

CAPITULO SEIS NARRATIVAS CONTRAMODERNAS Y TEORIAS POSCOLONIALES

La propuesta hermenéutica de Walter Mignolo

I. ¿QUÉ SE QUIERE DECIR CON LOS POSCOLONIAL?

Cuando Edward Said publicó *Orientalism* en el año de 1978, pocos hubieran imaginado que ese libro estaba inaugurando un nuevo campo de investigación académica²⁸⁰. Al tomar como objeto de estudio las diversas formas textuales mediante las cuales Europa produce y codifica un saber sobre el "oriente", Said pone de relieve los vínculos entre imperialismo y ciencias humanas, siguiendo de este modo la ruta trazada en los años setenta por teóricos como Michel Foucault. Como es sabido, el filósofo francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Said amplía este enfoque y explora el modo como las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control. Es el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otros países y examinar su cultura, el que permite la producción de una serie de saberes históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el "otro".

El camino iniciado por Said es continuado por teóricostas) como Homi Bhabha y Gayatri Spivak, quienes dirigen su atención hacia la

²⁸⁰ E. Said, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978.

manera en que el "discurso colonial" produce al colonizado como objeto de investigación científica. Spivak afirma que la historia del imperialismo está marcada por una "violencia epistémica": al ser contruido mediante el discurso, el sujeto colonial se convierte en una proyección europea; en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo. El "otro" es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controlar. Aquí la filósofa india sigue de cerca las tesis deconstructivas de Jacques Derrida, quien ya desde los años sesenta había proseguido la crítica de Heidegger a la metafísica occidental. Según Derrida, la pretensión elevada por la ciencia occidental de poder re-presentar los signos de la verdad a través de un lenguaje transparente, es, desde el comienzo, un acto de violencia. Conocer es someter, asir (*be-greifen*), dominar, reducir a la unidad, objetivar. De ahí la afirmación de Spivak de que no hay representación del "otro" sin *cathexis*, esto es, sin una autoproyección discursiva del sujeto que enuncia sobre los sujetos enunciados. Y de ahí también su tesis de que no existe un sujeto colonizado que, irrumpiendo desde la exterioridad de las estructuras imperiales, pueda articular su voz a través de los discursos de la ciencia occidental. Quien pretende representar la "conciencia popular" en un discurso articulado según la epistemología del saber occidental (filosofía, sociología, etnología, historia, etc.), está en realidad trabajando con los mismos mecanismos utilizados desde siempre por el discurso colonial²⁸¹.

Por su parte, Homi Bhabha utiliza el psicoanálisis de Freud y Lacan para mostrar que los discursos europeos en donde el "otro" aparece como una esencia unitaria ubicada en la "exterioridad", son en realidad fantasías imperiales, imágenes oníricas proyectadas hacia afuera en las que Europa se representa aquello que desea poseer. Tanto las utopías renacentistas como los discursos sobre el "buen salvaje" son fetichizaciones de un objeto que solo puede ser controlado en la medida en que puede ser reducido a una unidad representable. Los "discursos de identidad" son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo. Por ello, rechazar estas prácticas colonialistas no significa apelar a una supuesta "autenticidad cultural" del sujeto colonizado, pues este tipo de idealizaciones recaen en el mismo sustancialismo logocéntrico que se quiere

superar. Bhabha opta, más bien, por una *reconfiguración de los signos* utilizados por el discurso colonial. Esto significa adoptar una estrategia discursiva que, a través de representaciones híbridas del colonizado ("white but not quite") muestre los descentramientos, las heterogeneidades y las contingencias de aquello que el discurso colonial había presentado como unidad sustancial. Tal revaloración de las diferencias acaba con la ilusión de un control racionalmente programado desde el "centro"²⁸².

Los trabajos de Said, Bhabha y Spivak despertaron muy pronto una amplia y difundida controversia en torno a lo que se ha dado en llamar la "teoría poscolonial" y sus relaciones con otros tipos afines de construcción discursiva tales como el posestructuralismo y la teoría feminista²⁸³. Me interesa sobre todo la recepción y modificación de este debate en el ámbito de los estudios latinoamericanos, y particularmente la manera como desde allí se busca avanzar hacia una nueva comprensión de la filosofía latinoamericana. En realidad, puede decirse que la "cuestión poscolonial" es una continuación del amplio debate sobre la posmodernidad en América Latina iniciado ya desde mediados de la década de los ochenta, cuya resonancia no ha sido nada despreciable en Europa y los Estados Unidos²⁸⁴. Creemos además que la reflexión iniciada al interior del "Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos" (GLES), tal como ha sido articulada en el "Documento Inaugural" (*Founding Statement*) nos puede servir de "puente" entre los dos debates y de punto de partida para las tesis que serán presentadas más adelante²⁸⁵.

282. H. Bhabha, *The Location of Culture*, London / New York, Routledge, 1994.

283. Para un estudio de las diferentes posiciones, véase R. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, London / New York, Routledge, 1990.

284. Como lo demuestran las antologías de textos y los estudios publicados especialmente en Estados Unidos, Inglaterra y Alemania, cf. J. Beverley / J. Oviedo / M. Aronna (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham / London, Duke University Press, 1995; B. Scharlau (ed.), *Latinoamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen, Günter Narr Verlag, 1994; H. Herlinghaus / M. Walter (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlin, Langer Verlag, 1994; E. de Toro / A. de Toro (eds.), *Borders and Margins. Post-Colonialism and Post-Modernism* Frankfurt / Madrid, Veruert-Iberoamericana, 1995; G. Yudice / J. Franco / J. Flores (eds.), *On Edge. The crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis / London, University of Minnesota Press, 1992; E. Mendicuti / P. Lange-Chirion (eds.), *Latin America and Postmodernity. A Reader*, New Jersey, Humanities Press, 1996.

285. cf. Latin American Subaltern Studies Group, *Founding Statement*, en J. Beverley / J. Oviedo / M. Aronna (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp. 135-146. Este grupo fue conformado, entre otros, por Walter Mignolo, Julio Ramos, Patricia Seed, Norma Alarcón, María Milagros López y John Beverley.

