer ciencias sociales y como una fuente de estudios que muestran un estado de la cultura postmoderno por el cual atraviesa Latinoamérica. Las críticas de Mignolo, Beverley y Moreiras son consideradas⁷¹ como formas distintas de abordar la realidad latinoamericana, que ya no se sitúan dentro de los mecanismos del discurso moderno que caracterizaron a los discursos libertarios latinoamericanistas. Sin embargo, Castro-Gómez no deja de señalar que, si bien tanto los estudios culturales como los postcoloniales son útiles para comenzar una crítica postlatinoamericanista, esto no significa que no deban ser sometidos a una crítica que haga explícita sus inconsistencias pero que además perfeccione su conformación heurística. En lo que sigue me propongo ubicar el pensamiento de Castro-Gómez respecto a las dos corrientes mencionadas. Específicamente deseo contestar a las preguntas: ¿De qué manera inserta en su crítica Castro-Gómez a los estudios culturales y postcoloniales? ¿Cuáles son los ajustes teóricos que considera pertinentes y necesarios a la hora de articular los estudios culturales y los postcoloniales a su discurso? ¿Cómo y por qué Castro-Gómez incorpora tanto los estudios culturales como las teorías postcoloniales en su articulación de un discurso que según él se enunciaría dentro de los marcos de una razón postilustrada? Mi intento por responder estas preguntas parte primero de una revisión de lo que yo creo es una trayectoria histórica identificable de los estudios culturales y postcoloniales, para luego en un segundo momento detenerme en su recepción en América Latina y en sus problemáticas teóricas. Todo esto, con el objeto de ubicar en su emergencia la forma en que incorpora Castro-Gómez a estos dos tipos de estudios a partir de una recuperación de lo paradójico.

⁷⁰ Ibid; 1996^a. Pp, 47-57.

⁷¹ Ibid; 1998. Pp, 177-187.

1. Recepción de los *Cultural Studies* en el pensamiento postlatinoamericanista.

De la sociología de la cultura, que funge como una reacción en contra de la sociología clásica desarrollada a finales del siglo XIX y principios del XX - caracterizada por un interés en llevar a cabo una explicación de las estructuras sociales- surge la corriente del pensamiento social que centrará su objeto de estudio en las particularidades de la microhistoria. Así, nacerá el preludio de una carrera que llegará a América Latina para quedarse al menos por un tiempo considerable.

Me atrevería a afirmar que la razón por la cual se desprende la sociología cultural de la sociología clásica se debe en gran medida a la deficiencia con que trata esta última el problema de la *estructura* y la *agencia*. Anteriormente, en la sociología de Marx se había presentado el problema que aparecía como una insuficiencia en el discurso marxista a la hora de explicar la relación entre *agente* y *estructura*. A su vez en Tocqueville el problema se disfraza tomando un aspecto ya cercano al ámbito del análisis cultural mediante la dicotomía: homogeneización cultural-igualdad política y social. Durkheim y Tonnies no son la excepción a la regla; el primero, nos habla de una solidaridad mecánica contra una orgánica; y el segundo, de una comunidad y de lo que sería una sociedad basada en un contrato voluntario.

Steven Connor al hacer un recuento de la teoría social clásica nos dice que es típico encontrar en ella un deseo de explicar el paso de un régimen antiguo pre-revolucionario a un régimen democrático⁷².

De esta manera, la visión sistemática de los sociólogos clásicos y su nostalgia por la sociedad tradicional los hace caer en intrincados conceptos dicotómicos (sociedad feudal-sociedad capitalista, homogeneización cultural-igualdad política y social, solidaridad mecánica-solidaridad organizada) cuya

⁷² *Social Theory*. Massachusetts: Blackwell, 1996. Niklas Luhmann también señala que “la diferencia entre sociedades modernas y tradicionales fue tan relevante” por la problemática de la identidad de las estructuras sociales que el funcionalismo estructural no pudo resolver. Véase su libro *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana, 1995. Pp, 34-35.

relación es vaga y borrosa, en el sentido de que los lleva a un callejón paradójico sin salida.

Por otro lado, el proceso de industrialización y el desarrollo científico y tecnológico experimentado en el siglo XIX provocó una mayor preocupación en la teoría clásica por describir las estructuras objetivas de las instituciones sociales que por señalar las interacciones intersubjetivas de los individuos en la sociedad. Es el sociólogo y filósofo alemán Georg Simmel quien en su The Philosophy of money⁷³ desviará su atención al reino de lo subjetivo y lo contingente. Con él se convierte la sociología en una sociología de la cultura que ve, en los resquicios de lo marginado por la razón totalizante de los sociólogos y filósofos clásicos, un nuevo camino para revitalizar los estudios sociológicos⁷⁴. Estos dirigirán su atención ya no a la estructura objetiva encarnada en las instituciones socio-políticas, sino a la experiencia individual de los sujetos, capaz de realizar obras culturales que adquieren objetividad y forma externa. Si bien a esta experiencia subjetiva se debe la aparición de lo que Simmel llamará *cultura*, también a ella, se debe la existencia de fuerzas culturales subjetivas que resisten el embate de la reducción a la que son sometidas por parte de las fuerzas objetivas de la cultura originalmente creada por las mismas fuerzas culturales que la resisten. En otras palabras, Simmel concibe la cultura como una expresión de la subjetividad humana desgarrada en su interior por dos fuerzas históricas que hacen posible el desarrollo humano. Una de esas fuerzas se materializa y adquiere una estructura objetiva que intenta eternizarse, la otra funge como un germen vivificador que resiste el deseo y los mecanismos de esta cultura objetiva. Nos encontramos de nuevo con el anquilosado problema de la estructura y la agencia, sólo que ahora visto desde otra perspectiva y a través de la cultura como mediación. ¿No es acaso un problema muy semejante al que intentaron solucionar tanto Zea como Roig mediante la dialéctica hegeliana? La pregunta adquiere sentido, como ya se sabe, desde la

⁷³ London and New York: Routledge, 1990.

⁷⁴ Ibid; pág, 455.

perspectiva de lo paradójal en el *duplicado empírico-trascendental* de la *episteme moderna*.

Más que resolver el problema (irresoluble puesto que es un problema filosófico), Simmel prefiere apartarse de la descripción de las estructuras objetivas e intentar, ya no sólo explicar la subjetividad de la agencia o la interacción subjetiva, sino también expresarla, pues la explicación tiende a sistematizar y homogeneizar la realidad social y a reducir los eventos cotidianos y particulares a una parte insignificante del todo. Esta es la razón por la cual Simmel tiene que trasladarse al ámbito de la estética⁷⁵ y de la cultura: el arte y las formas de la vida cotidiana son las que mejor expresan la cultura moderna. El cambio en la perspectiva de Simmel, y en teóricos sociales como Walter Benjamin y Theodor Adorno, da por resultado lo que Frederic Jameson ha llamado una “sociología culturizada”⁷⁶ que extiende a los ámbitos políticos y económicos la explicación cultural.

A través de la escuela de Frankfurt, particularmente el pensamiento de Adorno, y de los planteamientos de Walter Benjamin se prolonga la posición de Georg Simmel que ve en el estudio de las prácticas artísticas y culturales del mundo moderno la posibilidad de restablecer una sociología alejada de los sistemas totalizantes. Con la escuela de Frankfurt se agrega a los estudios sobre la cultura el examen de la relación que guardan las prácticas artísticas y culturales con los procesos políticos. El trabajo de Adorno tendrá un impacto considerable en los análisis de F. R. Leavis⁷⁷ y su grupo de allegados que dirigían la publicación de la revista Scrutiny. Leavis se muestra demasiado interesado en articular un discurso que le permita ver claramente las relaciones entre la cultura de masas y la cultura de las minorías. Es así como Adorno con su brillante crítica (aunque un tanto aristocrática como lo ha mostrado Martín Barbero) a la industria cultural y al arte homogeneizado de las masas le dará los elementos necesarios para la configuración de su discurso.

⁷⁵ Ibid; pp, 454-5.

⁷⁶ “Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism”. New Left Review 146. 1984: 53-92.

⁷⁷ Ibid; Connor, 1996. Pág, 351.

Así, pues, mediante el trabajo de Leavis y su recepción de la crítica frankfurtiana en Inglaterra se desarrolló durante los cincuenta y sesenta una sociología de la cultura que al combinarse con la tradición crítica literaria de ese país obtendrá características propias⁷⁸. El Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CECC) de la Universidad de Birgminham bajo la dirección de Richard Hoggart le dio continuidad a dicha sociología de la cultura que se prolongó a Australia y los Estados Unidos con el nombre de *Cultural Studies*.

Para Steven Connor los estudios culturales tomaron su más decisivo ímpetu de la temprana obra de Raymond Williams. El académico estadounidense resalta la importancia que tiene Matthew Arnold y la sociología alemana representada por Marx y Tonnies en la concepción que Williams tiene de la cultura. El ideal de cultura auténtica o unidad orgánica, presente en la obra de Marx y Tonnies, enfrentado a “las sociedades racionalizadas y fragmentadas de la civilización moderna”⁷⁹, según Connor es retomado por Williams en sus libros “Culture and society” (1958) y The long revolution (1961) aunque adicionándole un método de análisis que hizo posible “plantear los diferentes sentidos y funciones del término cultura”⁸⁰.

Esta concepción idealizada de la cultura, tan ampliamente estudiada por Martín Barbero, lleva al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez a explicar en su artículo, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”⁸¹, el hecho de que los *estudios culturales* no hayan establecido un diálogo con la concepción que tiene Althusser de la ideología sino hasta 1972 cuando Stuart Hall asume la dirección del CECC de la Universidad de Birgminham. La explicación que hace Castro-Gómez respecto a este ideal de cultura auténtica, que impide la incorporación del concepto de ideología en el análisis cultural, es fundamental para entender el arribo de los estudios culturales en América Latina. Por ello, la historia narrada por Castro Gómez del proyecto de los estudios culturales británicos y la relación de ellos con Althusser nos permitirá

⁷⁸ Ibid; pág, 352-53.

⁷⁹ Ibid; pág. 351.

⁸⁰ Ibid; pp. 351-352.

⁸¹ En Revista Iberoamericana 193. Octubre-Diciembre. 2000: 737-751.

mostrar de qué manera se ubica su pensamiento respecto a los estudios culturales latinoamericanos y las teorías postcoloniales. Para el filósofo colombiano es la superación de la concepción idealizada de la cultura en tanto ámbito de empiricidad (exterioridad), lo que permitió a Hall resignificar la cuestión de la cultura de otra manera, pero, sin embargo, con la llegada de los estudios culturales a la academia estadounidense se olvidó la función ideológica de la cultura y con ello el concepto de ideología de Althusser.

Resumiendo el trabajo del filósofo colombiano habría que admitir que hay al menos tres etapas en el desarrollo de los estudios culturales británicos, en buena medida determinadas por los directivos del CECC. La primera etapa se caracteriza por un particular acercamiento al marxismo cuando menos durante la dirección de Richard Hoggart (1964-1968). Dicho acercamiento fue muy tibio, pero durante la dirección de Raymond Williams y Eduard Thompson fue ambiguo y crítico sobre todo en lo que toca al concepto de cultura propuesto por el marxismo. Por otra parte, a pesar del particular método de análisis configurado por Williams a la hora de abordar la cultura y su distanciamiento de la visión marxista, existe una concepción humanista y tradicional de cultura que sólo ve en la industria cultural un producto mecánico y artificial que amenaza el mundo incontaminado de las clases populares, o para ser más precisos, amenaza la autenticidad intrínseca de la cultura popular.

En la segunda etapa, dice Castro Gómez, se rompe con la nostalgia de un pasado idealizado (y por tanto de cultura auténtica que menciona Steven Connor). La dirección del CECC es asumida por Stuart Hall en 1972 trazándose como objetivo, el estudio de la sociedad de consumo y la incidencia de los medios de comunicación en el imaginario colectivo. Lo que planteó un diálogo con el estructuralismo de Althusser y su concepto de ideología. Más adelante, dice Castro Gómez que, con Hall, del paradigma humanista inspirado en los estudios literarios se pasó al paradigma estructuralista inspirado en el psicoanálisis y en la teoría social marxista. Esto coincide en parte con la postura de Connor que también admite la influencia de los estudios literarios en el

análisis cultural de la sociología de la cultura, de la cual surgen los *Cultural Studies*.

En una tercera etapa que Castro Gómez sitúa en los años ochenta, los estudios culturales se popularizan en los Estados Unidos y comienza una *etapa light*: llegan los filósofos postmodernos (Baudrillard, Lyotard y Derrida), se retorna al humanismo metodológico y se produce el desalojo del concepto de ideología en el análisis cultural y de la economía política.

En suma: a una etapa caracterizada por un ideal de cultura auténtica emancipada de la cultura de masas y por un método crítico humanista que no alberga los instrumentos conceptuales suficientes para esquivar la crítica de Foucault al concepto de ideología, le sucede otra etapa en donde Stuart Hall valiéndose del estructuralismo de Althusser renuncia a la nostalgia del pasado y al método crítico humanista. Esta renuncia trae consigo la incorporación de una crítica política más efectiva al discurso de los estudios culturales. A estas dos etapas, la de Hoggart y Williams, las llamaremos, tal como lo hace Castro-Gómez: *etapa heroica*. Posteriormente, llega, antecedida por la etapa de Hall, la etapa de los ochenta en donde la economía política es separada de los estudios culturales y la cultura pasa a ser sólo un objeto de estudio.

¿A qué se debió esta separación respecto a la posición de Hall? El filósofo colombiano no profundiza en esta interrogante, creo que por razones de delimitación. Más que explicar las causas de esta separación, Castro Gómez quiere reincorporar el concepto de ideología y con él a la economía política dentro de los estudios culturales de América Latina mediante una interpretación que esquite la crítica de Foucault.

Las diferencias entre las dos primeras etapas son metodológicas. Una se basa en el discurso dicotómico de la teoría social clásica, a pesar de ser heredera de la sociología de la cultura, y la otra, al introducir el estructuralismo de Althusser, revitaliza a la sociología cultural que nunca resolvió el problema de la agencia y estructura sumiéndose en un nuevo discurso binario: cultura auténtica-cultura de masas y acaba con el discurso moderno de emancipación sin necesidad de renunciar a la crítica política. Las semejanzas entre las dos

primeras etapas estriban en que tanto una como otra realizan una crítica política desde los estudios culturales. La diferencia entre ellas es cuestión de efectividad a la hora de evadir las críticas de Foucault. Pero, ¿cuál es la diferencia de la tercera etapa con respecto a las demás?.

Ciertamente, como lo anota Castro Gómez, aunque de manera indirecta y sin la intención de dar una explicación al respecto, fue la llegada y la asimilación indiscriminada de una filosofía postmoderna deslegitimadora lo que provocó una disolución del discurso político, a esto hay que agregar la caída del socialismo real. Los discursos modernos de liberación, bajo el nombre de metarrelatos, son llevados al absurdo y la cultura despolitizada deja de ser el escenario de una lucha por la definición de los significados. Queda todo preparado para la exportación de los Cultural Studies.

Es en la *etapa light* o tercera etapa fechada en la década de los ochenta cuando aparece en América Latina el libro⁸² de Martín Barbero y, con él, se inaugura la llegada y recepción de los estudios culturales a suelo Hispanoamericano. Esta recepción heredará el descuido teórico y político de la *etapa light* norteamericana, además de una desvinculación con aquella tradición sociológica que tomó forma en los estudios de la sociología histórica (Marc Bloch, Braudel, Wallerstein), dando, en opinión de otros críticos de los estudios culturales, una bienvenida indiscriminada a los filósofos postmodernos (Derrida, Lyotard, Boudillard). En su interés de vincular la economía política al nuevo análisis cultural practicado en América Latina, Castro-Gómez se perfila hacia la constitución de un ámbito empírico que pueda explicar de otra manera los efectos paradójales de la *episteme moderna*. En opinión del colombiano es el *intersticio* y lo *híbrido* reivindicado en los trabajos de Barbero y Canclini, lo que vendría a señalar la diferencia respecto a los trabajos de la sociología tradicional latinoamericana. ¿Una nueva solución a los problemas planteados por los efectos paradójales de la episteme moderna?

⁸² De los medios a las mediaciones. Comunicación cultura y hegemonía. México: Gustavo Gili, 1987.

