

Del uno latino-americano a las multiplicidades francesas (por una genealogía de genealogías)

*Tres críticas sustantivas y una metodológica
a la crítica de la razón latinoamericana
de Santiago Castro-Gómez*

From the Latin American one to the French multiplicities
(for a genealogy of genealogies).

*Three substantive criticisms and one methodologic to the
critique of Latin American reason of Santiago Castro-Gómez*

Do um latino-americano para as multiplicidades francesas
(por uma genealogia de genealogias).

*Três críticas substantivas e uma metodológica para á crítica
da razão Latinoamericana de Santiago Castro-Gómez*

Fecha de entrega: 15 de febrero de 2014

Fecha de evaluación: 20 de mayo de 2014

Fecha de aprobación: 15 de agosto de 2014

*Julio Cabrera**

Resumen

La identidad, la denominación de un subcontinente y la búsqueda de una racionalidad propia, son los puntos que el autor del artículo retoma como sustanciales de la crítica a la filosofía latinoamericana. Los

* Doctor en Filosofía (Universidad de Córdoba). Profesor asociado Curso de Bioética, Universidad de Brasilia. Investigador en las áreas de filosofías del lenguaje, lenguaje del cine, éticas y bioéticas negativas y filosofía latinoamericana. Autor de los libros "Crítica de la Moral Afirmativa" (Barcelona, 2014, 2ª edición), "Cine: 100 años de Filosofía" (Barcelona, 2015, 2ª edición. A aparecer), "Margens das filosofias da linguagem" (Brasilia, 2009, 2ª edición), entre otros. Contacto: kabra7@gmail.com

revisa de modo crítico y encuentra que desde una perspectiva histórica, una política y una económica los tres sustantivos pueden abordarse y validarse desde otras consideraciones filosóficas que no privilegia el método genealógico con el cual se habían tratado las categorías.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, método genealógico, identidad, globalización, liberación.

Abstract

The identity, the name of a subcontinent and the search for an own rationality, are points the author of the article takes up again as substantial for the criticism of Latin American philosophy. He reviews them in a critical way and finds that from a one historical, one political and one economic perspective the three substantial can be approached and validated from other philosophical considerations which do not favor the genealogical method with which the categories had been treated.

Keywords: Latin American philosophy, genealogical method, identity, globalization, liberation.

Resumo

A identidade, a denominacao de um subcontinente e a busca de uma racionalidade propia, são os pontos que o autor do artigo volve a tomar como substanciais da crítica á filosofia latino-americana. Os revisa de modo critico e encontra que a partir de uma perspectiva histórica, uma política e uma econômica os três substantivos podem ser tratados e validados a partir de outras considerações filosóficas, que não favorece o método genealógico no cual tinham-se tratadas as categorias.

Palavras-chave: Filosofia latino-americana, método genealógico, identidade, globalização, libertação.

Introducción: resumen de tesis y contra-tesis

En una posible lectura, las principales tesis que Santiago Castro-Gómez (CG en adelante) presenta en su libro *Crítica de la razón latinoamericana*¹, son las siguientes (todas fuertemente vinculadas unas a otras):

La filosofía latinoamericana, especialmente en su línea de “liberación”, se basa en una metafísica romántica de la “identidad profunda”, fuertemente capitalizada por líderes carismáticos e “intelectuales orgánicos” dentro de una actitud populista, que ha tenido consecuencias sociales y políticas catastróficas.

La filosofía latinoamericana ha inventado algo que se llama “América Latina”, en verdad una falsa entidad con una unidad inexistente.

Esa filosofía asume una falsa “exterioridad” respecto de la modernidad y la post-modernidad, reivindicando “otra racionalidad” que estaría fuera de los procesos europeos de modernización. Actualmente, después de la caída del muro de Berlín y la globalización del capitalismo, esa supuesta “exterioridad” es un mito insostenible.

Para llevar a cabo sus críticas, CG asume un método genealógico de raíz nietzscheana y desarrollo foucaultiano, alegando que herramientas técnicas (en general, y filosóficas en particular) pueden ser aprendidas en contextos externos a sus lugares de origen y usadas para otros propósitos, como, por ejemplo, una crítica de la filosofía latinoamericana.

En el presente texto, me propongo discutir (en un sentido de “discutir” que aun será explicado) estas cuatro tesis en las siguientes direcciones:

(1) Aun cuando las críticas a la idea de una “identidad latinoamericana” puedan ser correctas, no se necesita de ella para plantear legítimamente la cuestión de un pensamiento filosófico desde una perspectiva latinoamericana (que permita hablar de

1 El carácter tal vez extemporáneo de este ensayo sobre un viejo libro, del cual ya se escribieron muchas cosas (algunas de las cuales conozco), puede ser una buena muestra de los absurdos de la actual distribución hegemónica del saber en el mundo, que torna desconocidos a los grandes pensadores latinoamericanos, incluso para latinoamericanos (no digamos ya para europeos). Santiago Castro-Gómez y yo conocimos muy recientemente nuestras existencias, aunque hace largos años que ambos leemos a Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Foucault. Pido, por tanto, tolerancia al lector colombiano por la eventual reiteración de cuestiones ya suficientemente debatidas.

una “filosofía colombiana”, argentina, francesa, etc.). Aun caídas las metafísicas de la “identidad profunda” latinoamericana, existe una peculiar perspectiva histórico-existencial latinoamericana por cuya abertura y consolidación vale la pena luchar.

(2) La “invención” política de “América Latina” debe ser claramente expuesta como una invención conjunta (europea consolidada por latinoamericanos) y no atribuida acentuadamente a latinoamericanos (tal como parecería derivarse de algunos textos). Este proceso de co-invención fue bien estudiado por Walter Mignolo en su libro *La idea de América Latina*, que no había aparecido en la época de la publicación del libro de CG (aunque la tesis ya estaba sugerida en *El lado oscuro del renacimiento*, de 1995)². La co-autoralidad y co-responsabilidad de esta invención parece relevante a la hora de evaluar las fuertes críticas que se le dirigen.

(3) La acusación de falsa “exterioridad”, es formulada desde la constatación de un capitalismo globalizado como cuestión factual, de la instalación de un saber y una práctica tecnológica que todo lo abarca y de la que no parece posible huir. Pero no es punto polémico que la “exterioridad” de América Latina respecto de la modernidad europea no es algo puramente factual, sino un fenómeno que opera en el registro de una exclusión histórico-existencial simbólica que ocurre dentro del capitalismo globalizado y del desarrollo tecnológico. Lo máximo que se puede decir es que estamos “dentro” de ese proceso como objetos y como víctimas (tampoco los esclavos antiguos eran “exteriores” a la globalización romana), lo que constituye un siniestro tipo de “inclusión” en la modernidad.

(4) Las herramientas conceptuales que se usan (por ejemplo, la genealogía foucaultiana, etc.) no son inocentes ni translaticias; pensar con ciertos métodos puede direccionar el pensamiento hacia ciertos objetivos e intereses y distraer de otros. En este sentido, se necesitaría de una genealogía del propio método genealógico: de dónde salió, con qué propósitos, etc.

Tal vez mis 3 cuestiones sustantivas no sean tan polémicas como parecen, especialmente porque el propio CG dice que hoy él trataría de ser más cauto en el lenguaje utilizado, aunque manteniendo las críticas señaladas (Crítica, p. 244). Posiblemente mis observaciones tan solo ayuden a expresar mejor algunas ideas para que ellas

2 Debo esta observación y muchas otras que fueron hechas a diversas partes de este trabajo al profesor Wanderson Flor de la Universidad de Brasilia, observaciones de las cuales me serví para elaborar la versión final del presente texto.

no generen, precisamente, observaciones como las que presento aquí. Creo que las grandes discordancias estarían más en el plano metodológico, o sea, en la cuarta y última cuestión.

Preliminar metodológico: por una lógica negativa

Siendo mi primera formación analítica, siempre me he interesado por la cuestión de la argumentación lógica, en un sentido amplio (que supera el ámbito de la lógica puramente formal). Últimamente estoy tratando de formular las reglas de lo que sería una “lógica negativa” (que haga *pendant* con mi “ética negativa”) (Cabrera, 2014), una especie de pesimismo argumentativo³ cuyos parámetros generales serían más o menos los siguientes:

Todo puede ser argumentado; de cualquier tema se puede presentar un argumento a favor. Puede tratarse de algo absurdo empíricamente, pero los argumentos están siempre disponibles (puede argumentarse coherentemente sobre el diablo o sobre entidades ficticias, como en el caso de algunos psicóticos).

A todo argumento se le puede siempre oponer por lo menos un contra-argumento. Siempre están disponibles argumentos contra cualquier postura filosófica. No existen, pues, posturas “invulnerables”, resultados “definitivos” ni mucho menos posturas especialmente aptas para ser contra-argumentadas (posturas “flojas” en un sentido absoluto).

Las contra-argumentaciones surgen de, por lo menos, las siguientes fuentes: (a) los argumentadores trabajan con diferentes significados de los mismos términos; (b) los argumentadores no aceptan las mismas premisas y presupuestos; (c) los argumentadores no aceptan que de las premisas asumidas por ambos se sigan las conclusiones que se pretende extraer.

Siempre se puede mostrar el carácter “peligroso”, desventajoso, perjudicial o éticamente problemático de una postura cualquiera, pues toda postura siempre tiene

3 Lo que voy a exponer no me parece maravilloso, ni me gustaría que fuera así; es, simplemente, la manera como creo que las discusiones filosóficas acontecen, al menos en una perspectiva posible. El pesimismo argumentativo es perfectamente sostenible, aunque ese mismo pesimismo impide que se pueda decir aquí, en el ámbito del presente texto, la última palabra acerca de la cuestión de la argumentación filosófica.

desventajas y trae prejuicios; de manera que siempre se acierta cuando se apunta hacia los peligros, teóricos o prácticos de una postura.

Por tanto, las discusiones filosóficas –si ellas se componen de argumentos y contra-argumentos– son virtualmente interminables; siempre los argumentadores pueden responder al otro; si las discusiones terminan, esto ocurre debido a contingencias: muerte de alguno de los participantes, cansancio, tedio, sumisión a alguna autoridad, amor ciego, etc.

En una lógica afirmativa, se piensa que las personas se enfrentan con argumentos y uno de ellos predomina sobre el otro por tener los argumentos más fuertes y contundentes. En una lógica negativa, todos los argumentos tienen flaquezas que los contra-argumentos pueden mostrar; esto muestra que el hecho de tener que enfrentar contra-argumentos no derriba ni refuta un argumento, sino que tan solo lo sitúa dentro de una red de argumentos, dentro de lo cual él critica argumentos y es criticado por otros.

De tal forma, en una lógica negativa, no buscamos argumentos capaces de refutar definitivamente otros, y que no admitan contra-argumentos; tan solo buscamos argumentos cuyos contra-argumentos (ya previstos, aunque muchas veces imprevisibles en su materia específica) puedan ser respondidos razonablemente dentro de la red de argumentos, y cuyas fallas (indicadas por los contra-argumentos) seamos capaces de soportar.

Contra la objeción de que “no todas las argumentaciones son igualmente buenas o malas, fuertes o flojas”, de que “hay argumentos particularmente flojos, y otros menos”, respondo que para afirmar eso se necesitan criterios de corrección (para poder construir grados de corrección y decir que unos argumentos son mejores que otros); pero los criterios de corrección de argumentos también están en discusión, y su defensa o ataque generan nuevas argumentaciones que pueden ser contra-argumentadas, y así siguiendo.

Las argumentaciones son virtualmente interminables también porque cada argumentador sustenta una cierta configuración (Gestalt) de la situación problemática que está siendo discutida (lo que incluye significados de términos, presupuestos, modos de inferencia lógica, posturas políticas, etc.). Estas configuraciones remiten a una red holística de términos, enunciados y recursos lógicos que nunca coincide con las configuraciones del otro, habiendo solo superposiciones parciales. Así, durante una

discusión, términos, premisas y recursos lógicos que uno de los argumentadores vincula con ciertas ideas, criterios o presupuestos, el otro no vincula, y viceversa.

Además, esas configuraciones están fuertemente afectadas por sentimientos y afectos siempre diferentes; a veces, los argumentadores aceptan las mismas conclusiones, pero mientras que para uno de ellos estas son importantísimas, para el otro son irrelevantes, triviales y aburridas.

Por eso, jamás los argumentadores están hablando de la misma cosa; no hay comunicación entre ellos, sino apenas una interacción, en donde cada parte toma pedazos o sectores de lo que el otro dice –no consigue acompañarlo también por falta de fuerzas, porque no consigue concentrarse durante mucho tiempo, etc.– y ambos van tejiendo una cadena de superposiciones parciales que garantizan cierto entendimiento fragmentario, parcial y auto-centrado (siempre estoy más interesado en lo que yo tengo que decir, que en lo que el otro dice. Cuando el otro habla, me acomodo en mi silla, disimulo bostezos, hago un esfuerzo por escuchar que no hago cuando me escucho).

