

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE EL DEBATE DE LA POSTMODERNIDAD EN LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS¹

Enrique Dussel

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen

En este artículo se hace un balance crítico de la situación actual de los estudios sobre “pensamiento latinoamericano” en América Latina y, principalmente, en los Estados Unidos. En los dos primeros apartados se analizan los antecedentes generales del pensar latinoamericano y los desarrollos del pensamiento crítico europeo de las últimas décadas, particularmente en torno a la disputa sobre modernidad y posmodernidad. En el tercer apartado se ofrece una recapitulación de la “filosofía de la liberación” latinoamericana, en el marco general del pensamiento crítico de la periferia postcolonial los llamados *Subaltern Studies*. Se da cuenta de pensadores y de estudiosos del pensamiento de toda la periferia (África, Asia, América Latina) como Ranajit Guha, Homi Bahbha, etc. En el cuarto y quinto apartados se presentan algunas réplicas a estudiosos y críticos norteamericanos (de origen latino algunos), del pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación. Frente a posturas radicalmente pluralistas y anti-fundacionistas, “posmodernistas”, se insiste en el carácter irrenunciable de una racionalidad crítica capaz de cuestionar el orden mundial actual desde el punto de vista de la periferia y la marginación.

Abstract

In this paper, we make a critical balance of the current stage of latinoamerican thought's studies, in Latin America, and principally, in the United States. In paragraphs the first and the second, we analyse the general previous of latinoamerican thought and the recent developments of the european critical thought, in particular that on the discussion between modernity and posmodernity. In the third paragraph we offer a summary of the latinoamerican “philosophy of liberation” in the general frame of postcolonial periphery's critical thought, the called *Subaltern Studies*. We make known thinkers and scholars of philosophical thought of all the periphery (Africa, Asia and Latin America), as Ranajit Guha, Homi Bahbha, etc. In the fourth and fifth paragraphs, we make an evaluation, with some critical replies, of northamerican scholars and critics (someone latinos) of the latinoamerican thought and, in particular, of the “philosophy of liberation”. In front of radical pluralistic and anti-foundationist positions, called “posmodernist”, we stress the necessity of a critical rationality, that could to discuss the current world order from the periphery and exclusion's view.

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los 90's, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la “localización” de los sujetos del discurso teórico--interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en los estudios, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo (“latinoamericanismo I”) pareciera un objeto de museo —debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión. Veamos rápidamente la dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo “una” interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

1. El “pensamiento latinoamericano”: desde el fin de la segunda guerra europeo-norteamericana

A mediados de los años 40's, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como Leopoldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, etc.) reiniciaron el debatir la problemática de “nuestra América” latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el “Panamericanismo” norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el “Iberoamericanismo” del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica “institucionalizada” en la etapa anterior a la guerra —en la periodización de Francisco Romero—, habían comenzado a trabar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la “historia” del pensamiento latinoamericano, olvidada por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época.

El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del “Occidente” en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el África un P. Tempels publicaba en 1949 *La Philosophie Bantu*, en *Présence Africaine*, París. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un “pensamiento hindú” como motor emancipador de la ex colonia británica.

Esta etapa culmina en torno al 1968, momento de grandes movimientos intelectuales y estudiantiles (que se inician con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el “Mayo francés” del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el “Cordobazo” argentino).

2. Modernidad/Postmodernidad en Europa

En la década del 70 cambia el “ambiente” europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista), mientras que otros se han burocratizado (conformando el marxismo *standard*, incluyendo el “clasismo” althusseriano). Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalismo o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del marxismo *standard* (el proletariado como “sujeto mesiánico” el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etcétera).² En Francia Gilles Deleuze,³ Jacques Derrida⁴ o Jean-François Lyotard, en Italia Gianni Vattimo⁵ (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la “razón moderna”, bosquejada bajo la categoría de “Totalidad” por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, París, es como un manifiesto. En la tercer línea de la

Introducción se nos dice que “el término está en uso en el continente americano”, y lo define:

Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos.⁶

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad,⁷ y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento “postmoderno” no sólo se opone al marxismo *standard*, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia, de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la “Différance”, la multiciplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro-relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism of the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso. Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición “postmoderna”, pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmoderno se da a finales de los 80's. En la obra de H. Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlín, 1994,⁸ o en la obra compilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, publicada por Duke University en 1993,⁹ pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los 80's. En general significa una generación que experimenta un cierto “desencanto” propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibrididad cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, dife-

rencial, de una cultura tras nacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales¹⁰ o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoame-ricano.¹¹

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina.¹² Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latino--americano; contra Adolfo Sánchez Vázquez,¹³ Franz Hinkelammert,¹⁴ Pa-blo Guadarrama, Arturo Roig,¹⁵ Leopoldo Zea,¹⁶ Augusto Salazar Bondy,¹⁷ entre otros. En todos los casos —y en el mío propio— su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.) bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la “localización” de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueología epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza; es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el “desencanto político” en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido, complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe:

El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segunda reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto.¹⁸

Lo que no se advierte es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes *a priori* neces-

rias, pero revaloriza una *historia genético—epistemológica*. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo a una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articuladas a las macro--instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionamente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de haber un Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, “la postmodernidad —dice Eduardo Mendieta— perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo”.¹⁹

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del periodo nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de “completar la tarea de la Modernidad”, como racionalidad crítico-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty.

De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etcétera.

3. Surgimiento de un pensamiento crítico en la periferia postcolonial: la Filosofía de la Liberación.²⁰

En reciente seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter Dignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (princeton), Dipesh

Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado “*Subaltern Studies*”, cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha²¹ inició una transformación teórica que de marxista *standard*, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas, en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak,²² Homi Bhabha,²³ los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y muchos otros, todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de “compromiso” político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica del racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos de análisis.

La obra de Edward Said de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeos sobre el Asia. Con respecto al África, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, París.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina) comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos un marxismo renovado como referencia teórica. Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R. Guha en India), e influenciada también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente “Pensamiento latinoamericano”, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario,

que sólo ahora al final de los 90's va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico-radical de dimensiones ontológico-fundamentales. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*, lo que le ayudó a comprender el sentido político de la ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*:

¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia.²⁴

Y concluíamos diciendo que es necesario decir “un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kebre*)”.²⁵

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Fanz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60's. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso.²⁶ Sufriamos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-strucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero

desde un horizonte mundial (metrópolis/ colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattirno, ni tampoco Levinas) descubríamos en el “Yo” con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo “Yo” del “yo conquisto” de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el *ego cogito* de Descartes en la Amsterdam de 1637. No era sólo ir alas supuestos epistemológicos de la “Edad clásica” de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el “mito de la Modernidad”,²⁷ la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del “occidentalismo” (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer “contradiscurso” de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El “excluido” y “vigilado” en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa había sido anticipado en siglos por el indio “excluido” y “vigilado” en las “reducciones”, pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI.²⁸ El negro vigilado en la “sensala” junto a la “casa grande” había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. “El Otro” de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya en ese entonces a Jacques Derrida, denominaba “distinto” (porque la “diferencia” se definía desde la “Identidad”),²⁹ es, de una manera “generalizada” o en abstracto, el “excluido” y vigilado de Foucault como demente recluido en el manicomio o como criminal separado en la prisión. Ver en la “exterioridad” una categoría meramente moderna es distorsionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la liberación “reconstruye” —no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el Otro, pero sin “responsabilidad” sobre el que dejara de “tener hambre”, de estar sin casa, de ser extranjero. La Filosofía de la liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debe pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es “representante” de nadie, ni habla en nombre de

otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño-burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etcétera (todos los tipos de alteridad posible), desde su conciencia ética situada, que es la de cualquier ser humano con “sensibilidad” ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

“Localizar” (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria,³⁰ etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionado, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias aunque no suficientes* para un discurso que justifique la praxis de liberación.