En el libro Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural⁸³ menciona Hermann Herlinghaus que la tesis doctoral de Barbero La palabra y la acción. Por una dialéctica de la liberación (Lovaina 1972) fue criticada por su tutor Jean Ladriere porque pretendía combinar el pensamiento fenomenológico y hermenéutico con el “ideario latinoamericano” con miras a un acercamiento al campo de la comunicación. No dejé de pensar, cuando leía a Herlinghaus, en las descalificaciones que llegó a plantear Adorno respecto a la tentativa de Benjamin en “capturar el retrato de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad”. Me di cuenta que Barbero se refiere a esta descalificación de Adorno en el prólogo del libro mencionado para mostrarnos la magnitud de lo propuesto por Walter Benjamin e incluso también menciona la frase fulminante de Brecht que al referirse al trabajo del berlinés decía: “Pienso con terror qué pequeño es el número de los que están dispuestos por lo menos a no malentender algo así”.

No puede explicarse el libro de Barbero, De los medios a las mediaciones (1991) sin una revisión mínima de la trayectoria del encuentro de Barbero con Walter Benjamin. Y no solo eso, quizás no pueda explicarse su itinerario intelectual sin recurrir aquel encuentro que tuvo Barbero en París durante el otoño del año 1969 con ese pequeño libro rojo titulado *Essais sur Bertolt Brecht*. Lo que lo impresionó, a parte del método *sui generis* de Benjamin, fue que en aquel tiempo él estaba haciendo una revisión de las transformaciones al interior del marxismo y descubrió una serie de ideas que se contraponían tajantemente con la noción tradicional de cultura y de arte. Posteriormente, a los inicios de los 80, en Madrid, Barbero investigaba lo popular y lo masivo cuando Benjamin le proporcionó las herramientas para montar una crítica intersticial -muy parecida a la de Castro-Gómez- a las categorías maniqueas que separaban a la cultura popular de la masiva y le permitió avizorar una concepción de la historia que pusiera dichas categorías dentro de discontinuidades que se alejaban de la

⁸³ Herlinghaus, Hermann y Jesús Martín-Barbero. Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Madrid: Iberoamericana, 2000.

regularidades unitarias de la historia de las ideas. Pero veamos como narra Barbero el impacto que tuvo en él la obra de Benjamin:

Nómada a mi manera –a los cuarenta años ya había vivido en cuatro países y nueve ciudades-, me dejé embarcar con él en una búsqueda a la intemperie que me arrancó de las disciplinas y me enrumbó hacia las encrucijadas de época y las sensibilidades de cambio: de la literatura de cordel urbana en la España del siglo XVII, con sus ciegos editores, a la institución popular de la lectura en voz alta atestiguada por los regaños de los predicadores, a las iconografías milagrosas, y de allí al melodrama, teatro y el folletín. Pero ese recorrido pasaba por los saberes de las brujas, su percepción de un mundo distinto al de los clérigos y los hombres ricos y cultos, un mundo descentrado, performativo, ambivalente, y un imaginario corporal a la vez traza del destino y del goce; pasó también por la “cultura del motín”, las procesiones bufas, las canciones obscenas, y la “economía moral” de la plebe en que se basaron los primeros movimientos obreros; y por la reivindicación que de la religión y la estética popular hicieron los anarquistas, su nietzscheana continuidad entre arte y vida, entre cultura y sed de justicia, su afirmación pionera de las máquinas y tecnologías como espacio del arte, su impresionismo ácrata a lo Seurat y su expresionismo a lo Gorki. Más que sus temas lo que me aportó Benjamin fue la disolución del centro como método [...]⁸⁴

A Barbero le interesaba conectar la memoria popular y el imaginario de masa para alejarse, como pretende Castro-Gómez, de la continuidad de la historia y poder resignificar la función del arte. Para ello le sirvió la obra de Benjamin, quien a partir de sus estudios sobre la fotografía y el cine le da un nuevo sentido a la concepción de la historia distanciándose de la visión unitaria y convergiendo con la reproducción incesante y transportable de la imagen. De lo que se trata, en la tentativa de Benjamin, es de discernir las modificaciones de la percepción, los cambios del *sensorium* producidos por las nuevas tecnologías y por las masas.

Desde esta perspectiva, Barbero encuentra en Benjamin un aliado poderoso en su intento de darnos una visión no conservadora de las masas que se oponga a las concepciones de Toqueville, Tarde y Le Bon, además de proveerle las herramientas necesarias para responder a las críticas hechas por algunos intelectuales a la televisión, puesto que las descalificaciones hechas por

⁸⁴ Ibid; pág, 15.

Duhamel al cine, abordadas y refutadas por Benjamin, coinciden con las críticas que se hacen hoy en día a la televisión. Se trata de nuevas formas de apropiación del arte en donde la dispersión y la distracción fungen como maneras de percepción.

En su intento de explicar lo masivo en lo popular, Benjamin reúne a aquel lugar del discurso oculto, la taberna y su bohemia, en donde se mezcla la poesía con la podredumbre y el vaho con la multitud entendida como una nueva facultad de sentir. De tal manera que Barbero presiente ya en Benjamin los nuevos modos de resistencia y de construcción de identidades que se configuran al interior de los oprimidos .

Los asedios a la modernidad delineados por el pensamiento de Benjamin ayudan a Barbero en su propósito de explicar lo que es y lo que ha sido la modernidad en América Latina, vale decir, su nuevo *sensorium* en las rutas de la experiencia urbana que se vive en las grandes ciudades latinoamericanas.

En opinión de Barbero dos son pues las aportaciones de Benjamin a la hora de abordar la realidad latinoamericana: una crítica al tiempo lineal y continuidad histórica, que generalmente se asocia con un depósito de patrimonios nacionales; y otra, la estética del desecho, que consiste en concebir la sensibilidad como un montaje de residuos y de fragmentos que en América Latina toman forma en su configuración de arcaísmos y de híbridos. Esta recepción del pensamiento de Benjamin, nos advierte Barbero, puede llevar a incitar el peligroso impulso de deformar lo fragmentario de la ciudad viendo en esto el inicio de la desaparición de toda forma de totalidad.

En un principio, dice Barbero, que su tentativa se centraba en la filosofía heideggeriana del lenguaje. Tiempo después se encontró con los estudios sobre la comunicación de masas. Según Canclini el trabajo de Barbero “se dedica a cambiar los interrogantes que habían organizado los estudios sobre la comunicación en los años precedentes”⁸⁵ y con ello se produce una ruptura con respecto a los supuestos desde los cuales solían partir los análisis tradicionales que tomaban como objeto de estudio a los medios de comunicación.

⁸⁵ Ibid; 1985. En el prólogo del libro de Barbero. Pág, 5.

En primer lugar, la comunicación ya no es vista sólo como un mecanismo de manipulación que supone a un receptor pasivo que es incapaz de interpretar y de reaccionar en el proceso comunicativo ante los mensajes del emisor. En segundo lugar, la ilustración, el romanticismo, el marxismo y el aristocratismo frankfurtiano partían de la creencia en una dicotomía que explicaba la cultura mediante una división tajante entre cultura popular y cultura de élite. De acuerdo a lo expresado por Barbero esta división hoy es insuficiente y además inoperante, ya que ahora la realidad social es mucho más compleja. En tercer lugar, la creencia que nos hacía pensar en que el proceso de masificación se inició con la aparición de los medios de comunicación es desechada por Barbero y presentada como una visión histórica muy pobre que no logró ver en la escuela, la iglesia y la literatura y, sobre todo, en la producción industrial los antecedentes más inmediatos de la masificación. Por otro lado, el método de análisis usado tradicionalmente por los teóricos de la comunicación y cultura es sustituido por una metodología interdisciplinaria que aborda a la realidad social en su diversidad y que no se enfoca únicamente en un reducto de ella ni en una sola perspectiva de interpretación. Por último, Barbero considera que tanto el cambio político-social como una posible renovación de las ciencias sociales están en buena medida determinados por los sectores populares urbanos que hoy ocupan un lugar preponderante en la configuración de nuevos hábitos de consumo y de una cultura cotidiana.

En efecto una gran parte del libro de Barbero es un recorrido histórico y social por las pequeñas historias construidas desde los márgenes del discurso hegemónico que pretende encasillar en confusas dicotomías a la cultura. Otra vez nos encontramos con el persistente problema que plantea la teoría clásica que consiste en dividir la realidad social y el desenvolvimiento histórico en categorías opuestas. Sólo que en este caso, Barbero trata de hacernos ver que estas categorías, en lo que concierne al intercambio de bienes simbólicos, son ilusorias. Las posiciones desde donde interactúan los miembros que son clasificados dentro de categorías o tipologías dicotómicas como cultura popular-cultura de élite, dominador-dominado no están claramente delimitadas en la

realidad social, menos ahora que los medios han producido una nueva forma de experimentar el espacio y el tiempo social. Lo que provoca que Barbero se enfrasque en un mundo de relaciones; los encontronazos entre una cultura auténtica y una inauténtica son sustituidos por la búsqueda de una explicación que nos autorice a describir la manera en que los diversos sectores de la sociedad interpretan los códigos puestos en escena en los espacios virtuales de los medios de comunicación. Ya no es factible solamente criticar a los medios o a una cultura capitalista inauténtica, como lo hizo Adorno y los directivos de la etapa heroica de la que nos habla Castro-Gómez, sino también es necesario explicar y describir las mediaciones que enlazan los diversos discursos creados por los heterogéneos sectores culturales que constituyen a la sociedad de consumo.

Si bien, Barbero destaca el aspecto político de su crítica mediante lo que él llama *resistencia popular*, su localización en un área liminal que fluctúa entre los opuestos ilusorios del análisis tipológico, ya muy maltratado por la crítica, provoca que aquello que podríamos considerar como su proyecto político pueda ser visto como una mera satisfacción simbólica en donde se recrea la cultura cotidiana y barrial, pero se posterga el cambio social. Esto me sugiere que la solución provisional que ve Castro-Gómez en el trabajo de Barbero no esquiva los efectos paradójales planteados por la episteme moderna, por muy intersticiales que sea los espacios empíricos desde donde se pretende pensar; si jugamos con los símbolos de la *tempestad*, Calibán sólo lograría evidenciar lo paradójico del lenguaje de Próspero, pero no podría enunciar un discurso que se substrayera al dinamismo motil de la razón moderna. Es decir, lo paradójico no nos serviría para configurar un tipo de resistencia política, más bien nos haría caer en una especie de quietismo, en una suerte de apatía escéptica.

En esta misma línea, la crítica de Canclini⁸⁶ parte de un tratamiento no tradicional del concepto de cultura. Los estudios que ha realizado el antropólogo argentino sobre el arte, las migraciones y la cultura de las tribus urbanas en espacios fronterizos lo llevan a reconstruir lo que hasta hoy se ha entendido por

⁸⁶ Me baso en su libro *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1990.

cultura. Esto, porque la situación ha cambiado, la ciudad ha mezclado los diferentes ámbitos que constituyen la cultura: lo culto, lo popular y lo masivo. Como consecuencia surge la hibridación o los híbridos entre lo tradicional y lo moderno. Como en el libro de Barbero, las concepciones anteriores que oponían a una cultura auténtica otra inauténtica trataban de llegar a definiciones esencialistas que hoy no es posible sostener por la complejidad en que se incorpora lo tradicional en lo moderno. Lejos de borrar lo tradicional, la industrialización de los bienes simbólicos o industria cultural lo integra a nuevos espacios. Esta situación (¿postmoderna?) repercute en las políticas culturales que pretenden salvaguardar una autenticidad inexistente y nos ayuda, según Canclini, para la conformación de una metodología que toma en cuenta los diversos ámbitos de los que emerge la cultura no remitiendo a ésta a una esencia apriori fuera de la historia.

Dos cuestiones faltarían de enunciar para entender mejor tanto la interpretación que Canclini hace de la cultura como la metodología a la que se aboca. Me refiero a lo insuficiente que resulta, dice Canclini, considerar el proyecto de la modernidad como homogéneo, tal como lo pensó Max Weber⁸⁷. Para Canclini habría que considerar al desarrollo moderno o a la modernidad como la confluencia de diversas modernidades y múltiples lógicas de cambio. Por otro lado, el antievolucionismo posmoderno que Canclini utilizará, para crear una metodología que trate los problemas suscitados por los vínculos equívocos que el análisis tipológico armó con las tradiciones que excluyó para imponer su discurso, le provocó un interés enfático en los híbridos tan característicos de las

⁸⁷ Para Castro-Gómez también habría que partir de una reinterpretación de Weber que vaya más allá de la interpretación de la Escuela de Franckfurt y de Habermas que tanta influencia tuvo en la sociología latinoamericana, como muestran los trabajos de Morandé y Parker. Una reinterpretación en donde no se reduzca la *Modernidad* a un solo despliegue totalizante en forma de racionalidad, sino que se vea a la Modernidad como el resultado de un conjunto de *racionalizaciones* que se desplazan en planos diferentes y que no se reducen unilateralmente al plano de la razón instrumental. De tal suerte que la *modernización* en América Latina no pueda verse como una mera racionalización que no responde a su *ethos cultural*, sino como una serie de *hibridaciones* en donde lo moderno y tradicional no pueden diferenciarse. Desde esta perspectiva, la Modernidad en América Latina ha creado nuevas racionalidades que no pueden ser abordadas por un discurso de la *alteridad* que es unilateral respecto al *proceso de modernización*. Los trabajos de Barbero y Canclini son un ejemplo de una nueva forma de interpretar a Weber y por ello un punto de partida necesario para la conformación de una razón postilustrada. Ibid; 1996^a. Pp, 53-57.

urbes latinoamericanas. La obsesión en no caer en las tan criticadas totalizaciones teóricas y su propuesta de reorganizar el poder a partir de la vía cultural son planteadas como consecuencia de las transformaciones postmodernas del mercado simbólico y de la cultura cotidiana, a las que la derecha en opinión de Canclini se ha adaptado mejor, por ello su éxito. Según la estrategia política de Canclini las relaciones sociopolíticas tienen que pasar por un cambio inminente, si no se quiere caer en la atrofia del ejercicio del poder, que desplace la manera de hacer política desde una concepción vertical y bipolar a una descentrada y multideterminada. “Los paradigmas clásicos con que se explicó la dominación son incapaces de dar cuenta de la diseminación de los centros, la multipolaridad de las iniciativas sociales, la pluralidad de referencias –tomadas de diversos territorios- con que arman sus obras los artistas, los artesanos y los medios masivos”⁸⁸ -nos dice Canclini. Se trata de buscar categorías que nos permitan explicar la relativización y la hibridación entre subalternos y hegemónicos y que vayan más allá de antiguos maniqueísmos. Se trata de construir un discurso de resistencia entretejido y entrelazado con el discurso hegemónico, lo que hace imposible ver una demarcación de espacios y límites. Desde un pensamiento fronterizo y migratorio (nómada, transdisciplinario) se pretende abordar las nuevas estructuras de poder concibiendo a éste en sus relaciones y mediaciones entre lo subalterno y lo hegemónico que actúan juntos. Así, es la oblicuidad y la indefinición de los espacios del poder lo que constituye un entretejido en donde la resistencia se patentiza mediante la actuación simbólica, cuya finalidad sería la de simular las acciones sociales al no poder resolver los conflictos, aunque a veces si se logran resultados concretos después de un larga espera. Por tanto, volvemos a una especie de autosatisfacción simbólica, o bien a una resolución imaginaria del conflicto en donde la lucha entre las resignificaciones de los símbolos de lucha pueden ser subsumidas por lo mediático y la banalización de los significados.