Por poderosos mecanismos psicológicos y biológicos, cada uno de los argumentadores piensa que tiene razón, que expresa las ideas adecuadamente, y que el otro se equivoca, o es incompetente o anti-ético, o ambas cosas. Se suele decir, por cortesía, “no me he expresado bien”, cuando lo que se querría decir es: “usted no me ha entendido, porque no quiere o no puede”. Cada uno piensa que el otro lo interpreta mal, pero, en realidad, los dos tienen razón de acuerdo con sus propias organizaciones (*Gestalten*). Discutir filosofía significa permanentemente interpretarse mal; sino, la discusión no avanzaría, quedaría empacada en lo idéntico y sin desarrollo.

Todo esto no lleva a un relativismo subjetivo, sino, en todo caso, a un relativismo objetivo. La argumentación es gestáltica, pero las organizaciones son objetivas (en el famoso dibujo, tanto el pato como el conejo son objetivos, pero relativos a perspectivas). Dos conclusiones formalmente contradictorias (como “el aborto es inmoral” y “el aborto es moralmente aceptable”) pueden ser ambas verdaderas, en la medida en que dependen de diferentes organizaciones (diferentes significados de términos, diferentes premisas, diferentes recursos lógicos, diferentes afectos existenciales, diferentes teorías morales, posturas políticas, etc.).

Todo lo anterior se auto-aplica a esta misma discusión; ustedes que están leyendo, discordarán de 1-14, y presentarán contra-argumentos a los que yo responderé,

réplicas a las cuales ustedes presentarán nuevos contra-argumentos y así al infinito. Si algún discípulo de Apel replica que me contradigo performáticamente porque en este preciso instante estoy presentando argumentos pretendiendo que sean correctos y que estoy consiguiendo comunicar mis pensamientos, lo negaré: pues esto mismo que estoy diciendo no consigue comunicar lo que quiere decir sino tan solo promover una interacción; y tampoco puede ser presentado como definitivo, aunque pueda ser planteado para enfrentar contra-argumentos a los que los otros responderán, y que a su vez serán respondidos, y así al infinito (la cuestión del “asentimiento” es crucial en lógica informal, y es muy difícil que la otra parte admita haberse equivocado y retire su planteo, aunque pueda corregirlo parcialmente para tornarlo más fuerte)⁴.

Es muy importante enmarcar la siguiente discusión con el libro de Castro-Gómez dentro de los parámetros de una lógica negativa. Esto quiere decir muchas cosas; entre otras, que no considero que mis objeciones “refuten” la postura de CG; pero no porque ella sea “irrefutable”, sino porque ella, como cualquier otra postura, es infinitamente argumentable, tal como la mía. Si ambas partes aceptasen eso, las discusiones filosóficas mejorarían de tono, y serían más cooperativas, sin disfrazar conflictos y oposiciones. Me gustaría que mi adversario adoptase también una lógica negativa y no alimentase la idea de haber refutado mi punto de vista tan solo porque encontró argumentos contra él.

Primera cuestión sustantiva: la filosofía latinoamericana, especialmente en su línea de “liberación”, se basa en una metafísica romántica de la “identidad profunda”, fuertemente capitalizada por líderes carismáticos e “intelectuales orgánicos” dentro de una actitud populista, que ha tenido consecuencias sociales y políticas catastróficas.

A menudo, diversos filósofos latinoamericanos (Rodolfo Kusch, Eduardo Mallea, Leopoldo Zea, Arturo Roig, Octavio Paz, etc.) han hablado de una “América profunda”, de un “ser nacional”, o de un “yo profundo” que habría que descubrir, como parte de un proceso de liberación, la idea de un *ethos* profundo, primitivo, originario, intocado, que no habría sido mancillado por la racionalidad occidental, una especie de manantial de pureza primitiva y originaria. Ya en mis cursos sobre filosofía en Brasil y América Latina vengo criticando las filosofías de la “identidad latinoamericana”.

4 He presentado recientemente las tesis básicas de una “lógica negativa” en mi trabajo *Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética*, que recibió el primer premio de ensayo de la Fundación Jaime Roca, Buenos Aires, en octubre de 2014.

Considero que este pensamiento de la “identidad profunda” es aún una manera de ver nuestra propia circunstancia pensante en los términos de cierto idealismo metafísico europeo. Yo he propuesto de-construir la pregunta metafísica habitual, “¿existe una filosofía de nuestra América?” como siendo una pseudo-cuestión sin sentido tal como está formulada. Lo crucial es ver si ella puede aún sustentar un contenido que merecería encontrar su formulación más adecuada.

Cada uno de los términos de esta pregunta tradicional –“existe”, “filosofía”, “América”– es problemático. “Existe” no debería ser entendido en el registro de una ontología “natural”, sino dentro de una estrategia de visualización y ocultación del saber, de una ontología política. El término “filosofía” no corre mejor suerte, si lo que la pregunta quiere indagar es si hubo o no *philosophia* en el sentido griego, en nuestras tierras, lo que dispara de inmediato una obvia respuesta negativa. La expresión “América” tiene todos los problemas que ya conocemos. Pero hay otras palabras problemáticas: las partículas. El destino de las discusiones sobre la cuestión latinoamericana se juega en la interpretación que demos a partículas como “de” y “en” en expresiones como “de América” o “en América”. No se trata aquí de un “de” o de un “en” puramente geográfico o espacial, no todo el pensamiento que se genera en cierto país es pensado “desde” su perspectiva. “Brasil”, por ejemplo, no es un lugar geográfico en el mapa, sino una perspectiva sobre el mundo que no será la misma que la de Turquía o Canadá⁵.

Entonces, la pregunta por un filosofar latinoamericano no tiene por qué ser la pregunta por alguna “identidad profunda” que tendríamos que desenterrar, sino la inofensiva pregunta por la perspectiva desde la cual pensamos problemas que importan a todo el mundo. Si conseguimos pensar algo universal, lo haremos siempre de manera situada, desde una perspectiva que se pueda descubrir a través de una genealogía. Así, no precisamos de la metafísica de la “identidad” para defender un pensamiento desde América. Cuando CG responde en la entrevista final de su libro que no cree más en una “filosofía colombiana”, parece injustificado pasar lógicamente de la premisa: “no hay ninguna ‘identidad profunda’ colombiana” a la conclusión: “no existe perspectiva o circunstancia pensante colombiana”. Estoy seguro de que CG no quiere hacer esa inferencia, pero la sugiere al cerrar las puertas a una filosofía colombiana (o argentina, o brasileña) tan solo porque mostró que no hay una “Colombia profunda”.

5 Cf. Cabrera Julio, “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”.

En lugar de descartar simplemente la cuestión porque su formulación habitual está basada en una abstrusa metafísica de la “identidad profunda”⁶, se podría hacer un esfuerzo de paráfrasis para tratar de rescatar el contenido de verdad de la pregunta en sus presupuestos idealistas metafísicos. Yo propuse, en un escrito mío inédito, la siguiente paráfrasis de la famosa pregunta de Salazar Bondy y otros:

¿Puede un pensamiento vivido y padecido en una comarca⁷, pensado desde una circunstancia peculiar de invasión, dependencia, despojo, busca de emancipación e insurgencia y expresado en múltiples formas –poéticas, religiosas, racionales, míticas, panfletarias– venir a ser de manera inter-culturalmente visualizable? (Cabrera).

Esta es una manera –entre otras– de preservar la intención emancipadora de la pregunta original sin tener que llevar a cuevas la metafísica de la “identidad”. La paráfrasis es puramente externalista, no utiliza ninguna categoría de “interioridad profunda”, sino categorías tan visualizables como circunstancia, contexto, situación, perspectiva, comarca, etc.

Una segunda dificultad lógica que veo en las críticas de CG contra la ideología de la “identidad latinoamericana” es la siguiente: que dirigentes inescrupulosos, oportunistas “líderes carismáticos” y supuestos “intelectuales orgánicos” hayan sacado provecho de una posición filosófica cualquiera –sea la de la identidad latinoamericana u otra– no socava esta posición solamente por eso, ya que la utilización política deshonesta y personalista puede ocurrir, y de hecho ocurre, con toda y cualquier postura

6 De acuerdo a la lógica negativa esbozada en los preliminares metodológicos, sostengo que toda postura filosófica puede ser defendida y atacada, argumentada y contra-argumentada, de manera que los simpatizantes de Kusch y de la idea de una “América profunda” (como en Colombia, el grupo de Juan Cepeda) siempre podrán volver al ataque tratando de defender su punto de vista contra las críticas de CG y otros. Por ejemplo, la idea de una “identidad profunda” podría funcionar perfectamente en un registro nietzscheano (y Nietzsche es un autor genealógico, simpático a CG), como un poderoso motivo vital, aun en medio de su carácter sabidamente ilusorio. Tal vez la “identidad profunda” sea uno de esos errores que mantiene a la vida en movimiento exultante. No sigo aquí esta línea para no tornar terriblemente complejo y largo este artículo ya largo y complejo, pero no porque no sea posible hacerlo. Por amor al argumento, prefiero conceder que CG tiene razón en sus críticas contra la metafísica de la “identidad latino-americana”, y no porque no crea que existen contra-argumentos a favor de Kusch, Mallea, y los demás pensadores del “ser nacional”. No creo que ninguna postura filosófica esté definitivamente enterrada, a pesar de que ciertas comunidades filosóficas específicas puedan decidirlo así en el juego del poder.

7 La expresión es de Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, p. 47.

filosófica. Se puede estar de acuerdo con las críticas contra el populismo univocista, contra la idea de pueblo como sujeto de revoluciones, contra líderes carismáticos e intelectuales orgánicos, sin que nada de eso sea suficiente para cuestionar la gravedad e importancia de la conscientización, re-historización, re-temporalización, protesta, resistencia e insurgencia contra una situación de dependencia y exclusión cultural, que perfectamente podemos expresar en términos no metafísicos. Creo que CG concordaría con esto sin mayores problemas.

En su libro, él hace una lista de características de lo que llama genéricamente “populismo”:

...soluciones universalistas, la idea de que el ‘mal’ se encuentra fuera de la nación, la postulación de una especificidad cultural latinoamericana, el recurso a lo popular como instancia legitimadora de la verdad, la invocación al sentimiento religioso y al mesianismo político, la exaltación del paternalismo estatal y el liderazgo carismático, el culto a los héroes, la oposición radical entre lo auténtico y lo foráneo, el intento de reconciliar todas las oposiciones sociales, la romantización del mestizaje y la definición ex negativo de lo propio... (Crítica, p. 68).

No hay nada que yo sienta ganas de salvar de esa lista tan bien compuesta. El peligro es que, queriendo alejarnos de estas características, la aspiración emancipadora –mal representada por el “populismo”– la reivindicación de una circunstancia pensante, la resistencia contra la colonización euro-céntrica (por ejemplo, de los currículos de filosofía de nuestros departamentos, y otras micro-luchas perfectamente legítimas y comprensibles), deban tornarse problemáticas junto con la metafísica de la “identidad” que pretendía fundarlas. La mejor crítica contra la carga metafísica de las filosofías de la liberación sería la presentación de alternativas que no caigan en sus errores y enfrenten los problemas que ellas trataban de resolver –erradamente, por lo que parece– en la medida en que aún los reconocemos como legítimos.

Segunda cuestión sustantiva: la filosofía latinoamericana ha inventado algo que se llama “América Latina”, en verdad una falsa entidad con una unidad inexistente.

CG declara:

Utilizando la arqueología y la genealogía de Foucault, examiné críticamente aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad

llamada ‘Latinoamérica’, dotada de un *ethos* y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea (Castro-Gómez, p. 12).

Comparando con lo que Said hizo con Oriente en su famoso libro, *También yo me interesé por el modo como un saber particular, la filosofía, construye una imagen colonial sobre América Latina*. La comparación con Said parece sugerir que los autores originarios de esas invenciones fueron los europeos occidentales, que habrían creado “América Latina” así como crearon “Oriente”. En la entrevista final, él retoma el asunto:

Así como para Said el orientalismo es una formación discursiva anclada en relaciones de poder que engendran una cierta representación identitaria del ‘Oriente’ y del ‘oriental’, así también me pareció que ocurría con el latino-americanismo. Se trata de una familia de discursos que crea un objeto de conocimiento llamado ‘América Latina’ y le dota de una identidad, de unas características ontológicas y de una teleología, etc. América Latina no como una entidad que preexiste a su formación discursiva; no como ‘cosa en sí’ que goza de una identidad previa a las relaciones históricas de poder en las que se inscribe como discurso. El ejercicio que el libro propone es identificar qué tipo de relaciones de poder genera esa formación discursiva que yo llamo el latino-americanismo, mostrando que la ‘filosofía latinoamericana’ pertenece claramente a esa misma familia de discursos (Said, p. 239).