281. G. Ch. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en P. Williams / L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

Este grupo de científicos sociales, en su mayoría intelectuales exiliados que han aprendido a vivir "entre dos mundos", se propone dar cuenta de los cambios ocurridos en las sociedades latinoamericanas en las últimas dos décadas. Los procesos de democratización, la bancarrota del comunismo y el consecuente desmantelamiento de los proyectos revolucionarios, la nueva dinámica social creada por los efectos de los *mass media* y la economía transnacional, la redefinición de los espacios político-culturales en casi todo el subcontinente, el nuevo protagonismo ejercido por la floreciente comunidad hispana en los Estados Unidos, todos estos son fenómenos que demandan una revisión a fondo de las epistemologías con que operaban las ciencias sociales latinoamericanas hasta los años setenta²⁸⁶. Ante todo, el GLES se interesa en la revisión de un cierto tipo de historiografía ilustrada que trabajaba en base a paradigmas binarios de análisis social. La desventaja de este tipo de paradigmas —con su oposición radical entre el centro y la periferia, la cultura alta y la cultura popular, el desarrollo y el subdesarrollo, el primer y el tercer mundo, la civilización y la barbarie, los opresores y los oprimidos, etc.—, radica en haber ignorado el *carácter híbrido y mutante* de los grupos subalternos en Latinoamérica. Problemas relativos al sexo, la raza, el idioma y las etnias, así como modelos alternativos de sexualidad y formas diferentes de conocimiento y de acción política, fueron integrados en categorías sustancialistas como "pueblo", "clase" y "nación", o subsumidas en metanarrativas que privilegiaban modelos eurocéntricos y androcéntricos de subjetividad²⁸⁷. Tales paradigmas eran incapaces de captar el protagonismo que desde los años setenta comenzaban a tener en Latinoamérica una serie de sujetos sociales no asimilables a la concepción iluminista de la política. Las reivindicaciones políticas de estudiantes, mujeres e indígenas, así como las manifestaciones urbanas de contracultura como el reggae, el rock y la salsa, eran nuevas formas de *auto-representación*, que se constituían por fuera —y en oposición— a cualquier tipo de instancias centralizadoras de poder. Se expresaba con ello un rechazo al papel de "representantes del pueblo" que habían asumido las vanguardias intelectuales y artísticas en los años anteriores. A diferencia de las grandes representaciones unitarias lanzadas al mercado internacional de imágenes por el realismo mágico o la teología de la liberación, empezaron a reivindicarse las "pequeñas historias", las de aquellos grupos de mujeres, homosexuales,

286. *Ibid.*, p. 135.

287. *Ibid.*, p. 143.

prisioneros políticos, enfermos de SIDA, niños de la calle, prostitutas, vendedores ambulantes y marginados sociales de todo tipo, que construyen *oralmente* sus propias representaciones²⁸⁸.

Como puede observarse, el "Documento Inaugural" del GLES recoge los principales tópicos del debate posmoderno en América Latina, señalando la imposibilidad de seguir escribiendo la historia de nuestro continente a partir de una epistemología de corte ilustrado. Por lo pronto quisiera detenerme en las propuestas teóricas de uno de los integrantes de este grupo, el semiólogo argentino Walter Mignolo, por ser él quien avanza una re-lectura de la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de la discusión poscolonial. Mignolo acepta los replanteamientos hechos por Saïd, Bhabha y Spivak de la forma como ha de enfocarse la crítica al colonialismo. Pues lo que se toma ahora como objeto de estudio no es solamente el colonialismo a nivel económico y político, sino, ante todo, el colonialismo a nivel *epistemológico*, esto es, la manera como desde unas ciertas prácticas de poder se construyen representaciones sobre el "otro", los órdenes del saber en los que esas representaciones se inscriben y las modificaciones que experimentan cuando se desplaza el *lugar de su enunciación*. Esto implica, además, que en lugar de articular una crítica al imperialismo trabajando con el paradigma de la *alteridad*, de lo que se trata ahora es de mirar cómo los sujetos subalternos han ido canibalizando el discurso europeo, creando, a *partir de él*, un lugar propio de enunciación.

En opinión de Mignolo, ha sido en el ámbito de la filosofía latinoamericana donde se empieza una reflexión en esta dirección, concretamente en la lectura de Heidegger hecha por autores como Edmundo O'Gormann en los años cincuenta. En su libro *La invención de América*, O'Gormann habría mostrado justamente que el lenguaje no es un medio neutral ubicado entre la conciencia y la realidad, sino un instrumento para la construcción simbólica de la historia, o, lo que es lo mismo, para la invención de la realidad. De este modo, nos dice Mignolo, O'Gormann deconstruye una historiografía de 500 años que nos había presentado a los textos como si fueran antes situados por encima de la realidad, y cuya única función sería reproducirla especularmente. Un segundo ejemplo citado por Mignolo es el de la recepción de Foucault hecha por el crítico

288. *Ibid.*, p. 140.

uruguayo Angel Rama en su libro *La ciudad letrada* (1984). En esa obra se ofrece una teoría de la manera como el poder ha operado en Latinoamérica a través de la escritura alfabética. Los textos escritos habrían funcionado como mecanismos de dominación al interior de una epistemología ilustrada que excluía automáticamente del perímetro de la "verdad" cualquier manifestación oral²⁸⁹.