⁸⁸ Ibid; pág. 324

Ciertamente no estamos de acuerdo con la idea de calificar la tibia y sugerente propuesta política de Barbero y de Canclini como un indicio sospechoso y adaptadizo a la ideología del mercado, que oculta la verdadera situación económica y social de nuestros países, pero si creo conveniente recalcar que esta mala interpretación a la que es vulnerable tanto el trabajo de Barbero como el de Canclini no se debe a un olvido de otras tradiciones sociológicas⁸⁹ o a un descuido al momento de incorporar ciertos supuestos de la filosofía postmoderna⁹⁰, sino, como veremos después, es la consecuencia de un antitrascendentalismo que intenta aterrizar en un inmanentismo que, al fin de cuentas, en su objetivo de fundamentarse en lo paradójal funciona desde una misma gramática o formalización discursiva, cuando quiere, a partir del intersticio, resignificar el activismo político. A pesar de que se niega la abstracción “cultura auténtica” se parte del supuesto de que hay un lugar incontaminado por el esencialismo y por la razón totalizante: el *intersticio*, lo *híbrido*, el *espacio entremedio*. Es precisamente este lugar liminal o lábil lo que le interesa destacar a Castro-Gómez como un ejemplo, desde las ciencias sociales, de la existencia de algo que siempre se escapa a las pretensiones totalizantes y salvíficas de los discursos liberacionistas que se inscriben dentro del esencialismo y de lo que en otro momento llama *dualismo-empírico trascendental*. Sin embargo, el filósofo colombiano es lo suficientemente crítico de la despolitización y culturalización en la que incurren los estudios culturales, y por ello, decide incorporar el concepto de ideología de Althusser para así llevar a buen termino los resultados tan prometedores de algunos sociólogos latinoamericanos (Brunner, Barbero, Canclini). En este sentido coincide con aquellos que hablan de las inconsistencias de los E.C y de la necesidad de corregir algunos puntos que no están planteados de la mejor manera. Para Castro-Gómez habría que desmarcarnos de esa *etapa ligth*, de esa despolitización, pero sin caer en una vuelta a la teoría tradicional, esto es, sin

⁸⁹ Como lo expresa Eduardo Grunner en su libro El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible de lo trágico). Buenos Aires: Paidós, 2002.

⁹⁰ Follari, Roberto A. “Estudios sobre la posmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?”. Revista RELEA. Universidad Central de Caracas. 10 (2000): 79-101.

insertar a los estudios culturales en teorías generales, respetando su carácter fragmentario y su reivindicación del intersticio. ¿Es posible, a partir de estos parámetros elaborar una nueva estrategia política? ¿O más bien son nuevos intentos de apropiación de las luchas sociales, de un ámbito inabarcable, por parte de una razón moderna que ahora se enviste con los fragmentos de lo postmoderno?

Como veremos enseguida hay otros ejemplos de intentos que pretenden reorientar o definitivamente refutar a los estudios culturales señalando sus inconsistencias teóricas. La construcción que hace Eduardo Grunner de lo que podríamos llamar una genealogía de los *Cultural Studies* en su introducción al libro escrito por Fredric Jamenson y Slavoj Zizek titulado Estudios Culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo⁹¹ presenta una problematización formulada desde el llamado marxismo complejo. Para Grunner el nacimiento de los Cultural Studies, fechado en 1956, está contextualizado dentro del marco de dos acontecimientos históricos: el desencanto posterior al XX Congreso del partido comunista soviético y la invasión rusa a Hungría. De tal modo que hay un distanciamiento respecto al marxismo dogmático, como puntualiza Castro-Gómez, y sobre todo respecto a un concepto marxista de cultura que se reducía a una manifestación superestructural. Grunner señala que esta ambigüedad hacia el marxismo va a desembocar con Stuart Hall en una apertura, en muchos casos acrítica, hacia el postestructuralismo francés (Derrida y Foucault) y hacia el postmarxismo deconstructivo (Laclau). En opinión de Grunner hay dos consecuencias en este giro hacia los “post”: un academicismo y despolitización, además de un profundo descuido de otras tradiciones marxistas occidentales por ejemplo el marxismo de Lukacs y la teoría de Frankfurt, Sartre y Althusser. Desde este punto de vista, se contraponen a los *Cultural Studies* un marxismo renovado y complejo que viene de pensadores como, Lukács Gramsci, Korsch, Bajtín, Benjamin, Adorno, Marcuse, Sartre y Althusser, y que retoma algunos elementos de Lacan y el postestructuralismo. Entre los intelectuales que más se destacan en este marxismo complejo y con quienes simpatiza Grunner están

⁹¹ Buenos Aires: Paidós, 1998.

Fredric Jameson, Terry Eagleton, Slavoj Žižek y un marxista “postcolonial” Aijaz Ahmad.

Vale la pena reescribir aquí textualmente como Gruner define la empresa que Jameson y Žižek asumen en su libro:

Una crítica de las inconsistencias y, sobre todo, de las faltas de los Estudios Culturales tal como se practican hoy nos parece, por lo tanto, una tarea intelectual –es decir, política- de primera importancia” y más adelante agrega que los textos de Jameson y Žižek pueden ser vistos “como una manera de empezar a recuperar la “tragicidad” perdida de nuestra cultura [...] en una época farsesca que, justamente, ha olvidado todo sentido de la tragedia, para embarcarse a menudo en el culto frívolo de ciertas modas [...]”⁹²

Posteriormente Gruner hace un listado de estas inconsistencias:

- a). La *fetichización de los particularismos* y de los juegos del lenguaje que abandonan negligentemente la necesaria relación de todo particularismo con la totalidad y con un cierto esencialismo estratégico. Para Gruner esta inconsistencia se relaciona con el llamado *pensamiento débil* y no permite la conexión de lo particular y etnográfico con la *lógica del capitalismo tardío* (Globalización).
- b). *Renuncia a toda articulación histórica-social y política-económica de los procesos culturales.*
- c). El llamado *textulismo* que reduce la trama social al carácter discursivo es refutado por el marxismo complejo a través de Gramsci y Bajtín.
- d). Gruner también nos habla de los peligros de la concepción foucaultiana de la microfísica del poder, ya que puede terminar en una conversión del sujeto y del poder en objetos metafísicos, a pesar de sus grandes aportes al estudio de las relaciones de poder.
- e). Otra inconsistencia es la *eliminación del conflicto entre realidad y representación*: como todo es discurso y escritura la realidad es un simulacro y ficción. Esto termina con la negación de todo conflicto epistemológico entre sujeto y objeto y sus consecuencias es la hegemonía del simulacro.

⁹² Ibid; pág. 22

f). Además hay una eliminación del inconsciente como verdad impensable y sustituido por la ficcionalidad de lo Real.

Si para Eduardo Grunner los *Cultural Studies* han caído en la despolitización para Fredric Jameson habría que vincularlos con una nueva estrategia de política académica neoconservadora. Según el sociólogo estadounidense los *Cultural Studies* son un síntoma más que una teoría, un bloque histórico que se enmarca dentro de las políticas culturales desarrolladas por la derecha en su deseo de reconquistar las instituciones académicas y definir lo *politically correct* para conseguir alianzas sociales con los grupos minoritarios. En este sentido, Jameson resalta dos aspectos de los *Cultural Studies*: su interdisciplinariedad surgida gracias a la insatisfacción producida por las otras disciplinas humanistas y su preocupación en la vinculación del intelectual con los nuevos movimientos sociales.

A pesar de que Castro-Gómez está de acuerdo en que los estudios culturales carecen de un armazón teórico sostenible, las alusiones de Grunner y Jameson le parecen, si nos atenemos a la refutación⁹³ que hizo al libro de Carlos Reynoso⁹⁴, articulaciones enmarcadas dentro de la teoría tradicional cuyo objetivo, más que volver a lo trágico, nos remiten a lo nostálgico. La posición de Castro-Gómez respecto a los estudios culturales será mucho más sutil.

2. Las teorías postcoloniales vistas desde América Latina: de la hermenéutica pluritópica de Walter Mignolo al postlatinoamericanismo de Castro-Gómez.

Donde Castro-Gómez definirá de mejor manera, el tipo de relación que guarda su crítica postlatinoamericanista con los estudios culturales será en su distanciamiento respecto a las posiciones de tres teóricos postcoloniales (Beverley, Mignolo y Moreiras) que pertenecieron al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES). Uno de los primeros problemas que tuve que enfrentar para internarme en las diversas posiciones que conformaron al GLES

⁹³ Castro-Gómez, Santiago. "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios". *Revista Iberoamericana*. Núm. 203. Abril-Junio. 2003: 343-353.

⁹⁴ Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Barcelona: Gedisa, 2000.

fue la identificación de sus integrantes y el tipo de relaciones que sostenían. En una primera revisión, las fuentes a las que acudí eran imprecisas⁹⁵, pero al consultar una breve historia del grupo trazada por Ileana Rodríguez en su introducción al libro The Latin American Subaltern Studies Reader⁹⁶, miembro fundadora del GLES, noté que algunos de los pretendidos integrantes del grupo mencionados por Mallon y Castro-Gómez no fueron sino invitados de la primera reunión⁹⁷ del GLES, entre los cuales figuraban, según Ileana Rodríguez, los antropólogos Carol Smith y Roger Lancaster; los historiadores Patricia Seed y Charles Bergquist como también Norma Alarcón, Lauro Flores y Clara Lomas del área de Estudios Latinoamericanos. A Julio Ramos lo menciona Rodríguez sin indicar su origen disciplinario. José Mazzoty y Robert Cohn son nombrados como invitados y como estudiantes en proceso de ser doctores en literatura por la Universidad de Princeton. Después de mencionar que fue “la falta de recursos la que nos impidió invitar a intelectuales de América Latina”⁹⁸, en cierto sentido Ileana Rodríguez nos aclara la membresía del grupo: tanto Mazzoty, Lancaster, Robert Cohn, Ramos, Smith como Lomas, Alarcón y Szurmuk, mencionados por Mallon como integrantes del grupo deben ser situados, para Rodríguez, sólo como invitados. Lo que explica las palabras de Rodríguez en Convergencia de tiempos (2001) refiriéndose al equívoco de Mallon: “nunca asistieron a nuestras reuniones y por tanto no formaron parte del grupo”⁹⁹. Este “nunca asistieron”

⁹⁵ Por ejemplo, Santiago Castro-Gómez señala a Norma Alarcón y a Julio Ramos como integrantes del Grupo. Florencia Mallon menciona a José Mazzoty, Robert Cohn, también a Julio Ramos y a Norma Alarcón, a Carol Smith, Clara Lomas y Mónica Szurmuk. Esto se puede constatar en: Crítica de la razón latinoamericana. Pág. 147, ya citada. Del mismo autor consúltese su ensayo “Geografías postcoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’: La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización”. En Enfoques sobre posmodernidad en América Latina. Follari, Roberto y Rigoberto Lanz (comp.). Caracas: Editorial Sentido, 1998. Pp. 155-182. El equívoco de Mallon puede verse en su artículo “The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American History”. The American Historical Review. Vol. 99 Núm. 5, 1995. Este artículo puede consultarse en español en el libro que Ileana Rodríguez editó titulado Convergencia de tiempos. Amsterdam-Atlanta, G.A: Ediciones Rodopi, 2001.

⁹⁶ “Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and theories: From Representation to Recognition”. Duke University Press, 2001. Pp. 1-32.

⁹⁷ Las reuniones en total fueron seis en forma de conferencias organizadas por el GLES durante siete años a partir de 1992. En orden cronológico, las conferencias se organizaron en las siguientes Universidades: George Mason, Ohio State, Puerto Rico, Rice, William & Mary y Duke.

⁹⁸ *Ibid*; Pág, 1. Todas las traducciones son mías.

⁹⁹ *Ibid*; Pág, 6.

debe entenderse como un “nunca volvieron a las demás reuniones posteriores a las de Georgia”, de lo contrario Rodríguez incurriría en una contradicción puesto que nos dice que la lista de Mallon incluye a personas que no son del grupo, pero al mismo tiempo menciona a esas mismas personas como invitados de la primera reunión entre los cuales estaba Patricia Seed, quien sí perteneció al grupo y siguió asistiendo a las demás reuniones. De los invitados unos se convirtieron en miembros y otros no. Por lo tanto, debe entenderse que de la lista de Mallon, Mazzoty, Lancaster, Cohn, Ramos, Smith, Lomas, Alarcón y Szurmuk permanecieron en calidad de invitados y no fueron nunca miembros del GLES como cree Mallon.

Dada la aclaración anterior, es preciso situar la ubicación de los diferentes miembros del grupo. En la parte del grupo de mayor densidad podemos ubicar a cinco integrantes conocidos como los miembros fundadores del GLES: John Beverley, Ileana Rodríguez, Javier Sanjinés, José Rabasa y Robert Carr. Todos ellos estuvieron ligados a la izquierda de los sesenta que pretendía se reconociera al marxismo dentro de la academia norteamericana vinculándolo con la literatura. Tanto Beverley como Rodríguez estudiaron en la Universidad de California en San Diego y tuvieron como maestros a Fredric Jameson, Herbert Marcuse, Joseph Sommers y a Carlos Blanco Aguinaga. Beverley incluso fue coordinador del grupo *Marxist Literary Group* (MLG) cuya figura era Jameson y que tenía por miembros a la misma Ileana Rodríguez y a Gayatri Spivak. Por otro lado, cuando Ileana logra una posición en la Universidad de Minnesota, ahí se vincula al *Institute of Ideologies and Literature* (II&L) fundado por Hernán Vidal y Antonio Zahares. En la misma Universidad Javier Sanjinés se graduó durante el apogeo del II&L. José Rabasa viene del *Programa de History of Consciousness* de la Universidad de California en Santa Cruz que también, según Ileana Rodríguez, continuó y se ubicó dentro de los intentos de transdisciplinariedad y estudios multiculturales. De 1991 a 1992 tanto Sanjinés como Rabasa y Rodríguez coinciden en la Universidad de Maryland en donde Rabasa imparte clases a Robert Carr. Al referirse a este pasado compartido por una experiencia académica muy semejante Rodríguez presenta al MLG y al II&L

como “estructuras hermanas que formaron a tres de los fundadores del GLES”¹⁰⁰ y que además hicieron que los fundadores del GLES tuvieran un aprecio hacia el Grupo Surasiático de Estudios Subalernos:

Nuestras batallas pasadas con la academia pueden explicar porque estuvimos atraídos por el trabajo del Grupo Surasiático y establecimos con ellos de manera directa un tipo de reconocimiento y afinidad espiritual. Fue lo que Ranajit Guha llama “una convergencia de tiempos” lo que nos permite establecer un vínculo con ellos. Nuestro pasado también ha sido uno de los saberes participativos situados en la praxis de la teoría. Comenzamos a oponernos radicalmente a las categorías de nuestras propias prácticas académicas y expresamos nuestro descontento hacia el penetrante rol del estatismo tanto liberal como izquierdista”¹⁰¹

Tenemos entonces un conjunto de intelectuales académicos que ya habían estado relacionados con proyectos de investigación afines y que trabajaron juntos en determinados momentos de sus vidas en las mismas universidades. Por lo cual es de esperarse que haya sido este grupo de cinco intelectuales los miembros fundadores. Una importancia decisiva tendrán las conferencias organizadas a lo largo de la década de los noventa, ya que ellas serán puntos de reunión y de adhesión de nuevos miembros. Será en la segunda conferencia que se llevó a cabo en Ohio State cuando se unirán al GLES Walter Mignolo, María Milagros López y Michael Clark; en la tercera reunión, la de Puerto Rico, se integrarán Alberto Moreiras, Gareth Williams, John Kraniauskas, Josefina Saldaña, Abdul Mustafa, Sara Castro-Klaren y Fernando Coronil. Estos dos grupos de intelectuales le infundirán al GLES nuevos temas y preocupaciones dentro del proyecto original, aunque poco a poco se irá notando una cierta ambivalencia que se concretizará en un proceso de polarización, sobre todo en el caso de Mignolo. John Beverley en un artículo¹⁰²

¹⁰⁰ En *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Pág. 2. Puede también consultarse Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé, 2001 quien nos advierte de la deuda del GLES con respecto al Marxismo y a la Crítica Literaria estadounidense que se vincularon por razones administrativas y académicas. Pág. 447.

¹⁰¹ Ibid. Rodríguez, 2001; Pág. 2.

¹⁰² “La persistencia del subalterno”. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIX. Núm. 203. Abril-Junio, 2003. Pp. 335-342.

posterior a la desintegración del GLES nos habla de lo que él llama la integración diferencial de Mignolo en Ohio:

A diferencia de George Yúdice decidió (Mignolo) afiliarse al Grupo, pero con una estipulación clara, que ha insistido en repetir después, que aunque su proyecto coincidía con y hasta cierto punto dependía del proyecto del Grupo, ese proyecto no era el suyo. Se trataba para él más bien de proyectos que se tocaban, a veces, y otras veces se separaban.¹⁰³

Sin embargo, puedo afirmar que Mignolo cumplió un papel muy importante en la difusión de las ideas del grupo y en la organización de la conferencia de Duke¹⁰⁴ así como en la labor editorial de las revistas Dispositio/n¹⁰⁵ y Nepantla¹⁰⁶. Por otro lado, el libro¹⁰⁷ de Ileana Rodríguez se publica gracias al programa Latin America Otherwise: Languages, Empires and Nations del cual Mignolo es uno de sus dirigentes. El hecho de que hubiera diferencias entre los miembros fundadores y aquellos miembros que se unieron en la reunión de Ohio (entre los que estaba Mignolo) no significó que tales diferencias mermaran las conexiones del GLES con los que asumían una postura más postcolonialista. Por ejemplo, el mismo Beverley señala que a pesar de las distintas perspectivas él y Sara Castro-Klaren compartían un proyecto editorial¹⁰⁸. Había también diferencias con Alberto Moreiras y Gareth Williams que tenían que ver con sus posiciones desconstruccionistas. Con Fernando Coronil se discutió sobre el concepto de *transculturación*, que según

¹⁰³ Ibid; Pág, 337.