Pero en otros momentos del texto da la impresión de que la autoría de esa invención sería latinoamericana; en la misma entrevista, CG afirma que la “filosofía latinoamericana” comete una falacia (*de petitio principii*) al presuponer que existe lo que debería ser demostrado, suponiéndose que el significante “Latinoamérica” hace referencia a una “cosa en sí”. “Lo que es resultado de un proceso histórico de producción, a saber, ‘Latinoamérica’, se toma como si fuese algo constituido de antemano” (p. 247). Esto hace, según él, que quedemos empantanados en pseudo-cuestiones del tipo: “qué filosofía tiene sentido ‘desde’ y ‘en’ América Latina, o en cuestiones político-morales del tipo: “la filosofía latinoamericana debe distinguirse de la filosofía europea por tener un carácter anticolonial y emancipador”. Según él, todas estas cuestiones carecen de sentido, porque:

Todas ellas parten del supuesto de que América Latina es un ‘lugar’, una ‘cultura’, o incluso un imperativo moral; y que todos los que nacen en ese lugar y comparten esa cultura son ‘latinoamericanos’ o ‘latinoamericanistas’ si comparten también el imperativo moral aunque no hayan nacido ahí (p. 248).

Todos esos filósofos presupondrían la existencia de una “entidad latinoamericana”, para afirmarse como filósofos delante de los europeos, para recuperar su dignidad.

En otros textos, la autoría de esa invención queda vaga:

‘Latinoamérica’ no es un lugar de enunciación (...), sino un significante sujeto a operaciones históricas”. Y el latino-americanismo consiste en aquella familia de prácticas discursivas y de relaciones de poder que generan ese efecto de verdad llamado la ‘identidad latinoamericana’ (...). Yo no presupongo esa identidad sino que examino genealógicamente su proceso de producción, circulación y consumo. No hablo de ‘Latinoamérica’ como si fuera una cosa en sí, sino más bien de los procesos de ‘latino-americanización’; y tampoco presupongo que exista algo llamado ‘Colombia’, o la ‘identidad colombiana’, sino que busco indagar cuáles son las técnicas que las producen y de qué modo funcionan históricamente (p. 248).

En una única oportunidad, se dice claramente que lo que le interesaba al hacer estas afirmaciones era el lado latinoamericano –o “interno”– de la invención de “América Latina”:

No me interesaba tanto por el tema del ‘colonialismo externo’, es decir por el modo como los europeos se han representado a los habitantes de sus colonias, sino por el modo como los mismos intelectuales latinoamericanos se han representado la vida en este continente a través de un típico ‘gesto colonial’: el exotismo. Me refiero a la postulación de América Latina como lo ‘otro de la modernidad’ (p. 13).

Este proceso debe exponerse con mucha claridad, porque por la propia situación de dependencia y asimetría de nuestros países, parece obvio que la autoría originaria de “América Latina” es europea, en todo caso consolidada, posteriormente

o simultáneamente, por latinoamericanos. De tal forma, la “crítica de la razón latinoamericana” sería una crítica contra Europa, no contra los latinoamericanos (así como la crítica de Said contra el “orientalismo” no es una crítica contra Oriente, sino contra una invención europea). De tal forma, si los latinoamericanos se ven en una “exterioridad” con respecto a la modernidad (y esta será nuestra tercera cuestión sustantiva), están allí porque fueron colocados en ese lugar; si hay auto-exclusión, ella viene junto o después de una exclusión más originaria, pero nunca antes. Todo esto me parece tan obvio que creo que debe haber aquí algún ruido muy elemental de interacción de ideas⁸. De hecho, durante el libro, son pensadores latino-americanos los que son criticados mayoritariamente por usar ese concepto, y no europeos (por el contrario, los europeos nos proporcionarían las técnicas y herramientas para esas críticas, como veremos en la cuestión metodológica).

Estos puntos quedaron más claros, me parece, con el libro *La idea de América Latina*, de Walter Mignolo. En esta obra se muestra a América Latina como una invención imperial-colonial europea de la cual los latinoamericanos son objeto, y a la cual ellos reaccionan después. Mignolo afirma que el método para descubrir esto no puede ser meramente “arqueológico”, sino una auténtica “excavación” (La idea, p. 16), porque no hay “fósiles” a ser descubiertos, ya que la “contribución” involuntaria a la construcción de la “modernidad” por parte de América está enterrada, y, por definición, no hay vestigios de ella. “‘América’, y luego ‘América Latina’ y ‘América Sajona’, son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea” (p. 29). Mignolo explica bien cómo la “exterioridad” no es un gesto colonial de los latinoamericanos, sino ya una reacción a una operación anterior:

El primer término (‘descubrimiento’) es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como ‘modernidad’, mientras que el segundo (“invención”) refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer (p. 29).

8 Por lo menos, si no queremos reducir todo a la cuestión trivial de saber quién utilizó por primera vez la expresión “América Latina”, sobre lo cual, como se sabe, hay controversias: para algunos, el término fue usado por primera vez en 1836 por Michel Chevalier, mientras que Arturo Ardao sostiene que el término fue utilizado por primera vez por el colombiano José Caicedo en 1857. Pero lo que está en cuestión es el ente o pseudo-ente América Latina, y no la expresión.

“América Latina” es parte de la retórica de la modernidad, y su construcción no puede ser atribuida primariamente a los latinoamericanos, a no ser bajo la forma de reacción: cuando, para excluirme, me han llamado X, yo tengo que retomar este nombre en mi propio discurso aun para deshacerme de él (diciendo: “No, yo no soy X”) (ver también Mignolo, pp. 81-83).

En esta perspectiva, si “América Latina” es “una entidad ficticia previa a los discursos que la constituyen”, no lo fue como una invención original de los latinoamericanos con la intención de verse soberbiamente “exteriores” a una modernidad que no les concernía. En la perspectiva mignoliana, “América” es una invención de los europeos en aras de la constitución misma de la “modernidad”, a la cual, por definición, son “exteriores” los latinoamericanos (y muchos otros grupos humanos), no en el sentido de no ser afectados por ella como objetos o como víctimas, sino en el sentido de ser excluidos de los lugares de sujetos de la enunciación. De manera que si nosotros estamos “fuera de la modernidad”, eso no es producto de un “gesto colonial” nuestro, sino una operación de la cual fuimos objeto, y no nuestra primera elección. Si configura una falacia suponer que exista algo como “América Latina” es, en todo caso, una falacia heredada. Por eso, todas esas cuestiones que, según CG, no tienen sentido (Castro-Gómez, p. 247) son plenamente significativas aun cuando América Latina sea una invención (primariamente europea, después latinoamericana): “¿qué filosofía tiene sentido desde América Latina?” puede querer decir: “¿qué filosofar puede ser mejor motivado desde una situación inicial de dominación discursiva en el juego del poder?” Esto no es una pseudo cuestión y no apela para ninguna categoría metafísica; tiene pleno sentido afirmar que mientras la filosofía europea precisó de un movimiento emancipador para desarrollarse (como en la filosofía del Iluminismo), la filosofía desde América Latina precisa de la emancipación para existir (para venir a ser).

Tercera cuestión sustantiva: esa filosofía asume una falsa “exterioridad” respecto de la modernidad y la postmodernidad, reivindicando “otra racionalidad” que estaría fuera de los procesos europeos de modernización. Actualmente, después de la caída del muro de Berlín y la globalización del capitalismo, esa supuesta “exterioridad” es un mito insostenible.

¿Cuál exterioridad? Esta cuestión es continuación natural de la anterior. Precisamente porque nuestras culturas fueron interrumpidas y excluidas, los latinoamericanos asumieron esa exclusión como punto de partida de su pensamiento y de su acción, lo que parece muy comprensible y adecuado. La diferencia estriba en que mientras

en la exclusión europea de América Latina, su exterioridad –en una perspectiva mignoliana que yo comparto, al menos hasta cierto punto– es una condición para el funcionamiento de la modernidad (y también de su triste “participación” en ella), la exterioridad reivindicada por los latinoamericanos es positiva y activa (y reactiva), precisamente el clamor de los valores y formas de vida que fueron interrumpidos y dispensados. Es como si Europa dijera: “tú estás fuera de la modernidad como sujeto, pero puedes participar de ella se quieres, como consumidor y participante invitado”; y los latinoamericanos replicasen: “sí, estoy fuera de la modernidad, pero no quiero entrar ni participar de ella; quiero construir histórico-existencialmente mi pensar, mi actuar y mi vivir en una oposición compleja con la ‘modernidad’ que me excluye, lo que implica una interacción crítica y devoradora⁹ de lo europeo”. Esto es, pues, una reacción contra una exterioridad construida anteriormente.

Parece fundamental, para cualquier pensamiento aún interesado en la emancipación, que nos consideremos exteriores al proyecto de la modernidad de los invasores de América, por más generosos que ellos se muestren después en distribuir los bienes de ese proyecto también entre nosotros (lo que en el caso de la “demarcación de territorios indígenas” llega al cinismo, por tratarse del reparto de tierras que pertenecen originalmente al “beneficiado”). Tal vez sea exagerado decir que somos “lo otro de la modernidad”, pero sí, ciertamente, somos el objeto de la “modernidad”, no su sujeto; sus consumidores, no sus productores, su combustible, no su motor. Dado el triste origen de nuestra cultura, basado en la exclusión, tendríamos que ser extremadamente críticos al respecto de las ofertas de “inclusión” que nuestro conquistador nos ofrece. Es claro que, por ejemplo, los recursos tecnológicos y los productos culturales europeos, dentro de una situación de capitalismo globalizado, tendrán que ser utilizados; el problema es saber cómo.

Se puede concordar con CG en sus críticas contra la reivindicación de un *ethos* y una racionalidad latinoamericanas totalmente “propias” e insondables (p. 47), y, no obstante, concordar con los filósofos latinoamericanos (sobre todo con los de la liberación) en la idea de que nosotros, latinoamericanos, estamos excluidos de la modernidad que nosotros mismos financiamos (aun hoy) con nuestro esfuerzo (manual e intelectual) siempre insuficiente. Es claro que la racionalidad europea influyó desde

9 Los lectores de mis escritos no ignoran la importancia que tiene en mi pensamiento la obra del filósofo brasileño Oswald de Andrade –totalmente marginalizado por el *establishment* de su país– con su idea de devorar culturas y valores. Cfr. Cabrera Julio. *Diario de un filósofo no Brasil*, y también Cabrera (2012) y (2014b).

el comienzo en nuestras vidas; siempre estuvimos, en ese sentido victimario, “dentro” del proceso de modernización (y ayudando a constituirlo) (así como el esclavo estaba dentro de la modernidad romana); pero la “exterioridad” es la inadaptación a este proceso del que hicimos parte por la fuerza; es la resistencia la que constituye reactivamente esa otra exterioridad. Creamos nuestra propia exterioridad a partir de una exterioridad anterior; se podría decir que queremos auto-excluirnos de manera diferente a la manera en que fuimos anteriormente excluidos. Claro que si no resistimos (como es el caso de la mayoría de los intelectuales latinoamericanos en nuestras universidades euro-céntricas) y si vemos las cosas funcionando satisfactoriamente, veremos la exterioridad como un fenómeno inexistente o inventado. Ciertamente, no creo que esto justifique hablar de “dos racionalidades”, o de dos *ethos*, pero sí que se trata de dos procesos históricos y políticos diferentes que permiten hablar de una “exterioridad a la modernidad” sin metafísica de la identidad y sin postulación de otridades absolutas.

La exterioridad no es, claro está, un “hecho”

La “exterioridad” latinoamericana respecto de la “modernidad” gestada desde Europa no es algo meramente “factual”. Aunque estemos evidentemente afectados, de manera inevitable, por ciertos aspectos concretos de la “modernidad” (especialmente por los avances de la tecnología), no estamos ubicados dentro de ella en igualdad de condiciones, aun cuando tengamos condiciones de llenar nuestras casas con preciosidades tecnológicas y de usar la Internet de manera creativa. La “exterioridad” de la que se habla no es un fenómeno empírico, sino un fenómeno inventivo y simulado, simulación en la que participa activamente la propia víctima. En algunos momentos de su texto (Castro-Gómez, pp. 55-61), da la impresión de que acentúa en demasía el aspecto puramente tecnológico de la “modernidad”, como si pretender estar fuera del proceso de esta implicase no hacer uso de los recursos tecnológicos disponibles, o rehusarse a formar parte del juego de opciones abiertas por el capitalismo globalizado. Todas estas cosas (así como la caída del muro de Berlín, mencionado varias veces como si fuera una prueba contundente) son hechos, pero es claro que no se agota en ellos la “modernidad”.

La “modernidad” no es tan solo el avance tecnológico y la globalización del capitalismo, sino un tipo de actitud, basada en la instrumentalidad, el consumismo, el espíritu pragmático, el hedonismo, el inmediatismo, la expansividad, la explotación

bajo formas variadas, la rapidez, la eficiencia, la fe en el progreso, el desprecio del derrotismo y la el deseo de desistir, el juicio sumario de lo arcaico, del pasado, de lo superado, un tipo especial de temporalidad y de espacios, etc. Es claro que aunque no podamos, tal vez, vivir sin teléfono celular, podemos vivir con otros valores que no sean los descritos anteriormente. Podemos usar la tecnología de muchas formas, y la vigente, guiada por esos valores, es tan solo una de ellas. No estamos fuera de la racionalidad moderna en el sentido de fuera del usufructo de la tecnología; estamos fuera de ella porque esa actitud, guiada por todas esas características, nos fue impuesta (aun cuando obtengamos “beneficios” de ella). Continúa habiendo asimetría dentro de la globalización y la exclusión, o sea, existe “exterioridad” dentro de ella, aunque suene paradójico.