En escritos posteriores, Mignolo prosigue su intento de mostrar de qué manera se fue creando en América Latina un *locus* poscolonial de enunciación. Así, por ejemplo, en su excelente artículo *Herencias coloniales y teorías poscoloniales*, polemiza con la tesis defendida por Rolena Adorno y Jorge Klor de Alva en el sentido de que las teorías poscoloniales habrían sido una preocupación más ligada a las herencias coloniales inglesas y francesas, que a las españolas y portuguesas²⁹⁰. Aceptando el hecho de que la mayor parte de las teorías poscoloniales surgieron en regiones culturales que experimentaron la "segunda etapa de la occidentalización", llevada a cabo fundamentalmente por el expansionismo inglés y francés, Mignolo destaca los aportes realizados en aquella región latinoamericana que vivió con mayor intensidad la influencia de tales herencias: el Caribe. Escritores como Franz Fanon, Edouard Glissant, Aimé Césaire, Fernando Ortiz y Roberto Fernández Retamar articulan un tipo de pensamiento que, aunque no se autoidentifique como "poscolonial", posee todos los rasgos del que en el debate actual es aceptado como tal. Lo que busca Mignolo al citar estos autores es mostrar que así como existen diferentes tipos de herencias coloniales, también existen diferentes tipos de teorías poscoloniales. También en las ex-colonias españolas y portuguesas se logra articular un discurso oposicional que reviste las características de lo que hoy se denomina "teoría poscolonial". La construcción de lugares diferenciales de enunciación —lo que Homi Bhabha llamó la "re-localización de la cultura"—, es justamente lo que expresan conceptos tales como el de "Transculturación" en Fernando Ortiz o figuras como la de "Calibán" en Fernández Retamar.

Precisamente aquí, en el proceso de relocalización de la cultura, es donde Mignolo cree reconocer el aporte fundamental de la filosofía latinoamericana. Además del ya mencionado Edmundo O'Gorman, Mignolo destaca tres nombres en este proceso: Leopoldo Zea, Enrique

Dussel y Rodolfo Kusch. Las preocupaciones teóricas de estos pensadores se inscriben en una larga tradición latinoamericana que busca definir (o re-definir) el "lugar" ocupado por América Latina en el concierto de la cultura occidental. En su libro de 1958 *América en la Historia* Leopoldo Zea inicia un esfuerzo por pensar críticamente el occidentalismo, pero, en opinión de Mignolo, su apego al historicismo de Toynbee le impide separarse de un *locus enunciativus* marcadamente europeo, desde el que se articula el discurso mismo que pretende superar. Esto lo conseguirá Zea solamente treinta años después con la publicación de *Discurso desde la marginación y la barbarie*, en donde se hace cargo del discurso sobre Próspero y Calibán para reinterpretar desde ahí las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. Allí Zea realiza un paralelo entre América Latina y Rusia, ubicándolas como culturas marginales (subalternas) de occidente. Esta situación híbrida de saberse pertenecientes y, simultáneamente, no pertenecientes a Occidente, ha provocado en estas dos áreas culturales una "barbarización" (canibalización) del discurso centro-europeo de la modernidad. Las pretensiones eurocentristas de este discurso son criticadas en *lenguaje europeo*, con lo cual este es profanado en su pureza originaria y relocalizado, esto es, enunciado desde y a partir de las márgenes²⁹¹.

También el proyecto de Rodolfo Kusch de rescatar un estilo de pensar anclado en las subculturas urbanas e indígenas avanza, según Mignolo, hacia la creación de un lugar propio de enunciación²⁹². Estaríamos aquí frente al intento de revitalizar formas de pensamiento consideradas tradicionalmente como interesante material etnográfico, mas no como discursos alternativos al discurso eurocéntrico de la modernidad. Pero lo que Mignolo destaca de este proyecto no es la búsqueda de un pensamiento "auténticamente americano", cosa que, siguiendo las críticas de Spivak y Homi Bhabha, considera imposible, sino la reflexión sobre lo que significa pensar en América, es decir, desde una zona marginal de Occidente en donde se cruzan diferentes tradiciones culturales. En este sentido, la categoría de la "fagocitación" acuñada por Kusch, sería equivalente a la de "transculturación" introducida por Fernando Ortiz, o a la del "discurso intermedio" del brasileño Silviano Santiago. Se trata de un esfuerzo por teorizar situaciones y prácticas caracterizadas por su pertenencia *simultánea* a diferentes espacios culturales; y en cuanto que teorización de los

289. W. Mignolo, "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", en *Latin American Research Review* 3 (1993), pp. 120-131.

290. Id., "Occidentalization, Imperialism, Globalization: Herencias coloniales y teorías poscoloniales", en *Revista Iberoamericana* 170-171 (1995), pp. 27-55.

291. *Ibid.*, pp. 27-28.

292. *Ibid.*, pp. 32-33.

espacios híbridos y de las zonas fronterizas, estaríamos frente a un pensamiento decididamente *poscolonial*. La "lagocitación" de lo blanco por lo indígena, o, como Kusch solía decirlo, del *Ser* por el *Estar*, adquiere para Mignolo el mismo sentido que la "barbarización" de la que habla Leopoldo Zea. En ninguno de los dos casos se estaría operando con categorías binarias que oponen lo europeo a lo nativo y lo bárbaro a lo civilizado, es decir, a partir de una *hermenéutica monotópica* que postula al "otro" a partir de una experiencia "central" de la modernidad. Por el contrario, se trataría de lo que Mignolo llama una *hermenéutica pluritópica* que se construye en una zona intermedia, en un tercer espacio donde ya no es posible un dualismo entre lo propio y lo ajeno, entre el centro y la periferia, entre la alteridad y la mismidad²⁹³.

La propuesta de Enrique Dussel, el tercero de los filósofos latinoamericanos mencionados por Mignolo, constituye —en su opinión— un intento distinto y, a su vez, complementario a los de Rodolfo Kusch y Leopoldo Zea, pues se trata de una crítica a la occidentalización desde la experiencia periférica de la colonización. Y aunque en los años setenta Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición posmoderna, Mignolo afirma que esta se encuentra más cercana a la perspectiva poscolonial. En realidad, lo posmoderno y lo poscolonial son, en palabras de Mignolo, "diferentes caras del mismo cubo"²⁹⁴. Mientras que la posmodernidad es un discurso contramoderno que se empieza a articular en "colonias de establecimiento" (*settler colonies*) como Estados Unidos y Canadá, el poscolonialismo es un discurso, también contramoderno, pero que se articula en viejas colonias (*deep settler colonies*) donde la dominación europea fue particularmente brutal. O, dicho de otro modo, mientras que el *locus enunciativo* de las teorías posmodernas es el de antiguas colonias que abandonan su condición periférica para convertirse en "centros", el de las teorías poscoloniales se sitúa en colonias que jamás abandonaron su condición marginal y periférica. En ambos casos hay una crítica a los legados colonialistas de la modernidad, pero articulada desde diversos horizontes hermenéuticos²⁹⁵. Justo en este espacio diferencial de enunciación, en estas zonas más de violencia que de contacto, es donde