¹⁰⁴ En el boletín aparece entre otras cosas la siguiente información: "Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges". A Conference at Duke University, October 15-18, 1998. Sponsored (entre muchos otros patrocinadores) by: The Latin American Subaltern Studies Group. Organized by: Walter Mignolo and Alberto Moreiras, Department of Romance Studies and the Program in Literature, Duke University.

¹⁰⁵ De esta revista Mignolo es fundador y en el volumen XIX. Núm. 46, 1994, editado por José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr se muestran los temas discutidos en las conferencias del grupo celebradas en George Mason y Ohio State. Tres miembros del GLES son editores generales de esta revista: Fernando Coronil y José Rabasa de la Universidad de Michigan y Walter Mignolo de la Universidad de Duke.

¹⁰⁶ En el número inaugural de esta revista de la Duke University titulado "Nepantla: views from the South" pueden revisarse de manera parcial los temas abordados en la última conferencia del grupo celebrada en 1998.

¹⁰⁷ The Latin American Subaltern Studies Reader (2001).

¹⁰⁸ Ibid; pág, 337.

Beverley, en general el grupo lo rechazaba¹⁰⁹. En suma, podemos hablar de dos tipos de miembros del grupo: los que forman parte de los miembros fundadores y aquellos que se unieron al grupo en las sesiones de Ohio y Puerto Rico. Hago la distinción entre estos dos tipos de integrantes sólo porque a la larga tendrá un peso importante y porque como ya se ha indicado la relación de los miembros fundadores venía de muchos años atrás y tenía directrices muy particulares. En lo que podríamos llamar la periferia del GLES se sitúan los que fueron amigos o como los llama Beverley “Fellows Travelers”.¹¹⁰ Entre ellos están Tom Moylan (quien ayudó a realizar la primera reunión en George Mason¹¹¹), Marc Zimmerman (aparece en las compilaciones y revistas organizadas por el grupo), Kenneth Andrien (ayudó a organizar la reunión de Ohio¹¹²), Julio Ramos, Juan Zevallos, James Sanders, George Yúdice (participó activamente como crítico en la reunión de Ohio¹¹³), Alba María Paz Soldán, Ricardo Kalimán, José Mazzotti, Richard Cohn, Doris Sommer, Roger Lancaster, Ricardo Salvatore, Beatriz González, Rosalba Sánchez, José David Sáldivar, Agustín Lao, Ramón Grossfogel y John Beaseley-Murray. Algunos de estos intelectuales que menciona Beverley fueron invitados a la primera reunión del grupo, otros aparecen en los índices de revistas y compilaciones, o bien citan en sus artículos a los miembros del GLES¹¹⁴.

En un principio el eje en torno al cual se articuló el Grupo fue en buena medida la experiencia compartida de los miembros fundadores, que se traducía en una crítica a la producción de conocimiento que sobre América Latina tejía la academia norteamericana y al modo de representación que implicaba este conocimiento al objetualizar al llamado subalterno. Las posteriores adhesiones al grupo hicieron que este proyecto crítico se enfrentará a otras propuestas que

¹⁰⁹ Esto me lo dijo Beverley en respuesta a un e-mail que le envié pidiéndole información sobre el GLES.

¹¹⁰ Ver la introducción de su libro *Subalternity and representation*. Duke University Press, 1999. Pág. X.

¹¹¹ Véase en el libro de Rodríguez del 2001. Pp, 1-32.

¹¹² Ibid; 1999. Pág. X.

¹¹³ En el artículo de Beverley, 2003. Pág. 336.

¹¹⁴ Zevallos, por ejemplo, hace un resumen de la polémica entre Patricia Seed, Mallon, Rolena y Vidal. Véase su artículo “El discurso colonial y poscolonial”. *Identidades*. Lima, 6 de enero de 2003.

llegaban desde diferentes recepciones de las ideas del Grupo Surasiático, así como de los Estudios Culturales Latinoamericanos. En este sentido, aunque en un inicio el GLES se consideró parte del proyecto de los Estudios Culturales Latinoamericanos (ECL) y de los Estudios Postcoloniales Surasiáticos al poco tiempo surgieron distanciamientos y polarizaciones que provocaron un juego de posiciones competitivas. En este sentido, un posible eje constitutivo del GLES tiene que ver con su particular posición frente a los ECL y a los Estudios Postcoloniales dentro de las oportunidades políticas de la academia norteamericana¹¹⁵. Al hacer alusión a este aspecto, John Beverley nos dice:

Si uno juzga por los congresos, los debates, los libros y las antologías, quién está consiguiendo más becas de las fundaciones, parece evidente que el proyecto de los estudios postcoloniales está en plena ascendencia. Ahora bien, como se sabe, el campo postcolonial nace en una estrecha vinculación con los estudios subalternos: no es fácil decir donde comienza uno y donde termina el otro.¹¹⁶

La reunión de Ohio tiene una importancia primordial, como la tuvo en el incremento de la membresía del grupo, puesto que allí se definieron posturas con respecto a los Estudios Postcoloniales (EP) y a los ECL si se tiene en cuenta la participación de Mignolo y Yúdice. En relación a los Estudios Postcoloniales vía Mignolo, Beverley encuentra en la cuestión de la voluntad política una posible diferencia central. Para nuestro autor ni en los EP ni en los ECL hay una combatividad política explícita. La ambigüedad política y el inevitable arribo a una lucha de paradigmas disciplinarios, hacen de estos estudios proyectos que pueden llegar a coincidir con el del GLES, pero que en definitiva, como se vió, a la larga terminan por separarse. Otro aspecto a considerar es el referente a la figura del intelectual que para Beverley tanto los EP como los ECL siguen concibiendo como el intermediario entre los subalternos y las instituciones políticas. La crítica radical a la figura del intelectual fue lo que confeccionó a sugerencia de Beverley al grupo, pero

¹¹⁵ El Diccionario de Filosofía Latinoamericana que puede ser consultado en <http://www.Ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/> señala al GLES como una “alternativa teórico-política al predominio de los ‘Cultural Studies’ en América Latina, y frente a la línea socialdemócrata defendida por Néstor García Canclini, George Yúdice y Beatriz Sarlo”.

¹¹⁶ Ibid, 2003. Pág, 337.

también lo que no permitió su acceso a la instrumentalidad administrativa necesaria para llegar a institucionalizarse formalmente y convertirse en un “Rockefeller Humanities Center”. Beverley no niega que se intentó alcanzar la institucionalización, incluso muestra como el Founding Statement¹¹⁷ del grupo “tuvo su origen en una propuesta de beca [...] confeccionada entre tres o cuatro de nosotros en un fin de semana de 1992”¹¹⁸. Pero al mencionar el rechazo de la Rockefeller aunado a las diferencias notables del proyecto del GLES con respecto a los otros proyectos más rentables, Beverley nos invita a valorizar el compromiso y la radicalidad de la crítica del grupo y a su vez su no absorción por el sistema académico. La no-susceptibilidad del grupo a ser subsumido por el sistema, a decir de Beverley, se debió a su dependencia a una ética y política de la sospecha sistémica que la mayoría de sus miembros sostenían frente a “la relación entre el trabajo intelectual académico y las condiciones de desigualdad que todavía imperan en nuestras sociedades”¹¹⁹. Esta sospecha presente en el GLES, en opinión de Beverley, desde una perspectiva pragmática y administrativa condujo al grupo a su disolución, pero también a revitalizar y a construir un espacio que tendría como posibilidad una “crítica de la razón académica”. Pero ¿Quiénes son estos miembros que ejercieron la sospecha? Al parecer Beverley se está refiriendo a los miembros fundadores, al nivel más denso del grupo, puesto que los demás miembros descritos como postcolonialistas de los cuales figura Mignolo no compartían estas ideas.

Walter Mignolo en un artículo publicado en Casa de las Américas¹²⁰ afirma que la única contribución de Beverley en su libro The postmodernism Debate in Latin America¹²¹ se limitaría en “poner a dialogar a académicos e intelectuales de la América Latina y de la América Anglosajona”¹²². La propuesta de Mignolo se dirige más bien a una recuperación de las herencias coloniales

¹¹⁷ Traducido al español por Santiago Castro-Gómez en el libro ya citado de 1998.

¹¹⁸ Ibid, 2003; Pág, 339.

¹¹⁹ Ibid;Pág, 340.

¹²⁰ “Los estudios subalternos ¿Son posmodernos o poscoloniales?: la política de las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales”. Núm. 204. 1996.

¹²¹ John Beverley, José Oviedo y Michael Arona (eds). The postmodernism debate in Latin America. Durham: Duke University Press, 1995.

¹²² Ibid. 1996; Pág, 40.

para la construcción de un *locus de enunciación* que posibilite el acercamiento entre los estudios latinoamericanos estadounidenses y los de América Latina.

Creo que la dificultad en encontrar un eje articulador de las ideas del grupo nos obliga a buscar más que al interior del grupo afuera de él aquello que hizo posible, a pesar de las diferencias, cierta convergencia. Desde mi punto de vista lo que fue decisivo fue la recepción de las ideas del Grupo Surasiático que se prestaban a ser moldeadas en diversos sentidos; y esto volverá a ser determinante en el caso de Castro-Gómez.

En el volumen de la revista Dispositio/n editado por Rabasa, Sanjinés y Robert Carr se muestran los temas discutidos en las conferencias de George Mason y Ohio State “nuestras ponencias –nos dicen- reflejan las afinidades y las discusiones internas al grupo y las refutaciones de los seminarios y paneles donde hemos discutido nuestro proyecto”¹²³. También incluiría este volumen dos ponencias del congreso de LASA 94, en donde el grupo se presentó públicamente y además se hace alusión a los seminarios de Rabasa en la Universidad de Maryland durante el semestre de primavera en 1994, a los de Ileana Rodríguez en la Universidad de Ohio (semestre de otoño, 1994) y a los de John Beverley en la Universidad de Pittsburgh (Semestre de primavera, 1995). Los temas más destacados que se presentan en esta recopilación serán: 1) La figura de los intelectuales y las representaciones del subalterno en la literatura. Básicamente se niega la pretensión de la literatura de ser un medio que pueda trazar las líneas generales de la identidad latinoamericana; 2) La nación y la universidad. La tendencia general trata sobre los inicios de una crítica a la razón académica.

El libro¹²⁴ editado por Rodríguez contiene los temas y preocupaciones tocados en las reuniones de Puerto Rico y de William and Mary. De manera general en esas reuniones se abordó una crítica radical de las élites culturales, de la burguesía liberal, de los proyectos y epistemologías modernas y de sus representaciones del subalterno, mediante los enfoques teóricos del

¹²³ Op. Cit. Véanse las páginas, v-vi.

¹²⁴ Op. Cit. Duke University, 2001.

postmodernismo y del postcolonialismo. El propósito de las reuniones expresadas en el libro era: examinar las relaciones entre ciudadanía y gobernabilidad a través de un estudio crítico de las ideologías y culturas dominantes¹²⁵. El ensayo de Guha “Subaltern Studies: projects for our time and their convergencia”, está dedicado al GLES y fue presentado en la reunión de Rice en octubre de 1996.

Además de las ya mencionadas, Ileana Rodríguez menciona en el mismo libro la última reunión del GLES titulada “Cross Genealogies and Subaltern Knowledges”. Después de esta reunión nunca se volvió a reunir el grupo como un todo. Algunos miembros se reunieron subsecuentemente en Rice University, pero aunque se intentó buscar nuevas formas de organización no se pudo encontrarlas. Fue hasta dos años después en Noviembre de 2000 cuando Spivak organizó una conferencia en Columbia University que reunió al GLES, pero fue ahí donde se marcó el final el grupo.

Los temas y preocupaciones tratadas siempre estuvieron mediados por la intervención de los proyectos de Mignolo y Moreiras. Por otro lado por las críticas de Mallon, Mabel Moraña y Hernán Vidal. Más o menos éstas consistieron: 1) la puesta en tela de juicio de la recepción acrítica del GLES de las teorías postcoloniales surasiáticas para estudiar una realidad específica como América Latina (Hernán Vidal y el mismo Mignolo), 2) el término “teorías viajeras”, usado por el GLES supone una imposición de modelos desde Estados Unidos para su aplicación en América Latina, lo que implica “imperialismo”. En esta línea se inscribieron las críticas de Mabel Moraña y Hugo Achúgar. Según Ileana Rodríguez sus críticas son retóricas puesto que ellos también hacen teoría desde las universidades norteamericanas, 3) la caída del grupo en el textualismo postmoderno a lo que contestan Sanjinés, Rabasa y Carr diciendo que Mallon más que criticar el proyecto del grupo sólo reduce el proyecto a una de sus aristas “el criticismo literario y el análisis textual”. Y agregan que el grupo siempre fue transdisciplinario y buscó en el subalterno aquello que la escritura no logró abarcar; cuestión que será también abordada por Castro-Gómez sobre

¹²⁵ Ibid; Pág, 29.

todo en su tesis de maestría en donde retomara los estudios acerca de la cultura letrada de Certau y de Rama, sólo que en el caso del colombiano se aplicaran a una revisión de la historia del pensamiento latinoamericano y no al latinoamericanismo norteamericano.

El pensamiento postlatinoamericanista desde America Latina y su crítica al GLES

No cabe duda que las críticas dirigidas hacia el GLES sirvieron para definir posturas al interior del grupo y sobre todo para matizar de diversas formas el concepto de “subalterno”, así como fijar distancias respecto a los Estudios Culturales Latinoamericanos y los Estudios Postcoloniales¹²⁶. En este contexto ¿Cómo entra la crítica de Castro-Gómez dentro de las distintas posiciones del GLES? En su Crítica de la razón latinoamericana y en su tesis de maestría La filosofía de los calibanes el filósofo colombiano decide incorporar a su discurso algunas cuestiones que se tratan al interior del GLES y también en el Grupo Surasiático de Estudios Subalternos. Le interesa sobre todo el concepto de postcolonialidad sugerido por Spivack y la recepción del mismo en las interpretaciones que algunos miembros del GLES (Mignolo, Beverley y Moreiras) harán respecto del latinoamericanismo articulado tanto en E.U como en América Latina. Su interés se basa primordialmente en la posibilidad de superar un discurso liberacionista que no se habría substraído al discurso ilustrado de la modernidad europea y en el rescate de una oralidad que, según el análisis genealógico del colombiano, fue olvidada por la filosofía latinoamericana, clara expresión de la cultura letrada. Por otro lado, el proyecto asumido en el GLES y que postula una crítica a las representaciones teóricas del subalterno llevadas a cabo por la academia norteamericana desde los estudios de área inspiraron a Castro-Gómez para levantar su crítica, de forma

¹²⁶ Véase el artículo de John Beverley. “Writing in Reverse: on the project of the Latin American Subaltern Studies Group” incluido en el volumen de Dispositio/n ya citado. También hay una versión ampliada en español en las revista Historia y Grafía. Enero-Junio de 1999 disponible en el sistema de revistas digitales de la UNAM. En este artículo también se aborda la polémica Fernando Coronil- John Beverley sobre la utilidad del término “transculturación” de Fernando Ortiz.

más o menos similar a la de algunos miembros del GLES (Beverley y Moreiras), a los discursos latinoamericanistas que se construyeron bajo el título de “pensamiento latinoamericano” y que también articularon una imagen del Otro como alteridad absoluta. Las consecuencias de las construcciones elaboradas por los latinoamericanismos son resumidas en tres por el filósofo colombiano: 1). Exclusión de las diferencias o pequeñas historias, 2) asignación de un papel salvífico a la figura del letrado (intelectual) y 3) en el caso de la filosofía latinoamericana se creó una alteridad respecto a la modernidad europea. En este sentido, la crítica a la figura del intelectual y de la academia de Beverley, así como la revisión metateórica-epistemológica sugerida por Moreiras, le permitirán a Castro-Gómez articular su crítica post-ilustrada, post-moderna, post-colonial y post-latinoamericanista. Sin embargo, hay un distanciamiento, sobre todo con Mignolo (con el argentino tendrá diferencias mucho más profundas), en lo que toca a la interpretación que hacen del occidentalismo y de la globalización tanto Moreiras como Beverley. Interpretación que al parecer no corresponde con la de Bhabha y Spivack y que Castro-Gómez someterá a crítica en un ensayo posterior a sus dos libros.