CG parece menos interesado en distinguir entre una mítica exterioridad basada en una supuesta “identidad profunda” y simplemente la exterioridad de la exclusión y la reivindicación (no una identidad anterior, nostálgica, sino un lugar en el mundo que pueda ser lugar de enunciación y en el que tengamos alguna chance de ser sujetos). Él llega a afirmar que la exterioridad jamás existió (Castro-Gómez, p. 53), e infiere esto de una interpretación supuestamente no unilateral de Max Weber (en este punto, es bueno recordar los preliminares metodológicos expuestos en la introducción del presente texto). Aquí él entiende la “exterioridad” como un fenómeno constatable por las ciencias sociales objetivas, y no como una cierta perspectiva sobre las cosas al lado de otras. La exterioridad no es una cosa, sino un proceso histórico-existencial que apareció cuando los invasores pusieron los pies en nuestras tierras. Parece insólito afirmar que nunca existió exterioridad debido, por ejemplo, a que aún los jesuitas usaban formas capitalistas de producción. La modernidad es una actitud, y hay muchas actitudes con las que se puede cultivar la tierra, o producir cosas. Los invasores destruyeron las culturas indígenas y las incluyeron a la fuerza en su propio proceso histórico, y, en ese sentido, ya las colocaron en una exterioridad. Es perfectamente razonable considerar que habitamos esa exterioridad, por más que tengamos cuentas bancarias, tarjetas de créditos e Internet, y trabajemos en empresas capitalistas. En el decir de Mignolo, la exterioridad a la que me refiero sería constituida por “el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer” (La idea de América Latina, p. 29).

La caída del muro de Berlín se presenta como un hecho de significación absoluta, objetiva y universal (p. 240); aquí parece nuevamente dejarse de lado el perspectivismo y la genealogía, de inspiración nietzscheana, según la cual para que algo tenga significación tiene que haber sido significado por alguien. Roberto Fernández Retamar, ya en la Introducción del *Todo Calibán*, dice que:

La caída del muro de Berlín es también una imagen, pero para disfrute exclusivo de Próspero, quien está entregado ahora a levantar otros muros nada imaginarios (por ejemplo, el literal entre los Estados Unidos y México; por ejemplo, el de la xenofobia), esta vez no para separar al Este del Oeste, sino al Norte del Sur; incluso de ese nuevo Sur que hasta hace poco se llamó en buena parte Este (2004).

La caída del muro de Berlín tendrá significación para nuestra emancipación si nosotros construimos esa significación, siguiendo determinadas líneas de acción y de poder. Ese hecho será “universal” si así lo consideramos, nada es “universal en sí”, no hay hechos absolutos que estén más allá de perspectivas (dominantes o dominadas). Que el mundo se haya globalizado no nos prohíbe usar las herramientas teóricas hegemónicas para analizar y desmontar el fenómeno. Y el hecho de que yo esté escribiendo esto sentado delante de una computadora no es una contradicción performativa.

Intercambios plurales y déficit de normatividad

CG describe bien lo que ocurre, el estado de cosas actual, la interdependencia económica, la construcción globalizada de identidades (p. 45), y nadie duda de que esto esté pasando de esa forma. Pero como el nuevo orden de las cosas manda hoy ser extremadamente cauteloso con las normatividades –peligrosamente vinculadas con proyectos emancipadores obsoletos– no se sabe si esas interdependencias y esas nuevas identidades son adecuadas o no, correctas o no, si nos traerán mejoras o nuestra definitiva pérdida. La cuestión no es decir que las cosas funcionan como funcionan, sino ver cómo nos afectan, quiénes son los sujetos de esos movimientos y si no estamos siendo destruidos (o, peor aún, contruidos) por ellas. Nuestra situación actual está cargada de apreciaciones valorativas y normativas que es imposible suspender (aun cuando podamos criticar las maneras específicas en que esa

valoración y esa normatividad se han manejado dentro de las filosofías mesiánicas de la liberación).

Las críticas de CG contra una pretensa exterioridad al respecto de la modernidad vienen juntas a cierto espíritu pragmático acerca de la conveniencia de aceptar una situación de hecho que no tiene alternativas, y de la observación de que, de hecho, las personas ya han aceptado e interactúan flexiblemente con la situación, “entrando y saliendo de la modernidad” mediante la creación de “mediaciones simbólicas a través de las cuales las masas consiguen re-codificar los mensajes transmitidos” (p. 55), en donde cualquier “cultura popular” ya se ha mezclado con muchas otras cosas. Se cantan loas a la “integración creativa” entre las culturas autóctonas y el consumismo (p. 58) sin preguntarse quién estableció las reglas de esa integración y cuáles serán sus resultados y consecuencias. El consumo no es una práctica disponible e inofensiva, sino constituyente del gusto, las tendencias, las preferencias, y la formación de las personas. Habría que preocuparse más con las condiciones en que acontece esta maravillosa pluralidad e interacción (p. 61-62). Esta es la idea (peligrosa, como toda idea) de la “apropiación creativa” de otras perspectivas, peligrosa en la medida en que puede llevar a “conformarse creativamente” y a no estimular a crear de maneras más autorales que la simple “creatividad receptiva”. Parecería faltar aquí capacidad genealógica para ver de dónde vino esta fascinante multiplicidad de racionalidades, todo ese flujo de símbolos, con qué dirección, con qué propósitos. No se acentúa qué gustos y deseos, proyectos y simbolizaciones son socialmente constituidos sobre líneas de poder, en un juego desde siempre unilateral que no elegimos jugar y sobre cuyas reglas no fuimos llamados a opinar. No se trata tan solo de una adecuada y creativa “distribución” del consumo en un juego, en gran medida, de cartas marcadas. De la “modernidad” meramente tecnológica podemos “entrar y salir” (p. 243), pero de la “modernidad” como actitud, perspectiva, conjunto de valores, podemos perfectamente tratar de salir (aunque sea muy difícil, aunque fracasemos) si nos resistimos a ser absorbidos por ella. Este “deseo de progresar inscripto en el cuerpo” (p. 261) aún tendría que ser normativamente evaluado.

Estas cuestiones son tan obvias que tiendo a pensar, en esta altura avanzada del presente análisis, que CG concordaría con todo esto sin mayores problemas, y que su cuestión es otra; que nuestras diferencias (y también las diferencias entre CG y Mignolo) son más de *Gestalt*, de organización de los complejos elementos en juego, que estrictamente de diferencias sustantivas. Esta idea me viene después de leer el

siguiente texto decisivo de su entrevista final, cuando CG acentúa el papel de la violencia en los procesos de modernización: “No hay violencia por carencia de modernización sino debido a la modernización en contextos marcados por las herencias coloniales. Recordemos que la colonialidad es el filtro a partir del cual se ha dado entre nosotros la experiencia de la modernidad” (p. 263-264). Él declara que en sus libros posteriores, no ha intentado celebrar o lamentar la “entrada” de Colombia en la modernidad, sino mostrar cómo la vida queda atrapada entre modernidad y colonialidad, entendiendo a la modernidad no como un “proyecto inconcluso”, sino “como una experiencia que oscila frecuentemente entre la biopolítica y la tanatopolítica. Se ‘hace vivir’ a un sector de la población, pero muchas veces a costa de la muerte de otro sector. Unos deben morir para que otros vivan. Es una historia trágica” (p. 264).

Él dice que una tradición “humanista” en Colombia ha apostado en el universal “modernidad” como panacea a partir del cual el país saldrá del subdesarrollo, de la violencia, etc. Según él, los hechos han desmentido esto, ya que con los progresos modernos el país no ha mejorado, sino empeorado. El método genealógico permitiría escapar de esas trampas del humanismo (cristiano y marxista, por ejemplo), que aún se mantienen vinculados a los proyectos de una “modernidad” que nos sacará, en palabras de Kant, de la minoría de edad (p. 264). Esas visiones humanistas, que aún predominan en las academias, “obliteran la colonialidad en nombre de una modernidad en estado puro que se ofrece como destino universal de la especie humana” (p. 265). Aquí hay un intrínquilis que vale la pena tratar de resolver. La crítica a la modernidad como panacea, y sus ideas de subdesarrollo y progreso, son críticas que tanto las filosofías de la liberación como pensadores como Mignolo también dirigen, de manera que no puede haber desacuerdo en este punto (en el sentido de que una “crítica de la razón latinoamericana” no podría atacar esas ideas). Habría que diferenciar (sin separar) entre la modernidad como conjunto de aspiraciones iluministas y la modernidad como dispositivo de dominación. Tanto CG como la filosofía latinoamericana critican la primera forma de entender la modernidad (la temporalidad lineal del progreso, etc.); pero solo la segunda crítica abiertamente a la otra, al dispositivo de dominación; la crítica de CG a la modernidad se hace no a partir del pensamiento insurgente latinoamericano, sino desde la posmodernidad, que él considera como condición inevitable de la humanidad (como veremos en detalle en el próximo tópico). Pero precisamente porque la modernidad se impuso entre nosotros a través de la violencia, se da el fenómeno, bien apuntado por CG, de que empeoramos no por una carencia de modernidad sino en virtud de su propio

mecanismo interno. Esta es, precisamente, la exterioridad en la que nos encontramos, delante de esa “modernidad” que proclama y recomienda el progreso y la mayoría de edad; precisamente, somos “externos” porque somos víctimas de esa modernidad en ese sentido que CG apunta y critica, como siendo la falsa panacea del humanismo que la genealogía ayudaría a superar.

No lo puedes negar porque ya estás adentro

Hay también en el texto de CG muchos argumentos denunciando el vicio lógico de *Petitio Principii*, pero que, en rigor, se parece más a la falacia llamada *Tu Quoque*, aquella en que se dice al interlocutor: “pero tú haces o presupones lo mismo que estás criticando”. Esto aparece en los momentos en que se denuncia que la supuesta “exterioridad” a la modernidad se teje con los propios hilos de la episteme de la modernidad, lo que constituiría una incongruencia, o incluso una contradicción.

Lo que señalo es la gran contradicción que subyace a esta enunciación en los discursos de Kusch y de Mignolo. Desde las reglas de enunciación de la episteme moderna emerge un discurso que enuncia una exterioridad a ella. Este es, justamente, el contrasentido de las narrativas anticoloniales (p. 168).

Bueno, claro que no hay rupturas absolutas, y que los propios discursos de ruptura son siempre posibilitados por la situación con la cual se rompe; esta constatación no debería llevar al desprecio de esa tentativa de ruptura –siempre frágil y parcial– sino, en todo caso, más constructivamente, a tratar de reformularla y perfeccionarla. El tener que usar la lengua del dominador (complejo de Calibán) puede ser motivo de júbilo para el criollo euro-céntrico dentro de la comodidad de su situación adaptada, pero puede ser sentida como un tremendo obstáculo por parte del pensador de la emancipación: ambos reconocen el problema, pero con distinto signo y talante. La situación inicial de asimetría torna forzosamente opaca cualquier reacción, pero esta es siempre preferible al conformismo o a la adaptación. Que Calibán se vea forzado a hablar la lengua del amo para atacarlo no debería ser motivo de júbilo o visto como un triunfo (“¿Viste? ¡Está acorralado!”), sino como algo lamentable y trágico.

Afirmaciones de este tipo (que para excluir algo ya tienes que mencionarlo en tu discurso) son casi tautológicas. (Ellas aparecen varias veces en el texto de CG, por ejemplo, pp. 156-58, 170, 173-74). Es imposible no compartir el lenguaje de la

modernidad; pero esto no inviabiliza su crítica interna. Esto se parece a la usual réplica cristiana de que, para negar a Dios ya tienes que haberlo admitido en tu discurso; o a la famosa afirmación de Nietzsche de que no se puede criticar a la vida (diciendo, por ejemplo, que no tiene valor) porque al hacer la crítica ya la hacemos desde la vida. Todas esas réplicas no hacen diferencias entre diversas maneras de citar o de “traer a cuento” lo que se pretende criticar (y en este punto vuelve a ser importante leer a Oswald de Andrade). Siempre podemos hacer una lectura devoradora de lo que leemos sin darle a lo citado el papel de sujeto exclusivo de la enunciación. Los discursos críticos contra la episteme moderna no son discursos forzosamente articulados “desde” esa episteme (en cuyo caso sí habría contradicción), sino que, en un discurso crítico, la episteme moderna aparece en el lugar de objeto de referencia. Es lo que veremos a continuación.

La cuestión metodológica

Para llevar a cabo sus críticas, CG asume un método genealógico de raíz nietzscheana y desarrollo foucaultiano, alegando que herramientas técnicas surgidas en un lugar y con ciertos propósitos pueden ser usadas en otros lugares para otros propósitos, como, por ejemplo, una crítica de la filosofía latinoamericana.