puede emerger una hermenéutica pluritópica como la de Enrique Dussel. Su filosofía supone desde el comienzo una toma de posición *geopolítica*: una plena conciencia de que no es lo mismo filosofar en Nueva York o París, que en México, La Habana o Bogotá. Se trata, pues, de un intento muy valioso de re-localizar la filosofía, de liberarla del ontologismo que caracteriza al pensamiento europeo de la modernidad, de avanzar, en fin, hacia un lugar propio de enunciación que Dussel denomina la "Analéctica". Mignolo compara la propuesta teórica de Dussel con la de Homi Bhabha²⁹⁶. Ambos saben que la razón poscolonial expresa, mediante una relectura de la modernidad europea, la necesidad de una descolonización política en la periferia. Y ambos —el uno desde los legados coloniales ingleses, el otro desde los legados coloniales ibéricos— pretenden expresar el "malestar en la cultura" originado por los procesos modernos de racionalización.

2. OBSERVACIONES AUTOPOIÉTICAS Y NARRATIVAS ANTICOLONIALES

A continuación quisiera empezar a transitar por los senderos de reflexión abiertos por Mignolo. Me gustaría, concretamente, preguntar por las relaciones entre el *orden del saber* a partir del cual se articulan los discursos modernos y el *lugar de enunciación* creado por las narrativas anticolonialistas de la filosofía latinoamericana. Para ello echaré mano del pensamiento de Michel Foucault —un filósofo clave en toda la discusión poscolonial, que no aparece, sin embargo, suficientemente integrado en las reflexiones de Mignolo. Como bien lo anota Russel Jacoby, los dos textos que prepararon el ambiente para la discusión poscolonial inaugurada por Saïd fueron *Los condenados* de la tierra de Franz Fanon e *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault, ambos publicados en 1961²⁹⁷. Saïd mismo reconoce su deuda con el pensador francés al afirmar que *Orientalism* es, en realidad, una aplicación de la noción de discurso presentada en *La Arqueología del Saber* y en *Vigilar y Castigar*²⁹⁸. Por mi parte, haré uso libre y extensivo de la noción de episteme, desarrollada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, convencido de que ahí se

293. Id., "On Describing Ourselves Describing Ourselves: Comparatism, Differences, and Pluritopic Hermeneutics", en id., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, 1995, pp. 1-25.

294. Id., "Occidentalization, Imperialismo, Globalization", p. 29.

295. Id., *The Postcolonial Reason: Colonial Legacies and Postcolonial Theories*, Manuscrito, pp. 8 ss.

296. *Ibid.*, pp. 28 ss.

297. R. Jacoby, "Marginal Returns: The trouble with Post-colonial Theory", en *Lingua Franca*, September/October 1995, p. 31.

298. E. Saïd, *Orientalism*, p. 3.

están barajando conceptos muy útiles para la dilucidación del problema que ahora nos ocupa.

Como se sabe, el concepto de *episteme* en Foucault hace referencia a un conjunto de relaciones de poder, normas sociales, reglas de jurisprudencia y procedimientos de exclusión que hacen posible el ejercicio de una práctica discursiva en una época determinada. Se trata, pues, de la organización geológica subyacente al saber: de las "placas tectónicas" —por así decirlo— sobre las cuales se van esquematisando nuestras experiencias más fundamentales y que produce, finalmente, una serie de saberes tendientes a ordenar y otorgar *sentido* a esas experiencias. En suma, la episteme funciona a la manera de un *apriori* ya no trascendental (Kant) ni antropológico (Roig) sino *histórico*, que Foucault define como "los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores y la jerarquía de sus prácticas"²⁹⁹. Es claro que no se trata aquí de un *apriori* construido por encima de la historia y conformando una estructura intemporal, sino de un orden empírico a partir del cual las palabras son enunciadas, los gestos son comprendidos y los discursos filosóficos y científicos son articulados.

En el capítulo séptimo de *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que el orden moderno del saber define el conocimiento como una *representación de la representación*. Si la episteme *clásica* había roto con la idea de que las palabras reproducen el orden del mundo, postulando en cambio el conocimiento como un sistema de signos que re-presenta las cosas y les dispensa un orden, la episteme *moderna* va mucho más allá: no sólo le otorga a la representación la posibilidad de representar objetos (como en el caso de la filosofía cartesiana), sino también la posibilidad de representarse a sí misma, es decir, de hacer visibles los principios que determinan el acto mismo del conocimiento. Es Immanuel Kant quien abre la puerta a esta nueva configuración del saber, al plantear que existen unas condiciones formales del conocimiento que no están vinculadas al ámbito de la experiencia, de los textos o de los discursos, sino a la estructura cognitiva de un *sujeto trascendental*. Aparece, entonces, la figura de la *reflexión*, del retorno de la *conciencia* a sí misma para buscar allí los fundamentos últimos de la verdad. De este modo, la episteme moderna crea una

serie de figuras (la "Conciencia", el "Sujeto", el "Hombre", la "Persona Humana") que, sobre el modelo de la auto-representación, establecen la base de las así llamadas "ciencias humanas": la economía, la sociología, la antropología, la psicología, etc. Pero, en opinión de Foucault, la paradoja de la episteme moderna radica justamente en este acto narcisista de auto-trascendentalización: para representarse a sí mismo como finitud, el sujeto empírico debe proyectarse a sí mismo como sujeto trascendental, es decir, debe volverse *irrepresentable* y, por ello mismo, ciego frente a su propia empiricidad. En otras palabras: la investigación científica del "Hombre" como ser social, como ser histórico que habla y trabaja, es posible únicamente en un orden del saber que proyecta la empiricidad del sujeto centro-europeo, blanco, masculino, heterosexual y de clase media como una subjetividad trascendental. Aquí se encuentra el meollo del problema al que apunta toda la discusión poscolonial y que la filosofía latino-americana, como luego veremos, jamás resolvió satisfactoriamente. Profundicemos, pues, en el asunto.