Me parece indudable –nos dice el colombiano– que los estudios subalternos han descubierto aspectos importantes respecto a la forma en que las herencias coloniales de la modernidad continúan siendo reproducidas en las academias del Primer Mundo. Sin embargo, no quedo muy convencido del modo en que los teóricos postcoloniales relacionan el conocimiento social de los expertos (ciencias humanas y sociales) con la racionalidad de los sistemas abstractos en condiciones de globalización¹²⁷

Se trata entonces de formas distintas de interpretar un fenómeno histórico: la *Globalización*. En opinión de Castro-Gómez, el diagnóstico de los miembros del GLES se basa en una tipología equívoca de la globalización sugerida por Mandel y Jameson, que la considera sólo como un proceso de homogenización. En este sentido, el proyecto del GLES, bajo sus distintas posiciones, no se salva de caer en una construcción de un ámbito de

¹²⁷ “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón.” Ibid; 1998. Pp, 187-188.

exterioridad constituido por los subalternos que reproduce la dualidad empírico-trascendental. “Esto explica –nos dice- porque Walter Mignolo [...] quisiera descubrir en el pensamiento latinoamericano un ámbito de exterioridad con respecto a las representaciones coloniales modernas”¹²⁸. El supuesto que hay detrás de toda esta malinterpretación de la globalización es “creer que latinoamérica ha sido una simple víctima del occidentalismo, un elemento enteramente *pasivo* en el proceso de globalización”¹²⁹

El semiólogo argentino en un artículo publicado en 1995 y titulado “Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”¹³⁰ se propone, por un lado, mostrar de qué manera se articulan y funcionan las teorías postcoloniales en función de la relación: proceso de occidentalización y herencia colonial hispano-portuguesa y, por otro lado, repensar las herencias coloniales y las teorías postcoloniales junto a una reconfiguración geopolítica y geocultural de las Américas que permita la inserción de nuevos lugares de enunciación en el debate intelectual mundial. Por otra parte, Mignolo muestra la distinción entre teoría postcolonial y discurso postmoderno, además presenta a Zea, Dussel y Kusch como ejemplos de lo que sería una crítica postcolonial.

Básicamente las tesis que Mignolo quería sustentar eran dos: 1) El proceso de occidentalización trajo consigo la emergencia de diferentes espacios hermeneúticos y epistemológicos (lugares de enunciación) configurados desde la periferia ya que los legados coloniales de las zonas colonizadas eran distintos. 2) Existen discursos liberacionistas articulados en las colonias capaces de articular lugares de enunciación que transgreden el orden del discurso occidental y que son capaces de re-colocar las construcciones imaginarias del discurso europeo, sin caer en una reproducción de su imaginario mediante una hermeneútica del *espacio-entre-medio*.

Muy al principio Mignolo señala al menos dos maneras distintas de responder al proceso de occidentalización y que pueden ser ubicadas en la

¹²⁸ Ibid; pág. 188

¹²⁹ En la misma página citada.

¹³⁰ En Revista Iberoamericana. Núm. 170-171. Enero –Junio.1995. Pp. 27-40.

historia. Por un lado, el legado colonial inglés y francés, y por otro, el hispano-portugués que tiene una preocupación muy particular que consiste en plantearse hasta dónde Latinoamérica es parte de occidente. Mignolo no se enfoca mucho en demostrar su tesis ya que si los procesos de colonización fueron históricamente distintos es lógico pensar que sus herencias coloniales son diferentes y, por tanto, sus respuestas y resistencias al proceso de occidentalización también.

En buena medida Mignolo, para demostrar su segunda tesis, recurre a la obra de Kusch para mostrar como el concepto de *fagocitación* replantea conceptualizaciones, que se hicieron antes y paralelamente a la de él, que consisten en articular polaridades para así esquivar a la dialéctica hegeliana que siempre nos hacia desembocar en una síntesis superadora de las oposiciones, pero que subsumía las diferencias. El análisis del *ser* y del *estar* propuesto por Kusch permite a Mignolo suponer que es posible no caer en construcciones imaginarias y en alteridades absolutas. El *ser* como el *estar* se contienen mutuamente y no se excluyen. Este razonamiento tan simple y pensado desde los bordes fronterizos, según Mignolo, hace posible la expansión del lugar de enunciación.

Por primera vez la propuesta hermenéutica¹³¹ de Mignolo será sometida a un examen crítico por Castro-Gómez en el capítulo seis de su libro publicado en 1996 en donde se hará una distinción entre observaciones de primer, segundo y tercer grado. La pregunta decisiva que funge como el eje de la discusión tiene que ver con la posibilidad de considerar los discursos recuperados por Mignolo (los de Dussel, Kusch y Zea) como pertenecientes al orden discursivo de las teorías postcoloniales. A partir de Michel Foucault y de los sistemas autopoieticos de Maturana y Varela, Castro-Gómez intenta construir un modelo que le permita situar al pensamiento de Dussel, Zea y Kusch fuera de la razón postcolonial por considerarlo un ejemplo ilustrativo de lo que vendría a ser una observación de primer grado y segundo grado, pero no de tercer grado. Esto

¹³¹ Mejorada y ampliada en su libro The darker side of the renaissance. USA: University of Michigan Press, 1995.

explica su posición respecto a los discursos postlatinoamericanistas de Moreiras, Beverley y Mignolo que se caracteriza por tomar ciertos elementos teóricos de estos autores, pero sin dejar de considerar sus aportaciones todavía insuficientes por no asumir la crítica de Foucault hasta sus últimas consecuencias.

Según Castro-Gómez, cada *observación* forma parte de una *episteme* constituida por un *orden del saber* desde donde el sujeto empírico se autoproyecta en un sujeto trascendental para explicar su situación (*observación de primer grado*) mediante una universalidad ilusoria a efecto de “quedar incapacitado para observar la propia observación”¹³². Cuando el sujeto es capaz de observar las observaciones de los otros y se da cuenta de que no hay una sola observación verdadera ya estamos hablando de una *observación de segundo grado*. La *observación de tercer grado* se realizaría cuando el sujeto pueda analizar el cómo se observa así mismo y cómo es observado por otros.

Lo interesante aquí es cuando se traslada este modelo para interpretar las relaciones entre los discursos latinoamericanistas y el discurso moderno europeo, cuestión que en ningún momento justifica Castro-Gómez. Desde esta perspectiva, los discursos de Dussel, de Zea y de Kusch quedarían enmarcados dentro de *observaciones de primer grado* (en el sentido de que explicaron su situación particular latinoamericana desde una universalidad trascendental) y de *segundo grado* (puesto que fueron capaces de observar críticamente las observaciones elaboradas desde Europa), pero no pudieron articular una *observación de tercer grado* que les permitiera analizar cómo se realizaron las observaciones y desde que orden del saber. La conclusión a la que llega Castro-Gómez, al contrario de Mignolo¹³³, es: los discursos latinoamericanistas y

¹³² Ibid; 1996a. Pág. 155.

¹³³ El análisis nos permite ver una diferencia fundamental entre las posiciones de Castro-Gómez y Mignolo. Para el filósofo colombiano esa relocalización o expansión del lugar de enunciación o construcción de diferentes lugares de enunciación siguen estando dentro de los marcos de un discurso moderno anticolonialista (bajo la dialéctica hegeliana que tanto quiere evitar Mignolo) que también tuvo un papel de subalternización. Ibid; 1998.pag. 182-183. La crítica que elabora Castro-Gómez en su ensayo toca a Mignolo radicalmente, pues, considera que al igual que muchos de sus colegas de la Universidad de Duke, cae en un reductivismo en su interpretación del proceso de occidentalización que lo hace buscar “un ámbito de exterioridad con respecto a las representaciones coloniales modernas” Ibid; 1998. pág,188. Para Castro-Gómez, como lo ha

liberacionistas no pueden ser catalogados como postcoloniales porque no fueron capaces de revisar su *estatus epistemológico*, lo que los llevó a una reproducción del discurso moderno. En el caso de Dussel, el filósofo colombiano señala que al

pensar la cultura con la intención de descubrir en ella alguna “instancia fundamental”, cual es la pretensión de Dussel, implica seguir reproduciendo una observación de primer grado, en donde tanto la acción misma de observar como el objeto observado son proyectados como lo *otro de la historicidad*. Se crea de este modo la ilusión de observar desde fuera, es decir, de poder leer, a partir de una conciencia transparente y crítica, un texto que escapa misteriosamente a las heterologías de la historia¹³⁴

Sin embargo, más adelante afirma Castro-Gómez que “el gran mérito de Dussel radica en haber creado un lugar marginal de enunciación que le permite observar –de una manera mucho más clara que Kusch y Zea- aquello que permanece en la penumbra cuando se observa desde el “centro”: *la particularidad empírica* de la cultura europea.”¹³⁵

A pesar de esto, Castro-Gómez termina diciendo que Dussel no sale de los márgenes de una *contranarrativa moderna* y que es por ello necesaria

una observación de tercer grado, en la que no solamente se pone al descubierto la existencia de observaciones que habían sido marginalizadas y condenadas al silencio, sino también el orden epistemológico que hizo posible a estas observaciones observarse a sí mismas y reconocerse (a contra-luz) como alteridad¹³⁶.

En su ensayo posterior¹³⁷ Castro-Gómez reitera su posición diciendo que la crítica elaborada por los teóricos postcoloniales es (sustancialmente) diferente a las críticas anticolonialistas de los años sesenta y setenta, ya que estas últimas 1) reprodujeron las metodologías del discurso europeo moderno de las ciencias sociales y de la filosofía, 2) al buscar la emancipación las narrativas anticolonialistas reprodujeron al interior de su discurso una *gramática de la*

hecho notar en otros de sus escritos, Mignolo, a lo mucho, construye una contranarrativa que reproduce de forma invertida el discurso moderno-anticolonialista.

¹³⁴ Ibid; pág. 168.

¹³⁵ Ibid; 1996, pág. 169.

¹³⁶ Ibid; 1996, pág. 170.

¹³⁷ Ibid; 1998, pág. 169.

exclusión que en lugar de emancipar oprimía al interior de las naciones, reproduciendo así el discurso omnicomprensivo moderno que sometía todas las diferencias y los ámbitos de la vida a un proceso de homogenización, 3) a partir de un sistema de signos configurado a través de una institucionalidad del saber en las metrópolis del primer mundo, las narrativas anticolonialistas en su intento de emancipación produjeron una marginalidad y exterioridad que fue aprovechada por el discurso colonialista para definirse a sí mismo y para marcar fronteras.

Como hemos visto para Castro-Gómez lo postcolonial supone una superación del discurso moderno y contramoderno. En buena medida creo que su distanciamiento con el GLES se debe a que este grupo tiene un origen marxista que no le permitió alejarse de las teorías de la globalización unilaterales. En cambio Castro-Gómez parte de una resemantización de la ortodoxia marxista que se basa en la teoría de los sistema-mundo de Wallerstein y la Teoría de la Modernidad de la Filosofía de la Liberación dusseliana. Sin embargo, la apropiación que hace de los sistemas autopoieticos para criticar a las contranarrativas como observaciones de segundo y primer grado no lo salvan de caer en la búsqueda de un especie de *locus enuntiationis* tarskiano que pueda superar la paradoja y su duplicado empírico-trascendental. Frecuentemente Castro-Gómez crítica a los demás por su inclinación a constituir un ámbito de exterioridad, pero no se problematiza respecto al nuevo ámbito que el mismo crea en su intento de substraerse a la *gramática moderna*. En buena medida creo que Castro-Gómez explica muy bien una manera de funcionar de la razón moderna, pero cree ver en otra de sus maneras de funcionamiento una salida, que en realidad no es salida, porque lo devuelve a los requerimientos motiles de la Razón Ilustrada: legitimación de un actuar político.

Capítulo III. El postlatinoamericanismo y su concepción moderna de lo paradójal

En los dos capítulos anteriores intenté mostrar en que consiste la tipificación hecha por Castro-Gómez, valiéndose de Foucault, de los discursos liberacionistas que se inscribieron, básicamente, en la llamada filosofía de la liberación y que al decir del colombiano son una reproducción de la *gramática* y *episteme* modernas. Por otro lado, creo haber mostrado como articula en su discurso postlatinoamericanista lo que él considera aportes muy valiosos de los *Estudios Culturales* y las *Teorías Postcoloniales* a su tentativa de reconstruir, a partir de una crítica genealógica, la historia del pensamiento latinoamericano así como su revitalización teórica. En este sentido, he dejado sentado dos aspectos muy importantes que sin ellos sería imposible perfilarme hacia una crítica al postlatinoamericanismo de Castro-Gómez: su diagnóstico de la situación del pensamiento latinoamericanista y su propuesta de recategorización del mismo en aras de una mejor interpretación de la realidad latinoamericana.

En este último capítulo me gustaría centrarme, ya de lleno, en una crítica a la salida postlatinoamericanista sugerida por el filósofo colombiano. Algunas críticas se han levantado en contra de las formulaciones propuestas por Castro-Gómez, sin embargo, creo que todas ellas guardan un gran deseo de reivindicar un lugar que la filosofía latinoamericana se ha ganado a pulso y que, al parecer de sus más acérrimos defensores, o bien ha sido mancillado, contaminado, distorsionado¹³⁸ o reducido a un formulismo procedimental simiesco¹³⁹. Aunque pueda compartir algunas de estas críticas me deslindo de ellas por su compromiso con una actitud marcadamente apologética. Para filósofos como Dussel, Roig y Cerutti habría que defender una determinada manera de hacer

¹³⁸ Así se refiere Horacio Cerutti respecto a la interpretación que hace Castro-Gómez de la historia de las ideas latinoamericanas y de sus aportes. En Cerutti, Horacio y Mario Magallón. *Historia de las ideas. ¿Disciplina fenecida?*. México: Casa Juan Pablos Universidad de la Ciudad de México, 2003. Pág, 45.

¹³⁹ Este adjetivo es usado por Dussel cuando se refiere al reduccionismo en que cae Castro-Gómez en sus interpretaciones sobre la historia de la filosofía latinoamericana. Habría que agregar que a pesar de su adjetivación Dussel considera muy interesante el planteamiento de Castro-Gómez. En *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. Pág, 439.

filosofía latinoamericana e historia de las ideas latinoamericanas, o bien filosofía de la historia latinoamericana que consideran auténtica y verdadera.

1. Las críticas al postlatinoamericanismo

Quien ha respondido más ampliamente a la crítica de Castro-Gómez ha sido Arturo Andrés Roig. En buena medida los recursos apologeticos de Roig están basados en la diferenciación que hace entre *crítica* y *ultracrítica* y en una serie de figuras retóricas en las que el discurso postmoderno del filósofo colombiano habría caído, como las de la paradoja y la hipérbole, lo que no le permite reparar en la naturaleza inevitablemente paradójica del pensamiento crítico no sólo de la postmodernidad sino también de la modernidad. En su afirmación, “Los discursos omnicomprensivos [...] que se oponen a las pequeñas historias no son objetables en sí mismos sino en cuanto al uso ideológico que se haga de ellos”¹⁴⁰, el filósofo argentino supone que habría un uso adecuado y apropiado de la omnicomprensividad que los sectores críticos podrían aprovechar para sus fines y sobre todo para darle continuidad a la historiografía tradicional en la que se inscribe el propio Roig. Todo discurso omnicomprensivo puede ser inevitable para fines prácticos y políticos, y en este sentido no objetable, pero siempre es objetable en sí mismo porque pretende algo (omnicomprensividad) imposible. Lo omnicomprensivo se devela en el pensamiento como pretensión y no sólo como categoría abstracta o como mediación hacia nuestra realidad latinoamericana, sino que en su develarse ya hay una voluntad de imponerse a lo que excede al pensar, a lo Otro, y en este sentido tiende al totalitarismo. La ingenuidad en la que al parecer de Roig cae Castro-Gómez cuando pretende llegar a una historia efectiva mediante la expulsión de toda noción abstracta y generalizadora como la de *dependencia económica*, no es más que su propia ingenuidad que le hace creer en que hay un uso ideológico “adecuado” de los discursos omnicomprensivos. El pensamiento como tal, es decir, como actividad mental o

¹⁴⁰ En “Postmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las ideas desde una Filosofía latinoamericana” Revista Casa de las Américas. Núm. 213. Octubre-Diciembre. 1998: 6-16. Pág, 12.

cerebral y como cuerpo teórico dado, es inevitablemente dominante, en el sentido de que excluye lo que no abarca y al mismo tiempo, y así reparamos en su naturaleza paradójica, cobija lo que le excede.