Exposición de la cosa

Durante la entrevista final, CG se refiere a aspectos de su formación, específicamente a su decisión de hacer una tesis sobre empirismo inglés en la Universidad Santo Tomás, y al uso que el profesor Salazar (p. 237) hacía de Foucault, proponiendo “una arqueología interna del Grupo de Bogotá, poniendo en evidencia los límites del discurso latinoamericanista”.

Del empirismo inglés me interesaba sobre todo su método, su *modus operandi*. Estudiar el ‘nacimiento’ de las ideas, su génesis inmanente, el papel central que en todo ese proceso tiene la sensación, el cuerpo, así como la dimensión enteramente pragmática del lenguaje y los discursos fue sin duda un importante ejercicio metodológico que luego me llevó a entender mucho mejor lo que Nietzsche y Foucault llamaron la ‘genealogía’ (Castro-Gómez, p. 237).

CG presenta a Nietzsche, Foucault y a los empiristas ingleses como proporcionando herramientas metodológicas importantes, más allá de los contenidos que presentan y los problemas que abordan. Aquí tenemos sugerida la idea de que es perfectamente posible separar metodologías de contenidos.

Más adelante, CG es más explícito en esa idea, y vale la pena citarlo *in extenso*, para no correr el riesgo de “formularlo erradamente” (en la expresión usual de las lógicas afirmativas):

No estoy diciendo que la filosofía y la ciencia son saberes ‘universales’ que valen para todo el mundo, con independencia de su nacionalidad particular, y que por tanto hablar de una filosofía latinoamericana es tan absurdo como hablar de una matemática o una física latinoamericana. Ese no es el punto. Lo que estoy diciendo es que ‘pensar’ es la utilización de un conjunto de técnicas de ordenamiento de signos a través de las cuales ‘problematizamos’ el mundo. Técnicas que han surgido históricamente en diferentes lugares del planeta (solo algunas de ellas nacieron en Grecia) pero que operan con entera independencia de la función que tuvieron en el ‘lugar’ de su emergencia (p. 249).

Y sigue:

Que hoy utilicemos un tipo de lógica de argumentación cuyo nacimiento puede rastrearse hasta Grecia no quiere decir que nuestro pensamiento sea ‘griego’. O que en nuestra vida cotidiana utilicemos tecnologías de manejo de información que históricamente nacieron en la Europa moderna, no significa que pensemos ‘europeamente’. En esto, las técnicas de ordenamiento de signos no se diferencian mucho de cualquier otra técnica (...) (p. 249).

Entonces, las técnicas filosóficas son, en ese sentido, “independientes de su lugar de origen”¹⁰, de quien las propuso, o de los propósitos con los que fueron introducidas;

10 En comunicación personal, expresé la tesis de CG diciendo que, según él, las técnicas filosóficas como la genealogía son “independientes de sus lugares de origen”. CG respondió que nunca había dicho que las técnicas fueran “independientes de sus lugares de origen”, pues eso llevaría derecho al terreno de la metafísica. Lo que él había realmente dicho (y no solo las filosóficas sino cualquier otra técnica) es que pueden ser aprendidas en contextos externos a sus lugares de origen y utilizadas de otros modos (conforme a otros objetivos). Pero cuando dije que las técnicas son “independientes de su lugar de origen”, yo quería decir exactamente, que “las técnicas pueden ser aprendidas y utilizadas en contextos

podemos tomarlas, como si fueran martillos o tenazas, y utilizarlas para lo que queramos, como cualquier otra técnica (así como podemos utilizar la Internet para hacer una sesuda tesis sobre la contingencia en Santo Tomás, formar un grupo de amigos o suicidarnos; la técnica está ahí disponible para cualquiera).

Siguiendo a Foucault

Me parece una cuestión importante, en un contexto culturalmente dependiente como el latinoamericano¹¹, reflexionar sobre maneras de leer, especialmente autores de países hegemónicos. El acto de leer no consiste tan solo en pasar los ojos por las líneas y ni siquiera en entender lo que se lee, sino en pensar las posiciones y papeles que el lector y lo leído ocupan y desempeñan en el acto de leer; en la relación que se entabla con el autor, en cómo funcionan las líneas de fuerza, las influencias, las tensiones y actitudes, activas o pasivas, receptivas, recreativas o deformadoras que se establecen. Se usan bastante en la academia expresiones como “pensar junto con el autor”, pero se presentan como ejemplos de esas prácticas de lectura muy diferentes. ¿Cuál es la relación que CG establece con la filosofía de Foucault? ¿Qué tipo de lector de Foucault él consigue ser?

En la entrevista final, CG admite una adhesión inicial fuertemente afectiva, más que racionalmente fundada, frente a los pensadores franceses en general:

¿Cómo interpretar fenómenos como el fracaso del socialismo y el cambio de sensibilidad que se observa en casi todos los países de Occidente, incluyendo, por supuesto, a América Latina? Creemos que un diálogo con los teóricos de la postmodernidad contribuiría a darnos luces al respecto” (p. 19). “En esos días estaba muy emocionado leyendo a Foucault, Deleuze y Lyotard (...), los tres filósofos franceses (...) planteaban que habíamos entrado en una ‘nueva era’ del discurso, en una episteme o ‘imagen de pensamiento’ que planteaba rupturas

externos a sus lugares de origen”. Para mí, eso significa “independencia”, y en mi red holística de referencias, “independencia” no está asociada con nada de metafísico. Aquí no habría, pues, “error de formulación” o de “interpretación”, sino dos planteos de una cuestión en *Gestalten* diferentes. Pero no tengo problemas en expresar la cuestión metodológica en los términos que él prefiere (recordar aquí los puntos 9 y 12 de la “lógica negativa” expuesta en los preliminares).

11 Supongo que ha quedado claro que se torna nuevamente posible hablar de lo “latinoamericano” sin asumir ninguna metafísica identitaria; esta idea quedará más consolidada, espero, en la presente sección.

definitivas frente al modo de ser de los discursos modernos. Yo resonaba casi que instintivamente con los filósofos franceses, así que me puse de su lado en el debate sin pensármelo demasiado” (p. 244).

Hay aquí un primer componente de entusiasmo y de pasión, que es muy común en la recepción latinoamericana de filósofos europeos (pero no solo en ella): los lectores se entusiasman con ciertos autores, leen ávidamente todo lo que estos escriben, se transforman en profundos conocedores de lo que ellos piensan, y les gusta discutir acaloradamente con otros estudiosos del mismo filósofo sobre diversos tópicos de su pensamiento (y defender al filósofo preferido delante de críticos y detractores).

Un segundo componente, tal vez, en parte, derivado del primero, es que, en la lectura del autor de marras se le deja a este la conducción de las discusiones y argumentos, se le otorga la palabra, las riendas, el hilo de la reflexión, se le deja que “dé las cartas”, que exprese su pensamiento, que proponga su metodología, y se le sigue, no forzosamente en la aceptación de cada idea, pero sí en el estilo de pensar y en las líneas temáticas principales. Este seguimiento suele ser muy persistente, de tal forma que el autor favorito tiende a ser asumido como capaz de responder satisfactoriamente a todas las cuestiones relevantes; pueden haber, de vez en cuando, discordancias (el lector entusiasmado suele tratar de atenuar su adhesión diciendo: es claro que no estoy de acuerdo con todo lo que él dice), pero las concordancias son mucho más sustantivas y constantes, y los mecanismos de caridad hacia las flaquezas del autor elegido suelen funcionar con mucha fuerza. Es esto lo que queremos decir cuando afirmamos de alguien que es “marxista”, “heideggeriano” o “foucaultiano”; no que deba concordar con todo lo que Marx, Heidegger o Foucault afirman, sino que su pensamiento se guía fuertemente y de manera regular, por las temáticas y metodologías de esos autores.

No es secreto para nadie que Foucault es un autor que atraviesa este libro de CG y algunos de sus libros posteriores. Y creo ver que la lectura que CG hace de Foucault consiste en dejar que el pensador francés ocupe de manera casi constante el lugar de sujeto de enunciación, en el sentido de proponer el método de trabajo a ser adoptado, con su fundamentación filosófica y sus modos de implementación; solo los contenidos varían (y, según veremos, esto es precisamente lo problemático: conservar el armazón sin el material primitivo). No me pareció ver entre lector y autor favorito una interacción en igualdad de condiciones; Foucault parece guía absoluto y su lector lo sigue con entusiasmo y respeto; tampoco encontré ninguna crítica sustantiva al “método

genealógico”, ni siquiera un reparo; nunca se le pone entre comillas (como sí se coloca entre comillas “identidad”, “América profunda” o “exterioridad”); parece que nunca tenemos nada para enseñarle a Foucault, tan solo tenemos todo para aprender de él.

Esto no es una afirmación vaga; se puede detectar esta actitud en el propio registro de la palabra “Foucault” a lo largo del texto, si lo examinamos con ojos de filósofos del lenguaje, a través de giros lingüísticos específicos y estilos de frase que se usan con notable recurrencia. Por ejemplo, en el segundo ensayo, encontramos afirmaciones como esta:

La crítica de Foucault, Deleuze y Derrida al teleologismo y al humanismo abrió el camino para un distanciamiento de aquellos modelos de análisis sociales que pretendían evaluar el desarrollo de las sociedades latinoamericanas con base en categorías binarias, universalistas y excluyentes (moderno-tradicional, civilización-barbarie, opresor-oprimido, desarrollo-subdesarrollo y centro-periferia) (p. 54).

Aquí la perspectiva francesa se presenta como un corrector decisivo de los “errores” de la postura latino-americanista, en una situación en donde lo correcto y lo errado están bien claros y delimitados. Cuando los estudios culturales entran en el camino abierto por los franceses, ellos se “libran” de categorías “erradas” y pasan a utilizar las categorías “correctas”; de tal forma que aquellos que aún quieran utilizar, por ejemplo, el par civilización-barbarie con provecho en sus trabajos, se verán en problemas para hacerlo; esos estudiosos no serán bien acogidos en el ámbito de una discusión plural, porque los pensadores franceses mostraron, asimétrica y, tal vez, irreversiblemente, que ese tipo de categoría ya está obsoleto, sin que exista la chance de una interacción en donde lo criticado pueda atacar al crítico e intentar resucitar, dentro del proceso argumentativo, alguna de las categorías condenadas.

En el propio estilo expositivo, en la construcción de las frases, constantemente se muestra que Foucault es el sujeto permanente del discurso, el proponente, mientras que el entusiasmado pensador latinoamericano lo sigue como el caminante marcha detrás de un buen guía, confiable y seguro. Los giros lingüísticos de este seguimiento entusiasmado y unilateral son bien expresivos: “Como bien lo muestra Foucault” (criticando los discursos de identidad pretensamente previos a actos discursivos, p. 57); “como bien lo mostró Foucault” (hablando del descentramiento de la subjetividad,

p. 88); “lo que enseña el texto de Foucault” (criticando la búsqueda de una identidad latinoamericana, p. 89); “el método de la genealogía que propone Foucault no busca preguntarse por el origen sino por la emergencia (...), por el modo en que surgen históricamente...” (enunciando el método correcto de abordaje de fenómenos sociales, p. 91); “aprovechando las posibilidades heurísticas que brinda la noción foucaultiana de ‘episteme’...” (hablando de la crítica a las nociones de “circunstancia” y otros, p. 95); “en donde lo único que vale es el campo de las significaciones que Foucault llamó el orden del discurso” (hablando del progresivo desencuentro entre la ciudad real y la ciudad letrada, p. 115); “Foucault mismo señaló los problemas del ordenamiento moderno del saber...” (en donde se expone una crítica al parecer definitiva contra Zea y Roig, p. 118). “Pero, ¿existe otro modo de narrar la historia? Foucault nos habla de una historia efectiva que se contrapone a la filosofía de la historia...” (p. 120). Se puede percibir en este tipo de expresión lingüística (“según Fulano”, “siguiendo a Zutano”) que el discurso está guiado por el autor invitado, que siempre parece tener la postura adecuada delante de errores e ingenuidades.

En el momento en que Mignolo critica a Foucault, CG sale de inmediato en su defensa: “Foucault abandona la pregunta por el fundamento y se concentra en la pregunta por el funcionamiento” (p. 164). Esto parece ser lo correcto, pues el texto, en la misma página, termina así:

Lo que importa en el análisis es el modo de existencia de los enunciados y no el del sujeto hablante. Decimos por eso que la historia de la razón poscolonial que propone Mignolo debería ser sustituida por una arqueología de los discursos (p. 164).

No parece haber chance de convivencia o simultaneidad: el sujeto debe ser cambiado por la arqueología de discursos; una multiplicidad y un perspectivismo muy extraños, en donde Foucault no parece tener alternativas ni rivales. Y continúa:

Los enunciados se organizan históricamente en una serie de codificaciones o reglas de juego de la práctica enunciativa que Foucault denomina epistemes...”, “En el séptimo capítulo de *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que...”, “... en opinión de Foucault...”, “Desde los análisis de Foucault...” (p. 165).