El mecanismo a través del cual un sujeto empírico se observa a sí mismo mediante su autoconstitución como sujeto trascendental, es típico de lo que Maturana y Varela han llamado "sistemas autopoieticos"³⁰⁰. La ilusión de poder observar la realidad en su totalidad es posible únicamente bajo el precio de quedar incapaces para observar la propia observación. Esto debido a que al observar desde el interior de una episteme moderna, el sujeto que observa lo hace partiendo de una diferencia con otros observadores, pero considerándose a sí mismo como *unidad trascendental*. La episteme moderna plantea, de hecho, la existencia de una *perspectiva universal de observación* y de un lugar privilegiado de *enunciación*, lo cual impide al observador establecer una perspectiva que le permita dar cuenta de la imposibilidad de realizar determinadas observaciones. Por esta razón, las "ciencias humanas" y la filosofía modernas no fueron capaces de mostrar que la universalidad de sus discursos se encontraba, en realidad, profundamente anclada en la particularidad socio-cultural de los observadores. Para ello se hubiera requerido la existencia de espacios sociales, económicos y políticos que permitieran la circulación de otras observaciones, de otras maneras de ver el mundo y de otras formas de ser observados. Pero en un contexto dominado en el siglo XIX y

299. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Barcelona, Planeta / Agostini, 1984, p. 5.

300. H. Maturana / E. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München, Goldmann Verlag, 1984.

hasta mediados del XX por el imperialismo y el colonialismo europeos, no estaban dadas las condiciones para la emergencia de tales espacios. Gracias al expansionismo mercantil y a las relaciones de dominio establecidas con sus colonias, Europa se *constituyó de facto* en el lugar privilegiado de observación. Esta configuración del poder colonial es lo que hace posible el surgimiento de la episteme moderna y, al interior de ella, de toda una serie de auto-observaciones centro-europeas camufladas bajo la máscara de la universalidad, la objetividad y la verdad.

Pero, ¿qué ocurre –nos preguntamos– cuando las placas tectónicas del saber comienzan a moverse? ¿Qué pasa cuando ciertos desplazamientos en las relaciones de poder entre Europa y sus colonias crean “fisuras” al interior de la episteme moderna? Tomemos como ejemplo lo ocurrido una vez finalizadas las guerras de Independencia a comienzos del siglo XIX cuando, en pleno proceso de constitución de las nacionalidades, un gran número de intelectuales latinoamericanos empezaron a mirar hacia Europa, concretamente hacia Francia e Inglaterra, con la esperanza de encontrar allí las herramientas para avanzar hacia una “emancipación mental” del colonialismo hispánico. Pensadores como Sarmiento y Alberdi –para tomar solamente dos casos representativos– viajaron a Europa buscando modelos de organización política y social aplicables a las jóvenes naciones hispanoamericanas, pero su *observación* de la vida cultural metropolitana no fué una simple copia de las observaciones que los intelectuales europeos hacían de su propia cultura. Se trató, más bien, de una mirada realizada desde las márgenes de la episteme moderna y, por ello mismo, desde un *lugar diferencial de enunciación* que hacía posible observar las observaciones realizadas desde el “centro”³⁰¹. Podríamos hablar de observaciones de *segundo grado* (apropiándonos libremente del concepto de Luhmann), en las que se da ya un reconocimiento implícito de una pluralidad de observaciones y de sujetos que observan. No obstante, todavía no se avanza hacia un análisis de cómo observan esos sujetos y cómo llevan a cabo esas observaciones. Esto supondría pasar ya a una observación de *tercer grado*, es decir a una observación del orden del saber desde el que las observaciones europeas observan, lo cual requeriría necesariamente una *ruptura epistemológica* con ese orden. Esto se explica por el hecho de que la observación de una episteme no puede

hacerse desde y a partir de sí misma, sino desde otra episteme diferente. Pero en la época de Sarmiento y Alberdi nos encontramos todavía muy lejos de una ruptura con la episteme moderna. Si bien lograron definir un lugar propio de enunciación, los dos pensadores argentinos continuaban observando al interior de los parámetros que marcaban los límites de la observación en aquella época, es decir, según los términos definidos por la modernidad ilustrada. Por eso, las auto-observaciones que los dos pensadores hicieron del mundo americano seguían operando con figuras binarias que contraponen el pasado y el futuro, la civilización y la barbarie, el caos y el progreso, todo al interior de un orden del saber que se presenta a sí mismo como anclado en una corriente única de la “Historia Universal”, que en últimas termina siendo la historia europea.

Observar observaciones supone siempre la capacidad de observarse a sí mismo, pues el sujeto que observa lo hace partiendo de la diferencia, de aquello que le hace un observador distinto de otros. Pero, como lo ha mostrado Foucault, en un orden moderno del saber estas auto-observaciones quedan inscritas en un movimiento discursivo que se pregunta por el *origen* de la cultura, por el *fundamento* a partir del cual esta adquiere su propia trascendencia. No es raro, entonces, que los discursos de auto-observación de Sarmiento y Alberdi –y en general de todo el pensamiento latinoamericano del siglo XIX y hasta finales del siglo XX– hayan girado en torno a la pregunta por la *identidad*, o por el “lugar” que ocupa Latinoamérica en el concierto de la cultura occidental. Discursos, claro está, que en su momento tuvieron gran incidencia en un proceso de autoafirmación continental frente a las agresiones del imperialismo europeo y norteamericano. Pero en los umbrales del siglo XXI, en un contexto marcado por la transnacionalización de la economía, la desterritorialización de la cultura y la globalización de la informática, el pensamiento latinoamericano ha comenzado a avanzar hacia la observación, ya no simplemente de observaciones, sino de plataformas de observación, esto es, hacia una observación de la *modernidad en su conjunto* y no solo de sus manifestaciones “patológicas”. Se trata de una observación más profunda y subversiva que la anterior, puesto que lo que se intenta ahora no es articular un lugar “propio” de enunciación a partir de la *crítica ilustrada del colonialismo*, sino de hacer visibles (mediante su observación) los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial. Es decir, se trata de una identificación del orden del saber al interior del cual se construyó discursivamente tanto al sujeto colonialista como al sujeto colonizado, transgrediendo las reglas que generaron esos discursos. Tal observación, que implica necesariamente la existencia de discontinuidades y líneas de fuga con respecto a la episteme moderna, se realiza al inte-

301. Debo estas anotaciones a mi diálogo con Andrea Pagni y la lectura de sus textos “Facundo y los saberes de la barbarie”, en *dissens* 2 (1996), pp. 59-68., y “Juan Bautista Alberdi: ‘El Americaner in Europa’ (manuscrito).”

rior de lo que denominaríamos una *episteme pos-ilustrada*, o, si se quiere, *poscolonial*, que para el caso latinoamericano se empieza a consolidar hacia finales de la década de los ochenta con la recepción y transformación del debate posmoderno.