Si es verdad que hay una historia hegeliana, “gran relato” encubridor y eurocéntrico,³¹ no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los *black* americanos, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las “luchas por el reconocimiento” de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una “Voluntad de Vivir” de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del

género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, *en cuanto supreficial o reductivamente utilizado* debe ser superado. Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede “decretar” su inexistencia, inutilidad epistémica, total negación. Por el contrario, la “deconstrucción” derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (esto último permite una tal deconstrucción). Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico. El tiempo ha llegado en América Latina de pasar a posiciones de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaran “superadas”, “antiguas”, “obsoletas”, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La “lucha de clases” nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas coyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el “proletariado” no es un “sujeto metafísico” para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

4. Los estudios latinoamericanos en Estados Unidos

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío transnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como “hispanos”) han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los “Estudios Latinoamericanos” (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria, que tomó el relevo del

“pensamiento latinoamericano”, en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presentes en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelco teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa³² más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos.

Si a esto agregamos que los “*Cultural Studies*”, especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuart Hall, de origen jamaicano), también contaron con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando.

Los “*Subaltern Studies*” procedentes de la India, el “pensamiento” y la “filosofía africana” en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una “razón poscolonial (*postcolonial reason*)”,³³ que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo “pensamiento latinoamericano” y la “filosofía de la liberación” han ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un “estudio subalterno latinoamericano (*Subaltern latin american Studies*)” se sobrepone a muchos temas ya tratados en la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60’s, y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas de aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los “estudios latinoamericanos” en los Estados Unidos como del “pensamiento latinoamericano” de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería “producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura”,³⁴ lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial. Ante el des-

cubrimiento de la interpretación del “orientalismo”, en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto “occidentalismo” (la autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de “postoccidentalismo”:

Occidentalism is thus the expression of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance, Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the West and its Others.³⁵

Lo “postaccidental” de Coronil es, por ello, como la “transmodernidad” que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo “postmoderno” es todavía europeo, occidental. Lo postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya “occidentalización” es mayor que en el África y Asia, y su emancipación lejana —por lo que lo de “poscolonialismo” no le cabe adecuadamente.³⁶

5. Reflexiones Finales

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrado, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia. En primer lugar, se trata de una “filosofía” que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, “*Subaltern Studies*”, “*Cultural Studies*”, “*postcolonial reason*”, metracrítica del latinoamericanismo como la de Moreira y demás). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de “testimonio” (prefero llamarla “épica”, como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar,

debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso teórico mismo de todos esos movimientos críticos que, de hecho, se habrían inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etcétera., que deben ser “reconstruidos” desde un horizonte mundial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), y a partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la “razón moderna” no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etcétera) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etcétera).³⁷ La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionista opone principios universales a incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por la hegemonía indecible *a priori*.³⁸ La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presentes y poder así subsumir la herencia del “pensamiento latinoamericano” de los 40’s y 50’s, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60’s y 70’s, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los 80’s y 90’s. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El “núcleo firme” de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada parcialmente (por H. Cerutti, O. Schutte, K-O. Apel Y otros), pero, opino, ha respondido hasta ahora creativamente.

El próximo siglo nos depara una tarea urgente: el diálogo Sur-Sur, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del “centro”. Además, el diálogo “transversal” de las “Diferencias”: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las “víctimas” (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo tras nacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta ser como el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Creo que la Filosofía de la Liberación nació en este “ambiente” crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos limitados “a la mano” y en su época, en su “localización” histórica. Meta-categorías como “totalidad” y “exterioridad” siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas con las microestructuras del Poder, que se encuentra disminuido en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

Notas

1. Ponencia presentada en Bogotá en el I Simposio Internacional de Estudios Humanísticos sobre “La Postmodernidad en debate”, el 24 de noviembre de 1998.

2. Véanse de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969 (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972 (trad. esp. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México); *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975 (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976 (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984 (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986. Nos decía D. Eribon que puede verse cómo en *Historia de la locura* Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El “orden” (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohíbe, primero; pero, posteriormente, los “quebrados” toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo “diferencial”; Sartre de lo “universal”. Es necesario saber articularlos.