En la afirmación de Roig hay un sesgo que siempre le permitirá justificar su omnicomprensividad pretendida y entendida, supuestamente, sólo como recurso metodológico, ya que al objetársele que su discurso deja de lado las diferencias, él siempre podrá responder matizando lo que entiende por omnicomprensividad¹⁴¹. En consecuencia su discurso, si bien es propenso a errores, en sí mismo no es incorrecto sino mal-intepretado, así como para el neoliberal o el marxista standar su liberalismo económico o su socialismo económico no son teorías erróneas en sí mismas, sino lo que las hace perniciosas es su mala aplicación, el mal uso ideológico de sus postulados contaminados por una voluntad perversa. Ver en la paradoja únicamente una desafortunada figura retórica es seguir en un pretendido lugar privilegiado que crea la fantasía de haber llegado a las mediaciones más adecuadas para explicar la complejidad de lo real, como si fuera posible un meta-lenguaje, a la manera tarskiana, que deshiciera el entramado paradójico del pensamiento. La única forma de evitar la paradoja es: o bien dejar de pensar o simular que se resolvió reajustando las categorías que la provocaron desde un *locus enuntiationis* más amplio que pueda llegar a subsumirla, pero no a eliminarla. Es claro que la razón, y en este caso, latinoamericana, se presente como coherente y fundamentada sobre lo verdadero; por ello, le es posible subsumir lo inabarcable en una suerte de aprovechamiento de aquello que la niega. El discurso de Roig como se encuentra en un lugar privilegiado y sostenido por el *canon* de la filosofía latinoamericana es capaz de digerir la “retórica agonística” de la crítica postlatinoamericanista de Castro-Gómez y convertirla en provechosa para precisar categorías que fueron distorcidas, para desplazarla de su ultracrítica a la verdadera crítica que es la que recupera del pasado lo mejor de la tradición sin provocar “desórdenes estridentes”.

¹⁴¹ Al igual que Castro-Gómez siempre podrá criticar la pretensión omnicomprensiva radicalizando las diferencias. Desde esta perspectiva tanto el pensamiento moderno y el postmoderno son susceptibles de caer en recursos paradójicos para remendar sus limitaciones.

Pongamos un ejemplo –dice Roig-: si, para convencer al lector, o al oyente, de la importancia que tiene la *discontinuidad* respecto de las formas de *continuidad*, avanzo hacia formulaciones radicales de la primera y de la que corro el riesgo de no poder salir, estoy haciendo ultracrítica. El resultado positivo de esa retórica agonística no estará, sin embargo, en ese momento, sino en el siguiente, en el que me veré obligado a reajustar la categoría *continuidad*, con lo que la ultracrítica regresará a un nivel normal de crítica¹⁴²

Lo que no advierte Roig es la posibilidad de que el momento de la crítica normal no sea sino un disimulo que consiste en creer que se terminó con la irrupción de lo paradójal cuando en realidad sólo se le ocultó bajo un reajuste y ampliación de la categoría *continuidad*. ¿Por qué se teme caer en lo paradójal? Quizás porque desde allí no es posible el actuar político, no es posible una crítica que pueda apropiarse de los deseos y gozos de los excluidos cuyas finalidades están más allá o más acá, no lo sé, de un proyecto común de liberación.

Al igual que Roig a Eduardo Mendieta¹⁴³ le inquietó la situación paradójal a la que empuja el discurso de Castro-Gómez, sobre todo, por la construcción que hace, desde la *teoría de los sistemas*, de un observador de tercer grado capaz de colocarse más allá de la tradición de pensamiento latinoamericano y así configurar un *locus* incontaminado e invulnerable respecto al historicismo y a la metafísica de la alteridad. A pesar de que Mendieta plantea su crítica más como una sospecha que como parte de una objeción efectiva y termina diciendo que Castro-Gómez “es demasiado científico social para ser seducido por la pureza del pensamiento que la teoría de los sistemas parece proponer”, su lectura, realizada desde una óptica kantiana, concibe a la *gramática* y a la *episteme moderna*, utilizadas en la crítica a la razón latinoamericana, sólo en su dimensión lógica-formal dejando de lado la dimensión que las concibe como prácticas estructuradas e insertas en su función social. De tal modo que no se

¹⁴² Ibid; pág. 9.

¹⁴³ Veáse su artículo “La alterización del Otro: La crítica de la razón latinoamericana de Santiago Castro-Gómez” *Revista Iberoamericana*. Núm. 180. Julio-Septiembre. 1997: 527-535.

habla de intuiciones o categorías *a priori* que determinarían la forma en la que se constituyeron los discursos liberacionistas de los sesenta y setenta, sino de prácticas y dispositivos disciplinarios que se inscribieron en la estrecha relación que ligó al nacionalismo político (populismos) y a los discursos de identidad y alteridad. En este sentido, la situación paradójica no es solamente el resultado puramente teórico al que nos lleva el pensamiento ni sólo una figura retórica como cree Roig ; es la presencia, en la representación que el pensamiento hace de su real, de algo que lo excede y que se muestra siempre como ausencia. Para Castro-Gómez esta suerte de excedente es la compleja realidad social que escapa a la totalización de la razón salvífica y liberacionista, es el Otro que no puede ser encasillado como un punto de partida del discurso liberacionista ni puede violentarse su experiencia marginal y corporal convirtiéndola en una premisa que sustenta un argumento liberador. Inquieta la paradoja puesto que allí el sentido se quiebra y mi seguridad como mis convicciones fanáticas se desvanecen. Así, el sujeto ya no puede justificar sus acciones políticas mediante construcciones teóricas; así, la filosofía ya no sirve a la política ni el intelectual orgánico a los marginados. Esta es la razón por la que Castro-Gómez contesta, el reproche de Mendieta y su petición de que se identifique para saber de que lado está, con la siguiente afirmación:

soy un letrado que habla *desde la crisis*¹⁴⁴ que experimenta la función social de la intelectualidad en un contexto marcado por la globalización de la cultura. Esta crisis afecta las representaciones masculinas y heroicas que la intelectualidad de los setentas había formado sobre sí misma [...] no adopto, entonces, la perspectiva kantiana del observador, sino la del participante en crisis. Hablo para utilizar la expresión de Hugo Achugar, desde la *intemperie*, desde un espacio atravesado por complejísimas redes globales de causas y efectos que me impiden alcanzar un saber sobre la totalidad¹⁴⁵

La lectura de Mendieta y la de Roig conciben la situación paradójica como un momento defectivo del pensamiento que es preciso superarlo y aprovecharlo

¹⁴⁴ Las cursivas son mías.

¹⁴⁵ En "La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una Crítica de la razón latinoamericana" *Revista Iberoamericana*. Núm. 180. Julio-Septiembre. 1997: 537-541. Pág. 538.

para enriquecer un cuerpo teórico dado que no por ser histórico y partir de la verdadera “realidad social” se substraer del anhelo metafísico cuya finalidad es acoplar el pensamiento con su real, es decir, pretender ser omnicompreensivo. Sin embargo, la crítica de Castro-Gómez no está muy lejos de esta concepción ya que el filósofo colombiano sigue una lógica similar cuando llama *crisis* al estado de la cultura actual y, seguramente también, en sus ansias de una recategorización, a la situación del corpus teórico llamado “pensamiento latinoamericanista”. En el primer caso se trata de una vuelta de tuerca que corrija un análisis genealógico y postmoderno, cuyo error es no haberse conectado con la tradición latinoamericanista desde los parámetros que ella misma nos ofrece. Por ello la indicación tan constante de que lo que nos dice Castro-Gómez ya se dijo antes, lo que sugiere que la única manera de apropiarse de la tradición es continuándola de manera positiva. Es claro que no hay nada nuevo en lo postmoderno del discurso de Castro-Gómez que no haya sido dicho ya en lo moderno de los discursos del pensamiento latinoamericano, siempre y cuando se acepte también que, bajo esa lógica apologética, en lo moderno no hay nada nuevo que no hayan dicho ya la filosofía antigua y medieval. En el segundo caso, se trata de aprovechar también la situación paradójica para des-construir y re-construir, desde una nueva complejidad de lo real postmoderna, el pensamiento latinoamericanista. En ambos casos se pretende salir de lo paradójico suponiendo que se trata de un mero estadio transitivo como el que marca el paso de los sofistas a los grandes sistemas de la filosofía griega o del escepticismo de Montaigne a la duda metódica de Descartes. En lo particular, creo que no se trata de quedarse o de salirse de una u otra manera por urgencias sociopolíticas, sino de darse cuenta, de una vez, que quizás no es que la razón occidental, o si se quiere latinoamericana, haya caído en un bache en el que se regocijan los postmodernos y aprovecha la perversa mano invisible del mercado. Quizás sea ese bache, esa crisis, esa suerte de retórica paradójica e hiperbólica la que constituye a la llamada razón ilustrada, moderna, y en su versión calibanesca, latinoamericana, pero también a la razón postilustrada, postmoderna y postlatinoamericanista. Es por esta

manera de entender lo pardojal, la que postula a la paradoja como un estadio superable, que he decidido alejarme, en la medida de mis posibilidades, de la crítica que la filosofía latinoamericana ha levantado en contra del pensamiento postmoderno y de la lectura optimista que Castro-Gómez hace de él, no porque suponga que sea errónea sino porque creo que no aborda la problemática hasta sus últimas consecuencias. Hay una suerte de inmediatez político que lo impide y una concepción intrumental de la filosofía dentro del esquema heideggeriano del *pensamiento técnico* que no tiene porque ser contrapuesta a un filosofar puro y ahistórico, como si aquello que no se puede ajustar a su pertinencia política tuviera que caer forzosamente en un “purismo académico”. ¿Por qué no dejar de pensar lo pardojal como si se tratará de un accidente o de una crisis?

El diagnóstico de la realidad latinoamericana y en general del mundo globalizado que ha puesto en la mesa de discusión Castro-Gómez, a mi parecer, es en líneas generales vislumbrador en el sentido de que puede señalar caminos que no son otra cosa sino puntos de partida, además de que ha hecho explícito el fracaso¹⁴⁶ de los discursos liberacionistas de la modernidad en su intento de darnos una explicación fehaciente de lo que pasa y de cumplir con sus promesas liberadoras. Sin embargo, no es difícil advertir que aparte de sus recriminaciones al eurocentrismo, Castro-Gómez no somete a crítica al pensamiento postmoderno, parece más bien apresurarse en una suerte de inmediatez, muy común en la tradición latinoamericanista, que lo empuja a buscar en los planteamientos más últimos del pensamiento occidental un asidero que pueda ser utilizado para resolver los problemas de “nuestra” (las comillas se refieren a lo impreciso del posesivo) realidad. Por ello su defensa al postmodernismo frente a las críticas de los latinoamericanistas más tradicionales. Lo que interesa al colombiano es mostrar que el postmodernismo

¹⁴⁶ Sobre las causas de este fracaso, como bien nos dice Beorlegui, esta la represión de las dictaduras del cono sur, pero en mi opinión considero que también una causa es la inevitable inconsistencia de toda teoría que trata de acoplarse no a su real, sino a la realidad misma. Y esto hay que aprender a aceptarlo. Véase Beorlegui, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. Pp, 854-855.

puede ser útil en la reconstrucción categorial tan necesaria en el ámbito de la filosofía latinoamericana, sin advertir que esto no puede llevarse a cabo sin antes hacer un diagnóstico del pensamiento occidental y sin plantearse la posibilidad de que dicha reconstrucción no se substraiga a la *gramática* y *episteme moderna*, que a fin de cuentas, no son otra cosa que la expresión acabada de la metafísica en su devenir teórico. El suponer que se va más allá de la filosofía de la historia latinoamericana, de las pretensiones de los letrados o de las representaciones del Otro sólo porque se renuncia a los discursos omnicomprensivos y homogeneizantes, por ello excluyentes, en nombre del método genealógico, de la oralidad inaprehensible o de estrategias discursivas de la forma *white but not quite* no es suficiente para estar fuera del orden metafísico y su gramática. A lo mucho, y creanme que ya es bastante, lo que estos intentos logran es dismantelar de todo valor de verdad a la metafísica y darle la bienvenida al nihilismo. En efecto, la cuestión es mucho más compleja de lo que al parecer supone Castro-Gómez sin demeritar su brillante aplicación del método genealógico en la interpretación que hace de la historia del pensamiento latinoamericano, así como en la desarticulación a la que es sometida la filosofía de la historia de Zea y Roig. Ciertamente nuestro filósofo me dejó un buen sabor de boca cuando asume su labor destructora o desarticuladora, sin embargo, no puedo decir lo mismo cuando asume su labor reconstructora no tanto por su pretensión sino porque deja de lado el inevitable interrogante que se cuestiona si realmente es factible substraerse a la *episteme moderna* y a su *gramática* inscritas ambas en el orden metafísico. El intento por responder a esta pregunta implica, según Oscar del Barco¹⁴⁷, una vuelta a la problemática que tienen los destructores de la metafísica y que consiste en el uso de la metafísica como instrumento aún cuando haya sido radicalmente, y en nuestro caso genealógicamente, arrancado todo valor de verdad de su discurso para salir de ella. En lo particular creo que la tentativa antimetafísica que

¹⁴⁷ En Esencia y apariencia en el Capital. México: Universidad autónoma de Puebla, 1977. Pág. 8.

continua Castro-Gómez no le permite pensar lo paradójal de manera diferente a la de Roig.

2. Oscar del Barco, un punto de partida para una crítica al post-latinoamericanismo

Ante la postura postmoderna que sostiene la tentativa de buscarle nuevos derroteros a la razón occidental, desde una perspectiva faucoultiana y postmoderna, en la cual se ubica la crítica de Castro-Gómez insertada, como el mismo lo comenta, en un itinerario que constituyó en buena medida al Grupo de Bogotá, la de Oscar del Barco supone que no hay una salida de la metafísica apartir de un lenguaje preñado de ella. El argentino se inclina hacia un camino poco común en nuestra tradición filosófica y que al parecer de nuestros tiempos se levanta como un cuerpo extraño frente a los discursos salvíficos (mesiánicos) de emancipación de la era moderna, por un lado, y a la ilusión postmoderna, por otro. Y es que del Barco nos invita de manera alusiva y sugerente a ver en los esfuerzos ilustrados y, en un sentido estricto, en los intentos del proceso de emancipación moderna un rotundo fracaso que se expresa en una oscura experiencia paradójal que tiende su red lingüística para aprisionarnos y dejar en nuestras bocas y manos palabras que nos hacen creer ser intrumentos de liberación cuando en realidad al final del camino nos abandonan en medio de sus inevitables lazos. La sutil diferencia, pero no por ello pequeña, que sustenta la crítica de del Barco respecto a las interpretaciones que se han venido conformando como críticas a la modernidad y a la postmodernidad, de las cuales sería un ejemplo latinoamericano muy interesante la de Castro-Gómez, no puede ser entendida sin antes tomar en cuenta los resultados de la lectura que hace el filósofo argentino de Hegel, Marx, Nietzsche y, sobre todo, del Heidegger que trata el problema de la técnica. Y me refiero a la “sutil diferencia” porque creo poder encontrar en ella el resultado de una compleja concepción, del estado de la cultura actual, que le permite a del Barco no caer en apresuradas soluciones. Será la inserción del problema sobre la esencia de la técnica lo que llegará a articularse con una descripción del Sistema y con una

tentativa mística-nietzscheana. Habría que agregar, como marco teórico profundo que conforma el núcleo más intenso de su crítica, la asimilación que hace el filósofo argentino, en un acto de verdadera antropofagia, de la problemática sobre los conceptos de *esencia* y *apariencia* que por supuesto no ha quedado clausurada en la ilusoria solución dialéctica hegeliana. Su visión de lo postmoderno es un residuo que se desprende y ramifica de un itinerario compuesto por notas, fragmentos, ensayos a tientas y apuntes de lecturas que rayan en lo aforístico, en la elevación de un estado del pensamiento a punto de cruzar sus propios límites y llegar al *no-pensar*. Este residuo (no conclusión) constituye un *rizoma* de un árbol sin asidero identificable, si es que quisieramos llegar a una raíz originaria y fundante. La crítica de del Barco a la postmodernidad es una crítica a la modernidad de su “post”. En un primer momento pareciera que su crítica coincide con la de Castro-Gómez en el sentido de que la postmodernidad no es vista como una mera moda al servicio de la academia universitaria, en realidad es “algo que está pasando a nivel de las economías, de las ideologías, de las políticas...”¹⁴⁸. Pero pronto se aleja del filósofo colombiano al considerar la postmodernidad como la culminación de la autorreproducción ampliada del *Sistema* que depende cada vez menos del sujeto como dador de sentido, como parte de su necesidad motil. Así, el Sistema se vincularía en su centro ya no con un sujeto legitimador; creador de totalidades metafísicas sino con la metafísica devenida técnica. De tal manera que, nos dice del Barco

El propio sistema es el que ha destruido o se ha desprendido de los grandes relatos de la metafísica que fundaba su ética, su estética y su política alrededor de esa idea esencial que era la idea del hombre como sujeto constituyente, como fundamento de toda acción y de toda creación.