3. RAZÓN POSCOLONIAL Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Habrà que preguntarse, en este contexto, cuál es el estatuto epistemológico de la filosofía latinoamericana, con lo cual retomaremos la lectura que realiza Mignolo de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. La pregunta concreta que quisiera responder es la siguiente: ¿estamos aquí frente a un tipo de razón poscolonial –como afirma Mignolo– o simplemente frente a una crítica moderna y anticolonialista de la modernidad?

Veamos primero cuál es el sentido de la categoría "fagocitación", introducida por el filósofo argentino Rodolfo Kusch, que Mignolo identifica como un intento de teorizar poscolonialmente los espacios culturales intermedios. La hipótesis central de Kusch es que en América Latina –y concretamente en la región andina– coexisten dos formas antagónicas de vida. Una, proveniente de Europa y asentada en las grandes ciudades, se orienta fundamentalmente hacia el dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Es una actitud frente a la vida que, basada en el orden, la moral y el trabajo, impulsa a los hombres a querer "ser-alguien" en el mundo y les mueve a proyectarse hacia el futuro. Kusch denomina a esta forma de vida la "cultura del ser"³⁰². La otra, proveniente de las culturas indígenas y asentada en el campo y los suburbios, se halla comprometida con el espacio geográfico, con el suelo, y es, por ello mismo, estática, emocional, immanente. Lejos de buscar un dominio de la naturaleza y de esbozar proyectos futuros de realización individual, la "cultura del estar" – así la denomina Kusch – se orienta hacia el "aquí y el ahora", es profundamente comunitaria, femenina, resignada frente a las contingencias de la vida y conforme con lo que se tiene³⁰³. En el transcurso de esta división entre el ser y el estar late la contraposición bipolar entre "Haben"

y "Sein" de Erich Fromm, entre "Gemeinschaft" y "Gesellschaft" de Ferdinand Tönnies y, principalmente, entre el "Ser" (Sein) y el "Énte" (Seiend) de Martin Heidegger. Se trata, pues, de dos formas de vida cuya tensión no resuelta atraviesa por entero el devenir histórico de América Latina. Kusch utiliza incluso el lenguaje de la dialéctica hegeliana al presentar al "ser" como la tesis, al "estar" como la antítesis y – aquí llegamos al punto que nos interesa – a la "fagocitación" como la síntesis³⁰⁴.

Pero en Kusch, la síntesis fagocitante no es un "proyecto asuntivo" – en el sentido de Leopoldo Zea, y tampoco una "praxis analéctica" como en Dussel, sino un proceso de interpenetración cultural que se lleva a cabo por debajo del umbral de la conciencia histórica o, como él mismo lo dice, "al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización"³⁰⁵. La fagocitación no es, pues, algo conciente, sino un proceso que se juega en las capas más profundas de la cultura: allí donde el hombre experimenta su pertenencia al suelo, a la tierra, a lo telúrico. En otras palabras, la fagocitación es la *absorción del ser por el estar*³⁰⁶. Es el proceso mediante el cual la cultura europea del Ser se americaniza, se disuelve en el "magma vital primario" del "mero estar", que constituye el fundamento último de la existencia humana. Por ello, la fagocitación no es un fenómeno exclusivamente latinoamericano, puesto que la dimensión telúrica es el ámbito primario de todo hombre, la morada originaria en donde se encuentra abrigado. También en Europa se dan procesos de fagocitación, pero son procesos frustrados, ya que la modernidad puso en marcha una dinámica que terminó por destruir la tradición, el sentido de pertenencia a la tierra, la vida simple del campo sin ciudad y sin mercancías. En Europa no existen ya formas sociales primarias que puedan disolver la tensión del "ser" y transformarla en nuevas formas de vida. Retomando algunos motivos de Freud, Heidegger y Spengler, Kusch afirma que la cultura europea se encuentra desgastada y neurotizada, porque ha perdido el ámbito telúrico que le hubiese permitido resolver la tensión de vivir permanentemente en el plano intelectualista del "ser"³⁰⁷. En cambio, en regiones como América Latina se conserva todavía la herencia indígena y popular del "Estar", con toda su fuerza vital, colectivista, religiosa y seminal. La "pequeña historia" del ser, es engullida en América Latina por la "gran historia" del estar, lo cual explica el fracaso de todos

302. R. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975 (2.ª edición), pp. 112 ss.

303. *Ibid.*, pp. 101-106.

304. *Ibid.*, p. 170.

305. *Ibid.*, 173.

306. *Ibid.*, p. 172.

307. *Ibid.*, p. 180 ss.

los proyectos de occidentalización y modernización en el subcontinente. Para Kusch, no serán los intelectuales urbanos, los tecnócratas o los políticos sino la masa analfabeta, la que se encargue de llevar adelante los procesos de fagocitación en América Latina. "En ellos - escribe - yace la otra parte de nuestro continente, el del mero estar que puede redimirnos"³⁰⁸.