En el momento de denunciar la “gran contradicción” de Kusch y Mignolo, de utilizar la episteme moderna para criticarla, el apoyo necesario es, nuevamente, Foucault: “Foucault explica muy bien el funcionamiento de este tipo de paradoja...” (p. 168). “Pero esta figura de argumentación, como bien mostró Foucault, es típica de la episteme moderna” (p. 172).

Es solo en la entrevista final que CG confiesa su entusiasmo emocional por las fuentes francesas, y especialmente por Foucault, y él mismo admite que “eso me llevó a sobredimensionar sus diagnósticos y a establecer rupturas demasiado tajantes entre lo ‘viejo’ y lo ‘nuevo’, reproduciendo así el mismo gesto modernista que tanto criticaba” (p. 244). Pero, curiosamente, después de ese atisbo de autocritica y dentro de la misma entrevista, él continúa utilizando los mismos giros lingüísticos unidireccionales. En algunas de sus obras posteriores, parece mostrar un cambio de referencias foucaultianas (por ejemplo, desde “Las palabras y las cosas” y “La voluntad de saber” a “Seguridad, territorio, población”). “Aquí Foucault ve el liberalismo no como ‘ideología’, sino como modo de conducción de la conducta, como una técnica de gobierno. La tesis de Foucault, que yo utilizo en el libro (*La Hybris*)...” (p. 262). De manera que los diagnósticos foucaultianos continúan siendo, no sé si sobredimensionados, pero sí rigurosamente dimensionados bajo la forma de guías confiables delante de equívocos y errores¹².

Aquí se siguen las tesis del autor francés invariablemente contra los autores latinoamericanos; no descubrí un solo ejemplo en donde Foucault fuera impugnado o problematizado a favor de un autor latinoamericano¹³. Nunca Foucault viene a ponerse en diálogo con los autores latinoamericanos dispuesto a aprender alguna cosa con ellos; él solo tiene cosas para enseñar (que es la actitud que en general ha tenido el intelectual europeo frente a los americanos, desde la colonia hasta hoy). A veces se ha llamado este método “pensar junto con el autor”, en este caso, “pensar con Foucault”; pero pensar-con debería ser un trabajo simétrico, que se hace en un

12 Hay otros registros indirectos de lo mismo aun cuando la palabra “Foucault” no aparezca, aunque sí una pista de que se lo está siguiendo: por ejemplo, en la página 68, en donde se menciona una preferencia por el método de los “regímenes de verdad”, o cuando se comentan otros autores que “siguen a Foucault”, como Rama (p. 114, 127) o Said (p. 151).

13 A la réplica habitual “no importa de dónde sean los autores, si franceses o latinoamericanos”, que no atribuyo a CG, respondo que tampoco me importa; pero, por eso mismo, no me explico por qué el reflujo del pensamiento es invariablemente favorable a pensadores franceses. Esto sugiere que la procedencia sí importa para los que sistemáticamente niegan a pensadores de ciertas latitudes el papel de sujeto.

pie de igualdad. Curiosamente, este seguir fiel y unilateralmente una fuente francesa es visto por CG como una “liberación” y un “¡pensar por cuenta propia!”:

Tenía que deshacerme de lo aprendido para pensar por mi cuenta. Tenía que matar al padre, y ese padre tenía nombre de madrastra: la ‘filosofía latinoamericana’. La verdad es que *Crítica de la razón latinoamericana* es un libro del cual salí vital e intelectualmente transformado (p. 239).

Dejando de lado la parte confesional más personal (que es irrefutable), aquí se deja ver la conocida y curiosa idea de que abandonar los referenciales españoles (y portugueses, en el caso de los brasileños) en beneficio de pensadores franceses e ingleses, constituye una emancipación, y no un cambio de dependencia intelectual¹⁴.

¿No es la creencia de que seguir pensamientos franceses es “pensar por cuenta propia” una nueva internalización de la dominación? Sería demasiado fuerte sostener tal cosa, pero, en todo caso, un cierto déficit de anhelo emancipador parece sugerirse en el momento en que se transforma el movimiento de pensamiento y acción latinoamericanos en un mero objeto de genealogía foucaultiana (p. 120). Aquí “América Latina” (ella sí entre comillas) se torna “objeto de estudio”. CG plantea un proyecto historiográfico y analítico, con metodologías europeas, y América Latina (y Colombia en particular) como laboratorio. Esta situación invita a pensar cómo podría ser una lectura no subalterna y unilateral de Foucault, porque evidentemente no se trata de no leerlo, o de olvidarlo, sino de cómo introducirlo en nuestro discurso: si como mero huésped, o como anfitrión absoluto (si lo hospedamos en nuestra casa o si alquilamos un cuarto en la casa de él). Se trataría de ver cómo Foucault podría aparecer interactuando, dentro de una red de referencias, con otras perspectivas por las cuales él también pudiera ser interpelado, en donde se abriera la posibilidad de una interacción en la que pensáramos “por nuestra cuenta”, utilizando autores de diversas latitudes (europeas y otras) en lugar de seguirlos. Si el empirismo inglés, Nietzsche y Foucault proporcionan las herramientas para hacer una crítica del proyecto de filosofía latinoamericana (p. 239), parece perpetuarse la línea de la dominación si

14 Es extraño que se coloque a la filosofía latinoamericana en el lugar de padre y madrastra, y a Foucault como padre verdadero que habría que reivindicar; esto parece una inversión de la situación original: históricamente, los franceses siempre fueron nuestros padrastros, y la filosofía latinoamericana, con todas sus limitaciones y mitologías -tan bien criticadas en el libro de CG- trataron de matar esos padrastros para tratar de reencontrar la propia circunstancia de pensamiento, aun cuando lo hicieran dentro de un registro metafísico.

no se ve también abierta la posibilidad de criticar al empirismo inglés, a Nietzsche y a Foucault desde la perspectiva de la filosofía de la liberación. Así como se utilizan las metodologías genealógicas foucaultianas para poner a la filosofía latinoamericana entre comillas y proceder a su genealogía deconstructiva (y, en parte, destructiva), en virtud de la misma alegada flexibilidad de las técnicas metodológicas también podríamos utilizar las técnicas filosóficas latinoamericanas proporcionadas por Martí, Mariátegui, Zea y Dussel para poner entre comillas a la genealogía foucaultiana y deconstruirla o destruirla. Se trata del mismo principio, y no se entiende por qué no funcionaría en las dos manos.

Lo que Foucault nos enseña

¿Cuáles son las lecciones foucaultianas que, según parece, tendremos que aprender asimétricamente, sin ninguna chance de darles nada en cambio? Y, al mismo tiempo, ¿qué es lo que fascina y seduce de manera tan fuerte en Foucault –y en gran parte del pensamiento francés contemporáneo– que transforma a filósofos creadores en seguidores apasionados? Para responder a lo primero se pueden recordar los siguientes tópicos: (a) la crítica foucaultiana al concepto moderno lineal, teleológico y autoconsciente de historia, al cual los proyectos latinoamericanos continuarían, en gran medida, vinculados, concepto que no lleva en cuenta rupturas y discontinuidades significativas, (b) la crítica contra el “intelectual universal” que tendría el enigmático poder de interpretar la verdad de los sometidos y hablar en su representación, para su bien y el de la humanidad, (c) la crítica foucaultiana contra los dispositivos de poder del Estado, al cual los proyectos latinoamericanos permanecerían ligados, sin verse el control de la vida de los individuos que emana de eso. Estos puntos, y muchos otros que sin duda se me escapan, son importantes, pero no esclarecen el aspecto “fascinante” del fenómeno Foucault, si no queremos quedarnos en el plano de la pura pasión emocional, más fuerte que cualquier argumento.

Mi hipótesis –sin duda sujeta a revisión y crítica dentro de una lógica negativa– es que esta fascinación despertada por el pensamiento francés contemporáneo, entre ellos por Foucault, es producida por la idea –y sus constelaciones– de la noción de “multiplicidad”, entendida como dispositivo irradiante de significaciones multidireccionales, una idea que parece proporcionar un sentimiento de extraordinaria libertad de gestión y de diseminación de posibilidades, dentro de la pobreza y carencia de nuestra vida finita (incluida la vida intelectual), no exenta de miserias. Después de

salir de una expresiva crítica contra las metafísicas identitarias, centradas en una pretensa “unidad” latinoamericana (la idea de que estaríamos unidos por un *ethos*, o una “racionalidad propia”), parecen recibirse con beneplácito técnicas que lleven a todo lo contrario, o sea, a la más abierta multiplicidad de posibilidades. Esto está claro en el libro de CG, por ejemplo, en el momento de hablarse de las identidades y racionalidades en América Latina (en el segundo ensayo), al contraponerse a la creencia en la cultura popular como un substrato único, la idea de esa cultura como “el resultado de la interacción asimétrica entre múltiples racionalidades” (p. 56). Esta parece ser, estructuralmente, la cuestión metodológica fundamental: el pensamiento latinoamericano tradicional piensa en la dirección de una “unidad profunda”, mientras que el pensamiento francés contemporáneo ayuda a liberar una inmensa multiplicidad de líneas que parten en diversas direcciones, permitiendo ricos intercambios de acciones y pensamientos. Una respuesta expresiva para el desencanto del mundo.

La idea de que las verdades tienen diversos “registros” y “genealogías”, de que no hay un ámbito de verdad única y profunda que sea punto permanente de referencia, se encuentra también presente en otras filosofías francesas contemporáneas (como las de Deleuze, Derrida, Baudrillard, etc.). Pero esta atracción irresistible por lo múltiple parece un fenómeno general en América Latina; esta predilección por lo plural, lo nómade, lo abierto, etc., parece un signo de los tiempos; vivimos en la era del “fin de las certezas absolutas”, del “fin de la metafísica”, en el tiempo de los interminables y variados juegos democráticos de símbolos; de manera que cualquier tentativa de unificación o de referencia absoluta ocupa actualmente el lugar del mal (y es prudente no exponerla en congresos y encuentros filosóficos, a riesgo de ser considerado obsoleto). Se trata de un fenómeno general que se puede constatar tanto en un libro como el de CG, como en intelectuales brasileños, prácticamente con el mismo tono, la misma terminología y el mismo entusiasmo. Puedo ofrecer como ejemplo de esta contaminación general de ideas un texto llamado, “Manifiesto por un pensamiento de la diferencia en educación”, de dos pedagogos brasileños (Sandra Corazza y Tomaz Tadeu), incluido en un libro conjunto, “Composições”, que contiene prácticamente todas las ideas que encontramos en el libro de CG. El texto siguiente es un resumen y fue traducido por mí del portugués:

Dispersar, diseminar, multiplicar, descentrar, des-estructurar, el significado, el texto, el deseo, el sujeto, el saber, la cultura. Interrumpir lo Uno y la Identidad. Desconfiar de cualquier nostalgia por un origen perdido, renunciar a cualquier

ilusión de regreso, desconfiar de cualquier teleología; la historia no obedece a ninguna lógica, a ninguna dialéctica, a ninguna racionalidad.

Y sigue:

Lo que tenemos en vez de eso, son fallas, quiebras, vacilaciones, movimientos inesperados, arranques y paradas abruptas. Hay que preferir la diferencia a la identidad. El rizoma al árbol. El acontecimiento al concepto, el simulacro al original. Un pensamiento que diga sí a la divergencia (Foucault), un pensamiento no identitario. El sujeto no existe, es el efecto de procesos de subjetivación, es el efecto de la *différance* (*en francés en el original portugués*). Disolver el mito de la interioridad, correlato de la metafísica de la presencia. Privilegiar los pliegues, las ranuras, los flujos y los intercambios. Sospechar de las ideas de diálogo y de acción comunicativa. Permitir el derecho al desentendimiento. No conceder treguas al humanismo, al antropocentrismo. El desplazamiento, el desalojamiento del hombre. Estimular la división, la multiplicación, la proliferación. Privilegiar la multiplicidad (activa) en vez de la diversidad (estática).

Y después:

Renunciar a las ideas de liberación, emancipación y autonomía. No existe ninguna pedagogía emancipadora. Libertar significa restaurar una esencia que fue alienada o pervertida. Borrar la transparencia, contra el ansia de dominio y control total. Pensar y vivir sin fundaciones últimas, sin principios trascendentes, sin criterios universales, ellos no existen antes del lenguaje y del discurso. No existen universales que no estén basados en un acto de exclusión. Retirar todo tipo de esencialismo, de sujeto inmaculado, de existencia inocente, de cultura pura; dar la espalda a las epistemologías de la verdad y lo verdadero; mejor una epistemología de lo verídico, de lo que cuenta como verdad. En lugar de la ontología, instaurar una 'ciencia' de los eventos. Exaltar, bajo cualquier circunstancia, la diferencia. Guerra al todo (Lyotard), la dialéctica no libera lo diferente; ella garantiza, por el contrario, que él será siempre recuperado (Foucault). La oposición –la dialéctica– interrumpe su trabajo, la diferencia inicia sus juegos (Deleuze). Ninguna nostalgia del todo y de lo uno (Lyotard), Ningún espíritu en busca laboriosa de su unidad, sino la erosión infinita del

lado de afuera (Foucault). Ninguna palabra de orden, ningún partido de vanguardia, ninguna frente unida, ningún intelectual orgánico¹⁵.