¹⁴⁸ Como realidad social la postmodernidad hace referencia a un movimiento de “incorporación masiva a los procesos productivos del desarrollo científico-técnico” sus consecuencias serían: 1) desplazamiento de la fuerza productiva humana por la productiva técnica y el declive del proletariado como clase política, lo que implica una “crisis” de la política, 2) sustitución de la subjetividad como constituyente de lo real por los productos de la informática y los medios, 3) sustitución de la teoría por “inmensos bancos de saber y la utilización reglada de los mismos”. En El abandono de las palabras. Córdoba: Centro de estudios avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 1994. Pp. 129-130

Pero se trata de una destrucción nulificante que convierte al hombre en una pieza más de la gran maquinaria producida por la técnica, precisamente como efecto de su movimiento global y no como efecto de una intención perversa, y es precisamente este superar la conciencia para instalar la decisión en la propia técnica la que le da su significación trágica al problema.¹⁴⁹

En este sentido la postmodernidad sería una etapa en que el sistema, en su recorrido, se desembaraza del hombre-sujeto, que legitimó e hizo posible su expansión, volviéndolo una pieza más de su engranaje de fuerzas descomunal como consecuencia de su motilidad mecánica. El Sistema llega a su autorreproducción, libre del sujeto que alguna vez pretendió ingenuamente controlarlo ya sea justificándolo o negándolo. Ahora es la técnica la que decide, la metafísica como esencia de la técnica y con ello el hombre se ha hecho prescindible.

Al *Sistema* lo entiende del Barco como esencialmente *pensamiento separado*. Esta separación es respecto a la totalidad de lo humano. Sin embargo, el sistema como *pensamiento sin cuerpo* se vincula posteriormente con la vida, que ya es una vida despojada de su unidad esencial, para desde una supuesta exterioridad regirla y dirigirla. El sistema o pensamiento sin cuerpo al expandirse siguió en su aparente separación constituyendo una “red” de diferentes maneras de actualizar el juego de separación reproduciendo así el simulacro primigenio: el de hacerse pasar, en distintas dimensiones equivalentes, en tanto funcionales, por pensamiento sin cuerpo. Según del Barco esta “red” ramificada en distintas formas de separación correspondientes impide analizar la causa de la escisión entre pensamiento y su real. No obstante, como ya lo he sugerido, tal separación es en rigor “simulacro” y “espejismo”, es la manifestación de la esencia que al aparecer se muestra como escindida cuando en realidad el pensamiento y su real están esencialmente unificados, por lo cual nos dice del Barco que “la escisión debe verse como ocultamiento de un real ideologizado”. A un real efectivo (realidad excedente) se le traspone un real que simula ser dicho real efectivo por ello lo de ideologizado. La separación

¹⁴⁹ Ibid; pág, 133.

(surgimiento del Sistema moderno capitalista) desde un primer momento ya es ocultamiento ejercido por un real que se hace pasar por real efectivo, esto es, un real que no es sino simulación, máscara y espejismo. Desde este horizonte, del Barco considera que toda querrela que tiene por objeto determinar la causa de la separación recurriendo al juego dialéctico consistente en quien causa a quien, si la materia al pensamiento o a la inversa, no se da cuenta que su punto de partida no es más que un espejismo del propio Sistema, una simulación que en su naturaleza aparental oculta su verdadera *esencia unitaria*¹⁵⁰ que es un dinamismo dominante, asustancial y autorepresentativo. La separación (manifestación del Sistema en su unidad de pensamiento y su real) se actualiza en apariencia, es decir, como fenómeno histórico en la cotidianidad, en un vérselas con el mundo; de manera que a los ojos imbuidos en lo cotidiano (actitud natural) la unidad ontológica sea una suerte de extrañamiento. La escisión, entiendase “simulación”, nos lleva a la imposibilidad de analizar el origen porque en el fondo no hay un trascendente que permita el juego de causalidades, no hay un afuera puesto que si lo hubiera, entonces, la separación no sería el resultado de un real ideologizado sino de un real efectivo lo que supondría una separación real. Por lo tanto, entiendase que para del Barco la separación es una imposibilidad posible sólo como simulación y en un sentido propiamente hegeliano se posibilita como alienación. El sistema al simularse como escindido hace pensar que hay dos ámbitos separados: uno el del hombre propiamente humano pero despojado de su unidad, y por otro el del hombre técnico-productivista reificado por el sistema maquínico. El anhelo de los franckfurtianos y de las demás teorizaciones emancipatorias de la modernidad, en las cuales entran los discursos liberacionistas latinoamericanos, es una búsqueda incesante del restablecimiento de una unidad primigenia entre el pensamiento y su real, un intento de desalienación y restauración de la unidad perdida. Esto es precisamente lo que crítica Castro-Gómez de los discursos liberacionistas de los sesentas y setentas, su utópica vuelta a la unidad perdida

¹⁵⁰ Esto no debe entenderse como una unidad homogénea y limitada. Para del Barco la esencia del Sistema y su logos es asustancial, vacía e indiferenciada por ello su logro unificante es en realidad nulificante.

que es llamada, en filosofías específicas, “autenticidad”, o bien “descolonización”. Lo que nos advierte el colombiano es que esta unidad perdida está inserta en el orden de la episteme moderna¹⁵¹ (metafísica) y en sentido simple y llano, caro a los intentos postmetafísicos, dicha unidad es inexistente ya que Castro-Gómez entiende la unidad como homogeneidad discriminatoria, como todo omnicomprensivo y delimitado en detrimento de lo Otro. La realidad, así, es diversa y en su multiplicidad fragmentaria hay que confrontarla tal y como aparece sin buscarle una uniformidad subyacente que sólo existe en nuestro pensamiento sumergido en los ideales del sujeto-moderno.

¿Será entonces que el intento de del Barco es una búsqueda también de los ideales de la modernidad, y por tanto tendría que caer en la homogeneización de lo otro? Es mucho más complejo de lo que parece. Para el argentino esta multiplicidad y fragmentación en sentido más profundo es una manifestación del Sistema aparential que puede ser entendida, si la comprendemos desde los juegos de separación ramificados a través de una “red” que abre los caminos para el desenvolvimiento del Sistema mismo. Lo que pretendo sostener en este capítulo es que la crítica de del Barco se substraee a 1) las objeciones apologéticas de la tradición del pensamiento latinoamericanista que ve en la paradoja una situación virulenta y distorsionadora, cuando no un mero recurso cuasi-literario y 2) el optimismo deconstructor y reconstruccionista del postlatinoamericanismo de Castro-Gómez, cuya tentativa se inscribe en los proyectos antimetafísicos de occidente que inevitablemente suelen jugar con la fantasía de salir del pensamiento como si hubiera un afuera del pensamiento. Desde la perspectiva de del Barco habría dos supuestos que no somete a crítica Castro-Gómez: 1)El supuesto de creer que lo paradójal es una crisis del pensamiento crítico que hay que superar mediante una recategorización cuyo objetivo es, en palabras de Roig, salir de un estadio de ultacrítica o hipercrítica hacia la conformación de una crítica normal que ahora parta de una realidad

¹⁵¹ Castro-Gómez no la llama metafísica porque considera a ésta sólo como teoría abstracta omnicomprensiva no como “acto real” no como esencia de la técnica. Interpretación que desvinculará su crítica de su real. Por ello el filósofo colombiano no hace una crítica a la configuración total del Sistema ideal-material sino que sólo parte de sus configuraciones culturales para atacarlo como teoría.

actual más compleja , 2) Suponer que la metafísica puede superarse como teoría mediante la fragmentación discursiva y su concreción en una nueva utopía cuya finalidad ya no responde a los requerimientos omnicomprensivos del discurso moderno latinoamericanista. Por otra parte, en este substraerse y distanciarse, del Barco me provee de elementos teóricos sustanciales para, en un primer momento, articular una crítica al postlatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez, que es la meta de esta mi tesis; posteriormente, para un encuentro con mi propio camino del pensar, un segundo momento que sobrepasa los objetivos de este trabajo. Ahora bien, antes de continuar es menester rumiar en la interpretación que hago del pensamiento de del Barco para confrontarlo con el llamado aquí postlatinoamericanismo y así poder vislumbrar de manera más clara la diferencia que vendría a marcar el argentino.

En su libro El abandono de las palabras Oscar del Barco, como ya lo habíamos previsto anteriormente, se deslinda de la efervescencia intelectual¹⁵² que propugna la necesidad de establecer un nuevo discurso lógico en base a nuevas categorías y supuestos. Al decir del argentino esto tendría que ver con lo que Rella¹⁵³ ha señalado como el surgimiento de una nueva razón que podría llamarse postmetafísica¹⁵⁴. Para del Barco este surgimiento deviene reajuste y ampliación de la razón ilustrada ya que parte de la existencia de un ego-constituyente dador de sentido. Lo que permite ver en lo paradójal el mecanismo en que el pensamiento moderno se amplifica para recobrar su pretensión de mostrarse como *sustancia* cuando en realidad lo constituye una *esencia asustancial*. Pero quisiera detenerme y reparar en lo que precede a la afirmación de del Barco y a su concepto de lo postmoderno como una ilusión más de lo moderno. Encuentro en la noción de *pensamiento sin cuerpo* una

¹⁵² Dicha efervescencia no sólo corroe a los latinoamericanistas postmodernos sino también a los modernos y en éstos últimos se muestra como una necesidad de reafirmar el corpus teórico de la tradición y de revitalizarlo haciendo algunos ajustes, sobre todo en lo que toca a la manera en que debemos asumir hoy la utopía. En este sentido la influencia de Hinkelammert puede notarse en distintos sectores de la filosofía de la liberación tanto en el Dussel de los postulados como en Cerutti y su fundamentación utópica del filosofar nuestroamericano.

¹⁵³ En El silencio y las palabras.

¹⁵⁴ Ibid; pág, 11.

perspectiva que lo distancian radicalmente de la tradición latinoamericanista y por ello del propio postlatinoamericanismo.

El pensamiento sin cuerpo, según del Barco, vendría a ser una *configuración esencial* del Sistema vigente, tanto en su acepción económica, es decir, capitalismo global, como teórica, corpus teórico moderno y su modo metafísico de pensar. En un primer momento es muy probable que se llegue a pensar que lo que alude del Barco con la noción de pensamiento sin cuerpo es solamente una separación entre pensamiento y realidad¹⁵⁵. En un segundo momento la separación se entiende como ocultamiento que se posibilita mediante una red compleja de relaciones e interacciones que no deja aproximarse a las causas de la supuesta separación. En un tercer momento la separación deviene apariencia que es en sentido estricto la mostración de una unidad esencial. Es decir, en realidad no hay separación. Si en rigor no hay separación del pensamiento y su real, entonces, ¿qué es lo que oculta la red compleja que se extiende para oscurecer una separación inexistente? Lo que en realidad se oculta es: que el pensamiento sin cuerpo y su real actúan efectivamente en su *unidad ideal-material*. De tal modo que mientras el sujeto-moderno busca las causas de una separación inexistente para restaurar una unidad utópica originaria, la configuración esencial del Sistema actúa en su unidad y no separada, a pesar de que se muestre como separada. Por ello mientras los discursos antimetafísicos pretenden salir del discurso metafísico¹⁵⁶, la metafísica como acto real sigue... devenida *técnica*. En consecuencia, lo postmoderno entra en el juego de separaciones de la modernidad de ahí su deseo de reconstrucción y des-construcción del discurso moderno:

¹⁵⁵ Lo real y la realidad no deben entenderse como sinónimos. En tanto *realidad*, comprendo la infinitud de las cosas abarcables e inabarcables por la razón pero que en el pensamiento estas últimas irrumpen como inexpresables, como intuición de lo infinito que se operacionaliza en lo paradójal. *Lo real* es aquello que el pensamiento, aunque siempre de manera inadecuada, logra expresar y conformar en un *Mundo*. Lo real se particulariza en función al pensamiento que lo enuncia por ello deviene término posterior al posesivo "su": "su real". Cuando escribo *pensamiento* por lo general me refiero al pensamiento moderno cuya configuración esencial es substraerse de su real. En sentido estricto el *Pensamiento* sin el adjetivo "moderno" es, para del Barco, un *Cuerpo sin organos* que nos acoge en su idealidad material y que no puede substraerse a sus consecuencias totales.

¹⁵⁶ Lo que es paradójal puesto que no se puede salir del pensamiento sin cuerpo desde él mismo

El pensamiento se dispersa en discursos que se autodesignan como postmetafísicos: superación del hombre, de la verdad, del progreso, del Sentido. En realidad se trata de proclamaciones que convalidan el desplazamiento real del cuerpo hacia los márgenes del sistema. Desde esta perspectiva lo postmoderno podría interpretarse como el reconocimiento “ideológico” que el propio sistema hace de su “superación”. El Sistema enuncia en voz alta: “sí, ¡más allá de la metafísica!”; lo que debe leerse a través de su falta especular (en voz baja): sí, más allá de la metafísica en la teoría, pero reconociendo siempre al sistema en su ser pleno, vale decir como metafísica real. El sistema permite que se niegue la verdad y el sentido, pero no al Sistema que es la verdad y el sentido. En este juego está preso una gran parte del pensamiento actual¹⁵⁷

No se trata, entonces, de volver a una reconciliación romántica con el *lebenswelt* (mundo de la vida) reificado por la razón instrumental sino de darse cuenta que ese mundo de la vida ya es en acto metafísica como *real* del pensamiento moderno, ni de canalizar la técnica a favor de lo humano puesto que la técnica no es una serie de instrumentos (tecnología) que puedan utilizarse y manejarse por una voluntad humanista y heroica. La técnica es una forma de *aletheia*, una manera de concebir lo verdadero en su develamiento, el “fundamento secreto del ente” configurado en el pensamiento sin cuerpo. El pensamiento técnico moderno es metafísico en el sentido de que la esencia de la técnica es la metafísica misma. Los reintentos por canalizar esa técnica a favor de un nuevo utopismo o de una utilización democrática de la tecnología dentro de las oportunidades brindadas por la globalización, tal y como sugiere Castro-Gómez, hacen de la tentativa postlatinoamericanista una prolongación matizada de las tentativas modernas que tenían como meta solucionar las “crisis” a las que era propenso el capitalismo. A partir de una apropiación de la crítica heideggeriana a la técnica, del Barco advierte en la poca atención que han prestado este tipo de discursos antimetafísicos a la esencia de la técnica y llega a una resignificación del concepto de crisis:

¹⁵⁷ Ibid; pág, 24.

Heidegger diría: *no hay crisis*¹⁵⁸, hay técnica; hay el reinado de la técnica a partir del olvido de su esencia, y ese reinado es esto. Llamar crisis a esta realidad equivale a un ocultamiento de la esencia de la técnica y lleva a pensar que es posible salir del mundo-técnico cambiando el uso de la técnica, lo que es imposible pues el problema no es la técnica sino su esencia¹⁵⁹

Entonces el pensamiento sin cuerpo, configuración esencial del Sistema, aparentemente se despoja de su real pasado reconstruyéndose a sí mismo en un desdoblamiento autorreflexivo postmoderno que oculta una nueva rearticulación con su real del cual simula separarse. En esto su concepto de crisis le es muy provechoso.