3. Véanse de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París, 1962; Foucault, Paidós, México, 1991; con Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1972.

4. Véanse sus obras juveniles tales como: “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, 1964, pp.322-354; 4, pp.425-43; del mismo en *L'écriture et la Différence*, Seuil, París, 1967; *De la Grammatologie*, Minuit, París, 1967.

5. Véanse de Gianni Vattimo *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1968; *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985; *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano, 1988; *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989; *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998.

6. Ed. castellana: Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que su origen histórico es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlín, 1993, p. 10).

7. Véase mi obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1974.

8. Con trabajos de los editores y José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

9. Con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, B. Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

10. En especial Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

11. Véase Roberto Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997. Y la crítica de un R. Maliandi, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.

12. Véanse de nuestro filósofo: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996; *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichts-philosophie*, Facultad de Filosofía, Tübingen (sin fecha); con Eduardo Mendieta (editores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Universidad de San Francisco, México, 1998, con trabajos de los editores y W. Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

13. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, p.18.

14. *Ibid.*, p.19.

15. Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

16. Lo dicho con respecto a A. Roig.

17. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, pp. 89 y ss. “Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia psicológica es sólo expresión de una enajenación económica” (*Ibid.*, p.90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

18. S. Castro-G., *op. cit.*, 1996, pp.39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H. Cerutti me criticó en nombre de la “clase obrera” (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del althusserianismo, por el uso indebido de “pobre” y “pueblo” que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los “excluidos” (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... “Otros” que vagan en la “exterioridad” de la visión panóptica de la “totalidad” de la “Edad clásica” francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

19. En “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad”, en la obra que edita con S. Castro-G., 1998, p. 159.

20. Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed., 1993; y *Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996.

21. Véase: “On some aspects of the Historiography of colonial India”, en R. Guha-G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, 1988. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera “historiografía

de la India” tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en Karl Marx, Michel Foucault o Jacques Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

22. Véanse de “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value”, en G. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York, 1987; *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London, 1993; “Can the Subaltern Speak?”, en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 66-111.

23. Su obra de *The location of culture*, Routledge, London-New York, 1994, de la cual E. Said escribe: “His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodern”, se sitúa en una fecunda “localización (location)”: el “ser-entre”, el “in-between (ness)” supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bahbha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la “otherness of the Other” pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del “ser-entre” del “border land” de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un “lugar” privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bahbha asume una negación del marxismo simplista de muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras y hasta reaccionarias.

24. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp.34-35.

25. Véase mi obra *Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996.p. 126, nota 170.

26. Véase mi artículo “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

27. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The Invention of the Americas*, Continuum P. H., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

28. Lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos “disciplinaria” de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el “examen de conciencia” jesuítico, un “ego cogito” reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californinos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

29. Es decir, hablaba de la “Différance” como “Diferencia” otra que la mera “diferencia” en la Identidad, desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires. Después desde México en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre “diferencia” y “Dis-tinción” del Otro (Edicol, México, 1977), donde en el prólogo indico (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía “postmoderna”.

30. Hermann Cohen escribía que el método óntico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

31. Véase mi obra ya citada *1492: El encubrimiento del Otro*, cap.1.

32. Sólo cuando en torno al “inglés” del “Commonwealth” comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, pero en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

33. Véase Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London, 1997. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El Commonwealth se hace presente.

34. Véase “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en E. Mendieta-S. Castro-G., *Teorías sin disciplinas, op. cit.*, pp.59-83. El “latinoamericanismo norteamericano” que se practica en los “estudios de áreas” de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: “La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global” (*Ibid.*, p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que “la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas” (*Ibid.*, p. 71).

35. Fernando Coronil, *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, pp.14-15.

36. Walter Mignolo, en “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-G., pp.31-58), desarrolla el argumento.

37. Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, Madrid, 2da.ed., 1998.

38. Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, London, 1977; *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres, 1985; *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres, 1990; *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996 (en inglés *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996). Próximamente se publicará un artículo mío dando cuenta crítica de la posición de este crucial pensador latinoamericano.