Llama la atención el tono “liberador” del texto: leyéndolo, se nos pasa la idea de que, finalmente, nos sacudimos el peso insostenible del Uno y la Identidad, que finalmente podremos respirar libremente en una atmósfera abierta, y seremos finalmente felices. El tono de abertura, pluralidad y multiplicidad, el rechazo de cualquier unidad intocada e inmaculada, de cualquier idea de emancipación y recuperación de algo perdido, están curiosamente presentes, casi con las mismas palabras, en un libro escrito por un intelectual colombiano en Bogotá y por un texto escrito por dos pedagogos brasileños, que nunca se encontraron ni posiblemente se encontrarán. ¿Cómo explicar este fenómeno?

Por qué Foucault puede distraernos

CG vincula persistentemente el pensamiento de la multiplicidad con la posmodernidad, que él acepta como una condición inescapable y universal. Siguiendo dócilmente el célebre texto de Lyotard, que a él le parece suficientemente bien fundamentado¹⁶, CG sostiene que la posmodernidad es una “condición” que afecta a todos, por tanto, también a latinoamericanos:

La posmodernidad, como bien lo mostró Lyotard, es una condición y no una ideología de la cual uno pueda librarse con argumentos. No es, pues, un asunto de conciencia, sino de experiencia, que se ha consolidado en la mayoría de los países latinoamericanos de la mano de la globalización capitalista (p. 23).

Podríamos discutir la vinculación conceptual entre el pensamiento de la multiplicidad y la posmodernidad, pero es un hecho que, en la perspectiva del pensamiento francés (en su peculiar “desde” reflexivo)¹⁷, estas dos cosas se dieron dentro del

15 El texto está escrito de corrido, sin referencia a autores, pero al final, en una enorme nota, latestiguan sus fuentes francesas: Foucault, Deleuze, Baudrillard, Lyotard.

16 Visto desde el punto de vista lógico-argumentativo, el famoso escrito de Lyotard es más un panfleto que un texto en donde se presentan razones. Pero esto es tema para otro artículo.

17 Para la noción de “desde” reflexivo, *cfr.* Cabrera Julio, *Diário de um filósofo no Brasil*, y Cabrera (2014b).

mismo proceso. El pensamiento de la multiplicidad nace en un ámbito recorrido por post-estructuralismos y estructuralismos que reaccionan contra las filosofías del sujeto fenomenológico-existenciales. Las acciones humanas pasan a entenderse como sometidas a reglas objetivas supra-humanas, y no ya a un centro subjetivo angustiado. Se abandona la lamentación existencial, se asumen perspectivas más afirmativas, y hay un primado de la espacialidad sobre la temporalidad. El lenguaje no remite a un sujeto, sino a un funcionamiento; la historia es discontinua y no sigue un sentido. El post-estructuralismo también sobrepasa a la estructura; ahora se trata de acentuar una energía, una fuerza, una producción; la actividad simbólica se ve como productora de diferencias, como una fuerza impersonal. El deseo como falta es sustituido por un deseo como pulsión productiva. Después vienen Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Alain Badiou y muchos otros. Tenemos a Deleuze y su idea de emancipación de humanos, objetos y conceptos, de la lógica y la moral tradicionales y de la idea tradicional de locura. Viene el Anti-Edipo. En Foucault, la superación estructuralista del sujeto no es tan solo epistemológica, sino también (y tal vez sobre todo) política, desarrollando la cuestión del poder que no cabía en el estructuralismo. Con la decadencia del post-estructuralismo, se pasa, en la cultura francesa, a la posmodernidad, superándose el sujeto autoconsciente, la razón que se articula con la verdad y el bien, y los modos de concebir y practicar el saber, que no confiaba más en los “grandes relatos” sino que se desmiembra en prácticas diversas. Se habla del “fin de la filosofía” y de dejar de lado los proyectos de emancipación del Iluminismo¹⁸ (D’Agostini, pp. 539-541). El pensamiento posmoderno surge de esta complicada red a partir de la circunstancia francesa de pensamiento, tan admirablemente creativa como siempre fue.

CG se refiere a algunos argumentos latinoamericanistas contra la posmodernidad, que no son exactamente los míos, aunque a veces se aproximen o se entrecrucen. Yo no creo que la posmodernidad sea una simple “trampa ideológica”, al menos plenamente consciente, del capitalismo para tratar de disfrazar algunas de sus falencias o limitaciones (p. 20). Creo que la posmodernidad es una perspectiva entre otras, que aunque pueda favorecer políticamente a sus sustentadores, no tiene por qué verse como una conspiración para arruinar a los países del sur; de todos modos, es problemático entender por qué precisamente nosotros deberíamos estar particularmente ansiosos por asumir tal perspectiva. Tampoco hago mía ninguna de las alegaciones

18 Cfr. Franca D’Agostini, *Analíticos e Continentais*, capítulo 4, p. 539-541.

contra una presunta actitud “irracionalista” de la postmodernidad, que abandonaría los ideales racionales y morales de la modernidad. Otra línea crítica que no es la mía es la marxista, que colocaría el acento en el factor económico y alegraría que, dado el enorme desnivel entre países ricos y pobres, eso tornaría imposible la transferencia de pensamientos –como el de la posmodernidad– de unos países a otros (p. 24). Yo no creo que lo cultural esté subordinado a lo económico, pero creo que no necesitamos de la tesis de la subordinación de lo cultural a lo económico para denunciar la colonización cultural de nuestros estudios filosóficos (reflejada, por ejemplo, en el escandaloso euro-centrismo de lo curricular en los departamentos latinoamericanos de filosofía).

Así, no pienso que la posmodernidad sea una ideología “irracional”; creo que es un pensamiento extraño (al menos tan extraño como el cogito cartesiano, la espiritualidad cousiana, la intuición bergsoniana, la existencia sartreana y el rizoma deleuziano), que se infiltra en América Latina (así como se infiltraron en el pasado aquellos otros pensamientos franceses), y eso ocurre a pesar del desnivel económico, tratándose, pues, de un fenómeno específicamente cultural. Precisamente, esta postura no marxista de la relativa independencia de lo cultural y lo económico abre interesantes posibilidades de emancipación, en el sentido de podernos librar tranquilamente de la posmodernidad aun dentro de países económicamente dependientes como los nuestros. La invitación de CG de “remantizar” a partir del diagnóstico posmoderno de la actualidad latinoamericana (p. 25), ya presupone lo que ni CG ni yo querríamos presuponer: un referencial confiable no afectado por los mecanismos del poder; lo que deberíamos hacer sería posicionarnos delante de una posmodernidad que –de manera poco genealógica– se considera como una realidad objetiva, y no como una perspectiva construida históricamente al lado de otras.

Se trata de una perspectiva en el hecho de que no necesitamos de toda la construcción posmoderna para darnos cuenta del debilitamiento de las nociones fuertes de nación, de pueblo, de cultura popular, de familia y de trabajo, así como de las grandes identidades (pp. 25-26). La posmodernidad puede ser una manera particular en que franceses y otros pueblos europeos vivieron la “pérdida de las certezas tradicionales”, pero, por ejemplo, la novelística latinoamericana –de Roa Bastos y Cortázar a Arguedas y Guimarães Rosa– podría ofrecer otra manera muy diferente de vivir y describir esa pérdida (sin que esta opción signifique ningún “odio contra lo extranjero”). No creo que la bibliografía posmoderna nos haga falta para quedar recelosos delante de las brutales represiones militares y conscientes de la caída de los grandes ideales revolucionarios del pasado (pp. 26-27). Masas de personas lanzan

risitas de escepticismo delante del discurso de un político en la televisión sin tener la menor idea de lo que sea un “gran relato”. Las lecciones que podemos aprender de la bibliografía francesa podemos aprenderlas en casa, no solo en libros sino en experiencias, y sin el riesgo de ser atragantados por alguna idea que disminuya la indignación y la gana de resistir (no por conspiraciones monstruosas, sino, pura y simplemente, porque la emancipación no es un elemento importante en el horizonte francés contemporáneo).

Lo que yo cuestiono es la exclusividad del modelo francés –en este caso, de la genealogía foucaultiana– para acentuar el diagnóstico de nuestra situación de desencantamiento de la política (pp. 27-28), de la debacle del mesianismo revolucionario, de la actual preferencia por políticas democráticas lentas y negociadas y de la enorme influencia de los medios de comunicación. Estos cambios me parecen importantísimos, pero no creo que ellos configuren una prueba de que el debate posmoderno nos sea indispensable. En una mirada genealógica, y que lleve en cuenta la cuestión del poder, los relatos que aconsejan la negociación democrática y la deposición de la violencia pueden no ser “objetivos” (una “condición” inevitable), sino representar, aunque no conscientemente, intereses específicos. CG aproxima posmodernidad con fenómenos de escepticismo, inmediatez, caída de certezas absolutas; pero la posmodernidad no consiste en esos fenómenos, sino en una particular apropiación que se hace de los mismos y en las consecuencias que se extraen del diagnóstico sobre ellos. No tenemos por qué retirar los libros franceses de nuestras bibliotecas, pero sí debemos diversificar las fuentes de diagnósticos y análisis del mundo contemporáneo, abarcando el mayor número posible de sectores del planeta. Según el espíritu de los tiempos, genealogías cruzadas deberían ser mejores que genealogías lineales y asimétricas.

Al lado de la perspectiva francesa de la multiplicidad, continúa siendo perfectamente posible, aunque sea un lugar común o un “clisé”¹⁹, reconstruir lo que sería una perspectiva latinoamericana en sus trazos más generales, sin tener que apelar a ningún tipo de “unidad profunda” o de “identidad” absoluta, sino haciendo alusión a

19 En una nota de pie de página (p. 31), CG dice que un cliché es una caricaturización que latinoamericanos emiten delante de algo incomprensible para ellos, por estar más allá de su esfera de comprensión. Esto se puede generalizar. También se podría decir que la idea de la “América profunda” de Kusch es algo incomprensible para CG, lo que lo lleva a caricaturizar la idea (algo que le fue dicho en alguna de las reseñas de su libro). Todas las posturas tienden a hacer clisés de lo que escapa a su esfera de comprensión.

situaciones históricas efectivas. Una identidad no es una cosa, pero sí algo que puede ser históricamente construido. Eso es todo lo que la filosofía latinoamericana necesita para desarrollarse (según argumenté en la primera cuestión sustantiva). Así, delante de la desconfianza de muchos, de que se pueda hablar de “latinoamericano” en los tiempos actuales, levanto la posibilidad de constituir histórico-existencialmente esa perspectiva, ese “desde” reflexivo, sin américas profundas, venas abiertas o calandrias argentinas (aunque sean cordobesas). En este registro de constitución histórico-existencial de identidades, considero que la perspectiva latinoamericana está claramente constituida por los significantes: invasión europea – objeto de curiosidad extraño, exótico – ocupación – colonización forzada, dependencia, esclavitud – exclusión – destrucción, sustitución – resistencia – insurgencia²⁰. Nuestra procedencia cultural e histórica es diferente, no más “profunda”, arcana u “originaria”, sino simplemente diferente; nuestra perspectiva es la invasión, la dominación y la necesidad de in-surgir, no como reivindicación de un “ser” mítico o paradisiaco que nos habrían robado, sino como simple reclamo de un lugar de enunciación, de iniciativa, de creación de valores y perspectivas, que se nos impide aún hoy asumir.²¹

Nuestro itinerario no es, pues, el que va de la pre-modernidad a la modernidad y de la modernidad a la posmodernidad, sino el que va desde la invasión y el despojo a la tentativa de emancipación, reivindicación e insurgencia; es otro itinerario, otra perspectiva, no por representar alguna “otra racionalidad”, u “otro *ethos*” más profundo, que permanecería en la base de “otras racionalidades”, sino por motivos históricos. Este latinoamericano histórico-existencial no tiene por qué luchar por “entrar en la modernidad” (lo que no quiere decir que pueda evitar usar teléfono celular e Internet; la modernidad es algo más que eso, como ya lo expliqué en la tercera cuestión sustantiva), ni forma parte inevitablemente de la “condición posmoderna”. Tampoco tenemos por qué entrar en la fascinante disputa acerca de si la modernidad agotó (Lyotard) o no agotó (Habermas) sus recursos. Nuestro interés consiste en saber si podemos pensar y realizar nuestra emancipación desde la perspectiva invasión-despojo-insurgencia

20 Por “insurgencia” entiendo la imposibilidad de que los latinoamericanos (pero esto también se aplicaría, por ejemplo, a los pensadores africanos) puedan simplemente surgir culturalmente; ellos tienen que in-surgir, o sea, surgir contra lo que sistemáticamente se los impide. Desarrollé esa idea en otros escritos, especialmente en Cabrera (2012).