Será la lectura que hará del Barco de Marx y Nietzsche la que aclarará aún más su crítica a la postmodernidad. Los dos filósofos alemanes se inscriben en los intentos elaborados por el pensamiento moderno que tenían como fin una crítica a la metafísica occidental. Sin embargo, ambos filósofos tomaron caminos distintos. Nietzsche, en opinión del argentino, iría más allá que Marx. Si como del Barco lo indica la metafísica es “en su sentido más profundo [...] el entramado de las formas reales e ideales de la *escisión*”¹⁶⁰ entendida esta última como simulación o con del Barco como “posibilidad-imposible”, las críticas de Marx y Nietzsche no partieron de la separación concibiéndola como un hecho sino como una fabulación. Para Marx, a través de la condensación de ciencia y técnica devenida formación histórica, la metafísica es materia expresada como estructura económica. Para Nietzsche, según del Barco, por medio de su genealogía del origen de la tragedia griega, la metafísica puede entenderse como representación que al violentar la vida nos separa del acto vital. Las dos críticas del Barco las considera como la “consecución de un orden no escindido, o de la asunción por parte del hombre de su materialidad en cuanto trabajo expropiado y de su cuerpo en cuanto impulso-vital cósmico reprimido”¹⁶¹. Marx y Nietzsche nos advierten que el pensamiento, en sentido estricto y en

¹⁵⁸ Las cursivas son mías.

¹⁵⁹ Ibid; pág, 179.

¹⁶⁰ Ibid; pág, 22.

¹⁶¹ Ibid; pág, 23.

terminología de del Barco, al no estar separado de lo real es un *Cuerpo* que no puede desligarse de sus consecuencias totales; lo que sí es posible, aunque en apariencia, en el llamado pensamiento sin cuerpo, puesto que al separarse de su real, el pensamiento sin cuerpo no asume sus consecuencias materiales. Todo esto se entiende dentro del simulacro de la separación imposible pero vuelta posibilidad ideologizada. “En la unidad –dice del Barco- el pensamiento carece de una deriva ontológicamente independiente y por lo tanto no puede separarse de sus consecuencias totales”¹⁶². En este sentido, Marx no pudo abstraerse al pensamiento sin cuerpo ya que, al crear su postulado del “reino de la libertad”, insertó a la ética dominante la ética de la clase revolucionaria que de manera similar a la del pensamiento ilustrado e incluso cristiano orienta la acción desde un espacio utópico separado del acto vital. De tal suerte que se apela a un especie de trascendental para intentar ligar el pensamiento con el acto vital y así evitar la situación paradójal que no puede esquivar el pensamiento sin cuerpo. Es Nietzsche quien para del Barco mejor esquivo el dilema planteado mediante su ética del “más allá del principio de individuación” cuya consecuencia sería una disolución dionisíaca del sujeto-moderno que fundamenta la metafísica. Esta interpretación de del Barco lo vuelca hacia una interioridad que podría parecer subjetivista pero en la medida en que se renuncia a un sujeto trascendental comienza el camino hacia una disolución mística que ya no retoma al pensamiento, sino “un esfuerzo supremo por pensar en la ausencia de pensamiento”¹⁶³. Vale decir que ya en estos momentos la paradoja adquiere nuevos sentidos.

Si al decir de del Barco la racionalidad se entiende “como todo social y no únicamente como forma abstracta”¹⁶⁴ lo paradójal se expresa no sólo como una operación mental superable por una argumentación crítica adecuada, sino que es experimentado como un *estado de crisis* que permea los diversos ámbitos de la vida y se expresa como la imposibilidad de construir criterios universales que puedan detener y dar sentido a la heterogeneidad de los juegos del lenguaje

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ En *La intemperie sin fin*. México: Universidad de Puebla, 1985.

¹⁶⁴ Ibid; 1994. Pág, 53

(Lyotard). ¿Es suficiente una recategorización que subsuma lo paradójico en nuevos criterios postmodernos y postlatinoamericanistas? o ¿un reajuste de categorías pasadas que revitalice lo que ya dijeron nuestros filósofos latinoamericanistas? Lo que del Barco hace es plantearse y formularse una pregunta que dentro del horizonte teórico latinoamericanista no es posible hacerse:

¿se tratará de una crisis? Si no se tratara de una crisis nos encontraríamos frente a un movimiento altamente jerarquizado de la propia razón que crea el espejismo de su crisis para ocultar lo siniestro de su esencia. Lo que la Razón dice es que está enferma, que lo siniestro es en realidad una perversión, ergo, de lo que se trata es de curarla: al final de la cura [...] lo que aparecerá es otra enfermedad, la que obligara a repetir el mismo ciclo¹⁶⁵

¿Qué pasaría, entonces, si al igual que del Barco, le planteáramos al postlatinoamericanismo de Castro-Gómez y al latinoamericanismo de Roig, que en donde ellos ven un accidente de la razón, un desvío, una tragedia agonística y para decirlo ya, una crisis, y su posible cura, está la esencia misma de la Razón?. Los términos médicos usados por del Barco son bastante descriptivos, en tanto responden a la etimología griega¹⁶⁶ como a su función metafórica, respecto a la concepción moderna de la *crisis* y que como él lo muestra nos remiten al pensamiento de Husserl. Roig, por ejemplo, se refiere al clima postmoderno de los setenta y ochenta como lleno de *virulencias* y “expresado [...] por un discurso (postmoderno)¹⁶⁷ muchas veces intencionadamente paradójico”¹⁶⁸. Castro-Gómez no está lejos de considerar a la crisis por la que pasa la filosofía latinoamericanista como un padecimiento susceptible de ser curado por medicamentos nuevos aportados por el análisis fauoultiano y postmoderno. No olvidemos los términos terapéuticos con los que formula el

¹⁶⁵ Ibid; pág, 54.

¹⁶⁶ *Crisis* viene del término latino “crisis” y del griego κρισις que, según Corominas y Pascual, significa “mutación grave que sobreviene en una enfermedad para mejoría o empeoramiento”. El término parece derivarse de κρινειν que es separar, decidir, juzgar; del cual surge también el término κριτικός que es crítica. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Madrid: Gredos, 1996.

¹⁶⁷ El adjetivo y los parentesis son míos.

¹⁶⁸ Ibid; pág, 7.

colombiano su pregunta demoledora: “¿En donde quedarían las críticas de Zea y de Roig si lo que se considera el remedio para la enfermedad, fuese en realidad la causa de la enfermedad misma?”¹⁶⁹ Si consideramos con del Barco a la *crisis* y por tanto, a lo *paradojal* no como un suceso contingente que de pronto, o como resultado de ciertas determinaciones ideal-materiales, viene a infectar con su virulencia el estado esencialmente sano de la Razón, la cuestión y problemática adquiere otros sentidos. Estaríamos hablando más bien de un tipo de funcionamiento esencial por el cual la razón se expande en sus márgenes; allí, en donde no le es posible seguir, en donde irrumpe la exterioridad como infinito (Levinas), y, la razón, en una suerte de contragolpe, vuelve sobre ella misma y se reconstruye bajo un disfraz des-structor, cambia de piel como el *ouroboros* de los alquimistas, ese es su mecanismo dinámico, su motilidad sistémica.

Pero, seamos pacientes, ¿que acaso Castro-Gómez no apela a la paradoja como *locus enuntiationis* desde el cual es posible desmoronar los discursos omnicomprensivos del discurso moderno? Ciertamente. No obstante, para el colombiano lo paradojal se patentiza en el pensamiento como un fracaso cuya causa es la tentativa de abarcar la totalidad *de* lo real. Dicho fracaso nos sirve para configurar una razón postilustrada menos ambiciosa, pero sujeta a la compleja realidad de la que parte. Por lo tanto, lo utópico deberá ser resemantizado mediante una pequeña teleología en que no sea viable un mundo absolutamente justo, pero sí, lo menos posible injusto.

El acercamiento de Castro-Gómez a lo paradojal es todavía moderno por su propensión a una dinámica racional del Sistema que funciona a favor de la ampliación de sus márgenes. El colombiano no puede percibir esto porque cree que la complejidad de lo real y su diversidad incide sustancialmente en una reconstrucción positiva de la razón moderna, cuando en realidad se trata de un acoplamiento con su *real resignificado*. El supuesto teórico del cual parten algunos científicos sociales, el de creer que se puede partir efectivamente de una

¹⁶⁹ También utiliza el término “patológico” para referirse a los discursos modernos y a su reproducción latinoamericana. Ibid; 1996a. Pág, 114 y ss.

realidad social incontaminada por la razón y, en el caso del filósofo colombiano, el de creer que la cultura oral, en contraposición de la cultura letrada, puede proveernos de elementos que a la razón no le es posible subsumir en discursos omnicomprensivos, no advierte que la razón funciona no sólo en sentido sustancial y omnicomprensivo, sino que al estar constituida por lo paradójal renuncia a su pretensión de sustanciabilidad para traer en juego su esencia asustancial, y, así, apropiándose de las diferencias las aniquila en una nueva unidad diferenciada, esto es: ampliación. En la poca atención que se presta al funcionamiento asustancial de la razón y a sus diversas racionalidades hay un descuido de los distintos tipos de apropiación de lo real. Todos ellos son dominantes y colonizadores de lo que aún se les escapa. “Lo real, así, -nos dice del Barco- nunca es un real; no es en sí ni independientemente de lo ideal”. Respecto a éste último nos dice el filósofo argentino: “Lo ideal [...] carece esencialmente de homogeneidad: es una multiplicidad de fuerzas, de intensidades y de relaciones imposibles de totalizar debido, principalmente, a su desajuste material, a la pluralidad ontológica donde flota”¹⁷⁰. El concepto de razón asustancial permite a del Barco no suponer que la razón es homogeneizante; la razón como modo del pensamiento sin cuerpo se manifiesta como si fuera homogénea dando la impresión de que es sustancia. Su secreto fundamental es no exhibir su esencia asustancial perdurable, por lo que establece los límites adecuados que la hacen parecer una totalidad formal dada, sin embargo, dicha totalidad se quiebra cuando la asedia lo paradójal de su propia esencia. Es cuando aparece enferma y vuelve sobre sí misma para seguir aparentando su supuesta sanidad intrínseca. No sólo lo real es complejo e imposible de abarcar también la razón como modo de un tipo de pensamiento, el técnico, aunque aparente ser homogénea es compleja en tanto asustancial e imposible de abarcar. En este sentido habría un acoplamiento latente entre el pensamiento técnico y su real que nunca logra consolidarse por lo que excede a ambos. Para Castro-Gómez la única forma de ir más allá de la razón ilustrada es actualizando su fracaso, en tanto pretensión omnicomprensiva venida a menos,

¹⁷⁰ Ibid; pág, 33.

por lo paradójico de sus planteamientos. Sin embargo, el filósofo colombiano no advirtió que el éxito de la razón moderna no estriba en su capacidad para homogeneizar las diferencias sino en su capacidad de acoplamiento, de reajuste y flexibilidad, ya sea como homogeneizante o como heterogeneizante. Desde esta perspectiva lo que hace Castro-Gómez no es, en sentido estricto, una crítica a la razón y su real porque nunca explica su funcionamiento operacional, sólo ve en ella una de sus aristas más conocidas la que expresa su pretensión de *parecer* homogénea y sustancial. No obstante si atendemos las advertencias de Castro-Gómez, que siempre insisten en que su trabajo debe verse como un punto de partida, nos queda por decir que en buena medida cumple su objetivo de sugerir nuevas sendas.

Bibliografía

- Barco del, Oscar. Esencia y apariencia en el Capital. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1977.
- , La intemperie sin fin. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- , El abandono de las palabras. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 1994.
- Barbero, Jesús Martín. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México: Gustavo Gili, 1987.
- Beorlegui, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Beverly, John, José Oviedo y Michael Arona (eds). The postmodernism debate in Latin America. Duke University Press, 1995.
- , Subalternity and representation. Duke: University Press, 1999.
- , "Writing in Reverse: on the project of the Latin American Subaltern Studies Group". Digital Historia y Grafía. Enero-Junio. 1999.
- , "La persistencia del subalterno". Revista Iberoamericana. Vol. LXIX. Núm. 203. Abril-Junio. 2003: 335-342.

Castro-Gómez, Santiago. Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill Libros, 1996^a.

-----, Filosofía de los calibanes. Tubinga: Universidad de Tubinga, Facultad de Filosofía y letras, 1996b.

-----, “La filosofía de los calibanes o ¿Qué significa una “Crítica de la razón latinoamericana?””. Revista Iberoamericana. Núm. 180. Julio-Septiembre. 1997: 537-541.

-----, “Geografías postcoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano: la crítica al colonialismo en tiempos de globalización”. En Follari, Roberto y Rigoberto Lanz (comp). Enfoques sobre posmodernidad en América Latina. Caracas: Editorial Sentido, 1998.

-----, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”. Revista Iberoamericana. Núm. 193. Octubre-Diciembre. 2000: 737-751.

-----, “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios”. Revista Iberoamericana. Núm. 203. Abril-Junio. 2003: 343-353.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola Rivera. La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

Cerutti, Horacio y Mario Magallón. Historia de las ideas. ¿Disciplina fenecida?. México: Casa Juan Pablos Universidad de la Ciudad de México, 2003.

Connor, Steven. Social Theory. Massachusetts: Blackwell, 1996.

Corominas, Joan y José A. Pascual. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Madrid: Gredos, 1996.

Dussel, Enrique. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Descleé, 2001.

Follari, Roberto A. "Estudios sobre la postmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?". Revista Reelea. Universidad Central de Caracas. Núm. 10. 2000: 79-101.

Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 2004.

Gaos, José. "Carta abierta a Leopoldo Zea". Cuadernos Americanos. Enero-Febrero, 1950.

García Canclini, Nestór. Culturas híbridas. México: Grijalbo, 1990.

Grunner, Eduardo (ed.). Estudios culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998.

----, El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Hale, Charles A. "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea". Historia Mexicana. Núm. 78. Octubre-Diciembre. 1970: 285-304.

Hegel, G.F. W. La fenomenología del Espíritu. México: Fondo de cultura económica, 1985.

-----, Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Madrid: Alianza,

Herlinghaus, Hermann y Jesús Martín Barbero. Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Madrid: Iberoamericana, 2000.

Jameson, Fredric. "Posmodernism: or the cultural logic of late capitalism". New Left Review. Núm. 146. 1984: 53-92.

Luhmann, Niklas. Introducción a la teoría de sistemas. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

Mallon, Florencia. "The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American History". The American Historical Review. Núm. 5. 1995.

Mendieta, Eduardo. "La alterización del Otro: La crítica de la razón latinoamericana de Santiago Castro-Gómez". Revista Iberoamericana. Núm.180. Julio-Septiembre. 1997: 527-535.

Mignolo, Walter. The darker side of the renaissance. USA: University of Michigan Press, 1995.

-----, "Occidentalización, imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales". Revista Iberoamericana. Núm. 170-171. Enero-Junio. 1995: 27-40.

- , "Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política de las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales". Casa de las Américas. Núm. 204. 1996.
- Pallotini, Michele. Logos, barbarie y utopía. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995.
- Raat, William. "Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodología". Anuario de Estudios Latinoamericanos. Núm. 3. 1970: 175-188.
- Rabasa, Javier, José Oviedo y Michael Arona (eds). The posmodernism debate in Latin America. Durham: Duke University Press, 1995.
- Rama, Ángel. La ciudad letrada. Montevideo: Fiar, 1984.
- Rodríguez, Ileana. Convergencia de tiempos. Amsterdam-Atlanta, G.A: Ediciones Rodopi, 2001.
- , The Latin American Subaltern Studies Reader. Duke: University Press, 2001.
- Roig, Andrés. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. Santa Fé de Bogotá: USTA, 1993.
- , "Postmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana". Revista Casa de las Américas. Núm. 213. Octubre-Diciembre. 1998: 6-16.

Simmel, Georg. The philosophy of money. London and New York: Routledge, 1990.

Zea, Leopoldo. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo. México: Colegio de México, 1949.

-----, América como conciencia. México: Colegio de México, 1953.

-----, América en la historia. México: Colegio de México, 1957.

-----, El pensamiento latinoamericano. Barcelona: Ariel, 1965.

-----, La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 1968

-----, Dialéctica de la conciencia americana. México: Alianza Editorial Mexicana, 1976.

-----, Filosofía de la historia americana. México: Fondo de cultura económica, 1978.

-----, Discurso desde la marginación y la barbarie. Barcelona: Antropos, 1988.

Zevallos, Juan. "El discurso colonial y poscolonial". Identidades. Lima, Enero: 2003.