Así las cosas, nos parece claro que la categoría de la fagocitación en Kusch se encuentra muy lejos de la perspectiva poscolonial, como pretende la lectura de Mignolo. Por el contrario, se trata de una categoría firmemente anclada en aquellas figuras binarias y ontológicas de pensamiento definidas por la episteme moderna. Pues lo que hace Kusch no es reflexionar sobre los espacios híbridos y heterogéneos en los que se conforman las múltiples identidades del subcontinente, sino construir *identidades sustancialistas* a través de un discurso ontológico, en donde los conflictos de intereses generados por las diferencias de sexo, clase, etnia u orientación sexual se resuelven en la oposición entre dos meta-identidades homogéneas. Es decir, el discurso de Kusch se encuentra atrapado en aquel orden del saber - criticado por Bhabha y Spivak - que define al "otro" como una esencia unitaria y construye su "autenticidad" *ex negativo* sobre la base del modelo europeo. América Latina queda reducida de este modo a ser lo "otro" de la modernidad europea; un "otro" cuya verdad intrínseca - descubierta por la filosofía - es capaz de interpelarnos, de mostrarnos la senda hacia el conocimiento de una dimensión anterior el *logos* europeo y, por ello mismo, fundamental y sagrada. Esto lo han entendido muy bien pensadores como Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen, Enrique Mareche, Pedro Morandé y Cristian Parker, quienes en base a una lectura de Kusch, se han ocupado de construir discursivamente una identidad latinoamericana sobre la base del "ethos católico"³⁰⁹.

308. *Ibid.*, p. 185.

309. cf. J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990; id. (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985; C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978; P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*, Santiago, PUCC, 1984; C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, F.C.E., 1993. No ha faltado quien, en la más obvia confusión, identifique a esta búsqueda de un "substrato católico" como un signo inequívoco de la posmodernidad en América Latina: M. Eckholt, "Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne", en *Herder Korrespondenz* 7 (1994), pp. 358-363.

Queda claro, entonces, que la filosofía de Kusch reproduce los mecanismos autopoiéticos de observación típicos de la episteme moderna. Para observar lo que él llama la "América Profunda" se ve obligado a postular una unidad trascendental (la "cultura del estar") que, en virtud de esta autoproyección, queda automáticamente incapacitada para observar su propia empiricidad. La pluralidad de sujetos empíricos y de luchas heterogéneas que hay detrás de la categoría sustancialista del estar permanece en el "umbral oscuro", en la penumbra de la observación. Pero, como en el caso ya descrito de Sarmiento y Alberdi, Kusch reflexiona desde las márgenes de la episteme moderna, lo cual le permite observar las observaciones realizadas desde el "centro" y vislumbrar dos aspectos que para estas constituyen, a su vez, un "punto ciego". El primero es la existencia independiente de otras observaciones, en este caso de una "filosofía periférica" que observa las limitaciones racionalistas de la filosofía académica europea y reclama un lugar propio de enunciación que le permita observar su propio mundo latinoamericano. El segundo es el anclaje empírico, telúrico y contingente de las observaciones europeas, que no puede ser visto por estas debido al "efecto de camuflaje" (Michel de Certeau)³¹⁰ producido por su autoproyección trascendental. En suma, puede decirse que la filosofía de Kusch avanza ciertamente hacia una observación de segundo grado cuando observa las observaciones europeas, pero continúa presa en una observación de primer grado cuando pretende observar la plataforma latinoamericana desde la que observa. Lejos estamos todavía de una observación de tercer grado y, por lo tanto, de una visión propiamente poscolonial.

¿Qué ocurre con Leopoldo Zea, otro los filósofos latinoamericanos a quien Mignolo atribuye una observación poscolonial? Al igual que Kusch, Zea logra observar las observaciones filosóficas del centro, concretamente las de Hegel y Marx, descubriendo lo que para ellas resultaba invisible, a saber, su complicidad con el proyecto europeo de expansión colonial. Según Zea, es necesario mostrar que la filosofía europea no reviste la universalidad que siempre ha pretendido, pues refleja solamente un punto de vista particular, el de una cultura hegemónica que ha impuesto su dominio sobre otros pueblos³¹¹. De lo que se trata es de avanzar

310. cf. M. de Certeau, "History: Science and Fiction", en id., *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1993, 3. edición, pp. 199 ss.

311. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, F.C.E., 1987, (2. edición), p. 27.

hacia una filosofía verdaderamente universal, que deberá incluir la visión que tienen estos pueblos dominados sobre sí mismos y sobre sus dominadores. En lugar de seguir imitando el enfoque europeo de la historia, los pueblos situados al margen de los centros de poder deberán plantear la pregunta por su identidad cultural y, a partir de ella, elaborar una filosofía de su propia historia. Esto es justo lo que intenta Zea con su proyecto de una *filosofía de la historia latinoamericana*.

Vistas las cosas con rapidez, pareciera que el proyecto de Zea estuviese dirigido hacia una ruptura con el orden moderno del saber, al interior del cual se articularon los discursos eurocéntricos de Marx y de Hegel, para avanzar hacia una razón filosófica poscolonial. Pero una mirada más profunda nos mostrará que la intención de Zea es, en realidad, servirse de los elementos conceptuales sobre los que se construyen estos discursos, convencido de que su adaptación a una filosofía de la historia bastaría para superar el eurocentrismo. Zea piensa que la historia latinoamericana se caracteriza por lo que él llama una "yuxtaposición de negaciones". Esto significa que en lugar de asumir las influencias extranjeras en un movimiento dialéctico arraigado en la propia cultura, Latinoamérica ha preferido negarse a sí misma y orientar su historia en base a experiencias ajenas. Una vez lograda la independencia en el siglo XIX, las élites criollas procuraron desembarazarse de todo el pasado indígena y español para adoptar mecánicamente ideales socio-políticos nacidos en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. Se pretendía cancelar el pasado colonial mediante su negación abrupta, olvidándolo como si jamás hubiese existido, y comenzar todo desde cero, asumiendo como propia la experiencia histórica de otras naciones. Como Emma Bovary, la famosa heroína de Flaubert, las naciones latinoamericanas fracasan históricamente por verse a sí mismas de una manera diferente a como eran en realidad. En lugar de tomar en cuenta su propia realidad cultural, América Latina prefiere negar esa realidad para adoptar como propia una realidad extraña³¹². El resultado fue naturalmente la dependencia, la imitación de los hábitos, costumbres y modos de vida propios del colonizador. Este "bovarismo" institucionalizado, esta "extraña y absurda filosofía de la historia" –nos dice Zea–, "parece no solo propia de los pueblos de esta nuestra América, sino también de todos los pueblos que, a lo largo del planeta, han sufrido el impacto de la expansión del mundo occidental"³¹³.