21 La variedad de la exclusión abarca fenómenos muy distintos, que van desde la farsa de la “demarcación de tierras indígenas” hasta las dificultades que tiene un tutor en universidades para dirigir a un alumno en temas y autores no europeos, como ocurre en Brasil, en virtud de sutiles mecanismos, aunque nunca de prohibiciones explícitas.

dentro de esta situación de impregnación e imposición de ideas. La sustitución del sujeto por la estructura y de la estructura por el rizoma no recapitula la invasión y el despojo, ni la resistencia y la insurgencia. Al contrario, el despojo, la resistencia y la insurgencia pueden quedar enterrados debajo de las discusiones sobre existencialismo, estructuralismo, post-estructuralismo y posmodernidad. Las actuales filosofías francesas de la multiplicidad tratan de librarnos de categorías y abordajes que otras filosofías francesas del pasado nos impusieron –filosofías francesas del Uno– y que estuvimos estudiando durante años (Descartes, Cousin, Bergson, Sartre). Somos primero engañados por franceses y más tarde liberados por franceses. De esa forma, nos transformamos en escenarios de disputas que no nacieron en nuestra propia perspectiva reflexiva, a tal punto que ni siquiera conseguimos librarnos de ellas en nuestros propios términos.

Todos los elementos culturales que los invasores propusieron y diseminaron en sus colonias, desde la escolástica hasta la posmodernidad, no pueden considerarse “condición” inevitable de sus conquistados, sino, a lo sumo, fenómenos con los cuales ellos se encuentran, que no surgieron de sus propias circunstancias, pero con los cuales ahora tienen que depararse y lidiar. La modernidad y posmodernidad son, es claro, partes cruciales de la circunstancia dentro de la cual tendremos que tratar de emanciparnos; sería imposible e indeseable ignorar ese estado de cosas en donde la modernidad y la posmodernidad nos son impuestas, con el auxilio de los propios intelectuales latinoamericanos; otra cosa muy diferente es asumir su actitud, su dirección, y militar a favor de esas tendencias de la vida y el pensamiento. No podemos negar la modernidad y la posmodernidad como objetos que deben ser enfrentados y analizados, separando sus elementos emancipadores de aquellos que continúan dominándonos.

En este punto, es importante entender la diferencia entre no reconocerse como sujeto participante de un proceso, y una pretensa intención de “romper con los parámetros” de ese proceso (como cuando CG dice que los estudios culturales rompen con los parámetros del discurso de la modernidad, p. 31). Cuando afirmo que nuestro estado no es de modernidad-posmodernidad, sino de dependencia-insurgencia, no quiero decir que, con eso, pretendamos “romper con el paradigma de la modernidad”, porque esto sería suponernos aun dentro del proceso de la modernidad para romper con él (así como declararse “ateo” es ya haber aceptado que hay un “problema de la existencia de Dios” y que hay que posicionarse delante de él, aunque sea

negativamente). No es que al reivindicar nuestra condición dependiente-insurgente “rompamos con el paradigma de la modernidad”, sino que manifestamos que no estamos y nunca estuvimos, como sujetos, dentro de ese paradigma, sino siempre como objetos y como víctimas, y que no nos interesa luchar para ser incluidos en él, ni siquiera ser definidos dentro de él en calidad de “opositores”. No queremos definirnos como ruptura con el orden establecido e impuesto, sino positivamente como sujetos de emancipación e insurgencia. Tenemos cosas más importantes que hacer que “romper con la modernidad”.

Considerar que nuestra propia procedencia histórica latinoamericana fue engullida por el proceso modernización-post-modernización, constituyendo una “condición” inevitable, y considerar esa procedencia como un mero “relato” obsoleto, son dos consecuencias del asumir el pensamiento francés de la multiplicidad. No se trata, pues, de un proceso tranquilo, de una simple transposición de “técnicas”, sino de un proceso desactivador de otras perspectivas. Pero una procedencia histórica no es un mero “relato”, que pueda narrarse en cierto tiempo y dejar de narrarse en otro, como una opción o una moda; mientras se mantengan las relaciones de dominación, sea en la cuestión indígena, sea en la cuestión universitaria u otra cualquiera, las procedencias históricas tendrán su razón de ser y no serán meros “relatos”. Por otro lado, declarar que la condición posmoderna es algo inevitable para la humanidad –en la medida en que preserve del pensamiento tradicional la idea de algo que no podemos cambiar– puede funcionar como una idea metafísica; pues si lo que se gana pasando de las esencias aristotélicas a las construcciones históricas es, precisamente, la posibilidad del cambio y la transformación, desperdiciamos esa ventaja cuando consideramos construcciones históricas como algo de lo que no podemos escapar. Por el contrario, pienso que la posmodernidad es una construcción histórica al lado de otras (tampoco un mero “relato”), particularmente perniciosa para nuestra procedencia, y que se puede tratar de cambiar, aunque sea “a contrapelo” (en la expresión de Benjamín), y aun cuando sea algo tremendamente difícil y lleno de obstáculos²².

22 El gran diferencial cultural entre Hispano-América y Luso-América es “Don Quijote de la Mancha”, una obra que jamás podría haber sido escrita por un portugués. El Quijote es el anti-héroe que emprende tareas imposibles en las que pierde siempre; esto no es, para él, un argumento para no emprenderlas. El espíritu pragmático Luso-Brasileño ve esto como absurdo (y tal vez esto explique, en parte, la situación envidiable de Brasil en el contexto capitalista mundial). La lucha contra las actuales estructuras globalizadas puede ser difícil, casi imposible, pero eso no será nunca un motivo para no intentarla. Si algo es histórico, puede ser cambiado; si no, hemos vuelto al plano de las esencias.

Pero es claro que el pensamiento de la multiplicidad puede ser insurgente y emancipador. Habría que investigar de qué multiplicidades se trata y adónde conducen; evaluarlas en su rendimiento y valor. Pero es precisamente esta capacidad de juzgar entre multiplicidades lo que no solemos ver entre los entusiastas de la multiplicidad francesa, porque la normatividad fue allí suspendida, acusada de moralismo mesiánico y nostálgico. La situación es delicada porque si bien es cierto que no hay una racionalidad única, una Razón con mayúsculas, salir de la ideología de la identidad “única y profunda” no debería impedirnos ver los peligros de esta multiplicidad sin normatividad, que maravilla por su diversidad, sus constelaciones y sus identidades híbridas (p. 42-43, 54). La multiplicidad puede ser tan mítica como la unidad, o consistir en el alegre gozar de entrecruzamientos nómades que llevan a todas partes y a ninguna. Si, en las líneas de los argumentos anteriores, aceptamos desvincular el deseo de emancipación –desde una situación originaria de dependencia– del deseo de ganar una “identidad profunda”, lo que se tendría que hacer sería reformular la emancipación dentro de la multiplicidad, tornarla no una multiplicidad errática y nómade, sino una multiplicidad emancipadora. Pero sobre esto los entusiastas de la multiplicidad no hablan porque es, precisamente, lo que la “condición posmoderna” tiende a descartar, incapaz de visualizar la insurgencia como una necesidad del cuerpo, y no como un mero “relato”.

En este sentido, sorprende que, en la entrevista final, después de todo lo que fue dicho en el libro, CG declare que la suya es tan solo ¡una crítica del lenguaje en el que la emancipación es enunciada!:

Entendámonos. El libro no es una cruzada contra las legítimas aspiraciones a la descolonización y a la superación de la dependencia cultural y económica en nuestros países. Lo que se combate no es eso, sino el lenguaje en el que tales aspiraciones fueron formuladas por la filosofía latinoamericana (p. 243).

Bueno, pues si el tema de la emancipación continúa interesando, en lugar de insistirse tanto en lo que está mal en el proyecto latinoamericano de la emancipación en términos del Uno, sería más saludable y constructivo que se dieran pasos expresivos en la dirección de cómo superar el lenguaje en el que el anhelo emancipador ha sido equivocadamente enunciado, y se lo trate de sustituir por un lenguaje enmarcado dentro de la multiplicidad, la diversidad y el entrecruzamiento de signos. Esto tendría como consecuencia el comenzar a pensar la multiplicidad en líneas bien diferentes de

la multiplicidad posmoderna. Un seguimiento poco crítico de fuentes francesas puede llevar a un déficit de anhelo emancipador, algo que parece abiertamente admitido por CG en la entrevista final, tanto en el momento de aparición del libro (*no era el momento de proponer cosas nuevas*, p. 243), como en el futuro (*no tengo la intención de proseguir con otros medios el proyecto de la filosofía latinoamericana (...), ese proyecto quedó definitivamente enterrado con la Crítica de la razón latinoamericana*, p. 245). Tal vez este libro haya representado una retirada de CG del frente de batalla, prefiriendo actuar en la retaguardia, escribiendo, en obras posteriores, genealogías de prácticas que puedan servir para pintar mejor nuestras circunstancias pensantes, material que pueda ser utilizado por soldados del *front* (más quijotescos) que aún quieran actuar en sentido emancipador²³.

Mi línea crítica no fue aquí ni latinoamericanista ni marxista ni, mucho menos, cristiana, sino, curiosamente, genealógica, pero de una genealogía radical. Si, según Foucault, solo hay relaciones de poder, y no estructuras objetivas permanentes y absolutas, entonces el propio método genealógico indica una relación de poder, y no un método exento que se pueda aplicar tranquilamente a cualquier cosa. Significa que se puede hacer una genealogía del propio método genealógico, y específicamente un estudio genealógico, por ejemplo, del curioso predominio francés en el pensamiento latinoamericano. Siguiendo a Foucault, el método genealógico no ocuparía el lugar de la verdad, sino tan solo un lugar político atravesado por relaciones de poder. La pregunta no es si se puede o no hacer una genealogía del método genealógico y del predominio francés en América Latina, pues es obvio que se puede hacer, sino que la pregunta es por qué el genealogista adopta el método genealógico para deconstruir la filosofía latinoamericana y nunca hace el menor gesto para caminar en la dirección contraria. Lo mismo que él hace con los discursos de la liberación, se podría hacer

23 Otros aspectos de este déficit de anhelo de emancipación fueron puestos de relieve por Hans Schechelshorn en su reseña del libro de CG. Hablando de la crítica foucaultiana al Estado, él dice: "Los Estados latinoamericanos no se caracterizan precisamente porque sus ciudadanos estén permanentemente sometidos a una red apretada de instituciones de la seguridad social sino porque ellos son dejados sin amparo al arbitrio de la modernización capitalista". Refiriéndose a la máxima de Foucault de que la historia tiene por meta disipar las raíces de nuestra identidad, el crítico dice: "(...) la historia latinoamericana está llena de fatalidades en las cuales las raíces históricas de pueblos enteros fueron literalmente 'dispersadas en todos los vientos' por otros, allí donde el proyecto modernizante fue implantado violentamente sin ningún sentido por la continuidad histórica. Un punto fuerte de la filosofía latinoamericana, que yo como europeo siempre he admirado, ha sido la relectura crítica y distanciada de la filosofía europea desde la perspectiva de los mundos de la experiencia (Erfahrungswelten) latinoamericana. Esto extraño yo en la recepción que sin ninguna mediación hace Castro-Gómez del posmodernismo europeo".

con los discursos de la multiplicidad, incluyendo el propio discurso de Foucault. ¿En este momento el perspectivismo y la multiplicidad se rinden, a final de cuentas, delante de “hecho objetivos”?

La lógica negativa esbozada en los Preliminares asegura que CG tendrá excelentes contra-argumentos contra todo lo que aquí fue presentado (aunque tal vez no la motivación para presentarlos). Que el lector tenga presente que yo tendré, igualmente, contra-argumentos, y que nada que se diga contra los argumentos aquí presentados los habrá “refutado” de manera definitiva. Que discusiones filosóficas como estas, motivadas por un gran libro como la *Crítica de la razón latinoamericana*, sirvan para incluirnos en la gran red de argumentaciones, sin precisar de la idea de tener que “liberarnos” de lo que piensa el otro.

Referencias

- Cabrera, J. (2014a). *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa, (2ª edición corregida), (original de 1996).
- _____. (2013). *Diário de um filósofo no Brasil*. Brasil: Editora Unijuí, (2ª edición corregida y aumentada), (original de 2010).
- _____. (2012). *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías*. Aachen, Alemania: Revista Concordia.
- _____. (2014b). *Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional*. Rio de Janeiro: Revista Nabuco.
- _____. (2014c). *Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética*. Fundación Jaime Roca.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana, (2ª edición corregida), (original de 1996).
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Corazza, S., y Tadeu, T. (2003). *Composições*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

- D'agostini, F. (s.f.). *Analíticos e continentais*. São Leopoldo, Brasil: Editora Unisinos.
- Fernández, R. (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: Clacso (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Mendieta, E. (1996). La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana. *Cuadernos americanos*, 62, 76-86.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Schelkhorn, H. (2002). *La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX*. Polylog. Foro para filosofía intercultural. Recuperado de <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>