³¹² *Ibid.*, p. 20.

³¹³ *Ibid.*, p. 166.

Sin embargo, Zea está convencido de que existen alternativas para romper el círculo vicioso de la dependencia. Una pista se encuentra en el drama *La tempestad* de William Shakespeare, en donde el esclavo Calibán se rebela contra su amo Próspero con las siguientes palabras: "¡Me habeis enseñado a hablar, y el provecho que he reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro lenguaje!"³¹⁴. En este episodio ve Zea la clave para una nueva filosofía de la historia liberada del bovarismo. Pues en lugar de negar de un tajo el pasado colonialista europeo, como pretendieron siempre todos los proyectos civilizadores en Latinoamérica, se hace necesario aprender a hablar en su lenguaje. Es necesario que América Latina asimile la modernidad europea para que, en *ese mismo lenguaje*, tome conciencia de sí misma y asuma una actitud crítica frente al legado colonialista. La modernidad, según Zea, se caracteriza por haber posibilitado lo que Hegel llamó una vivencia dialéctica de la historia. El pasado no es negado sino absorbido, asimilado (*Aufgehoben*) para no volverlo a repetir, y convertido en una herramienta para la construcción del futuro³¹⁵. La modernidad, esto es, la asimilación dialéctica de la historia, la toma de conciencia crítica frente a lo que se es y lo que se quiere ser, es el gran aporte de Europa a la humanidad. "Europa o el Occidente –escribe Zea– ha enseñado al mundo, que sufrió el impacto de su codicia, a pensar sobre sí mismo, a tomar conciencia de sí, pero también a maldecir, esto es, a enfrentar y a juzgar a su dominador. Tal podría ser el sentido de la filosofía que, como respuesta al impacto cultural de Occidente, se viene expresando en esta nuestra América, así como en Asia y en África"³¹⁶. No es, pues, mediante la negación de la modernidad sino mediante la radicalización de su potencial emancipatorio, como podrá ser superado el colonialismo.

Resulta evidente que, para Zea, la liberación de América Latina –y del "Tercer Mundo" en general– podrá venir únicamente de la mano de la modernidad. Al igual que Hegel, Zea busca subsumir todas las diferencias históricas, sociales y culturales vigentes en América Latina en un meta-proyecto de "síntesis" (el "proyecto asuntivo") que privilegia la unidad sobre la diversidad, la armonía sobre la divergencia y lo bello sobre lo sublime. Una síntesis ya no solo latinoamericana sino planetaria, mundial, el advenimiento de una "humanidad nueva" en donde ya no existirán

³¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 165ss.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

Prósperos ni Calibanes sino únicamente "hombres sin más". No en vano el filósofo colombiano Roberto Salazar Ramos califica el pensamiento de Zea como la versión latinoamericana del proyecto europeo de la modernidad:

"El proyecto de la filosofía latinoamericana de la liberación guarda una similitud con el proyecto de la modernidad europea: le creencia en una historia universal, en un sujeto universal, en una cultura universal; solo que en el caso de la filosofía latinoamericana esa universalidad era vista y percibida desde las márgenes de la modernidad, pero haciendo parte de ella... La filosofía latinoamericana se postuló, sin quererlo, como el proyecto de una filosofía de la modernidad para América Latina: para dejar de ser "colonias" o "naciones periféricas" había que alcanzar la modernidad europea. Lo utópico de la modernidad latinoamericana radicaría en que no sería una modernidad imperialista, como la europea, sino una modernidad humanista, la de un sujeto reconciliado, plenamente emancipado, autónomo"³¹⁷.

En efecto, el discurso humanista de Zea, que se inscribe plenamente en los límites de la episteme moderna, es un buen ejemplo de la manera cómo funciona lo que hemos venido llamando una observación de *primer* grado. Como bien lo ha mostrado Foucault, la figura del "hombre sin más" cumple en la episteme moderna la doble función de ser, al mismo tiempo, sujeto y objeto del conocimiento. Al establecer las condiciones de posibilidad de su propio conocimiento empírico y al decretar unos criterios de conducta universalmente válidos, el sujeto trascendental en todas sus variantes (la "Conciencia", la "Humanidad", la "Persona Humana", el "Espíritu", etc.) excluye automáticamente la posibilidad de observar la empiricidad desde la que se decretan esos criterios y se establecen esas condiciones. En otras palabras, al postularse a sí mismo como origen del sentido, del lenguaje y de la historia, el sujeto trascendental queda por fuera de todas las contingencias que atraviesan a los sujetos empíricos. Todas las diferencias de edad, sexo, raza, clase, etnia y nación son vistas como secundarias, como derivadas de una meta-identidad universal (la "Naturaleza Humana", la Razón) que preexiste a las prácticas sociales mediante las cuales nos constituimos como sujetos éticos y políticos. Se

317. R. Salazar Ramos, "El ejercicio de la filosofía como arqueología", en *dissens* 11 (1995), p. 45.

establecen de este modo unas condiciones de posibilidad del "saber crítico" que no pueden ser transgredidas por el pensamiento mismo, lo cual inmuniza al sujeto trascendental frente a su propia representación y le convierte en fundamento infundamentado; en juez capaz de someter todas las cosas – excepto a sí mismo – frente al "tribunal imparcial de la razón". Atraverse a transgredir los límites del pensamiento definidos por el sujeto trascendental es un acto inmoral, bárbaro e irracional que tendrá que ser ejemplarmente sancionado. No solamente las cárceles, los sanatorios y las instituciones de investigación científica – como lo ha mostrado Foucault –, sino también las prácticas de control económico y político sobre las colonias, funcionaron como mecanismos punitivos de todo aquello que se consideraba irracional, anormal, contrario al sano juicio y a las buenas costumbres. De este modo, resulta evidente que una crítica al colonialismo realizada en nombre de valores humanistas, como la que nos propone Leopoldo Zea, se mueve todavía al interior de la misma red arqueológica que produce y legitima el discurso colonialista. Haberse dado cuenta de ello es un mérito que no corresponde a Leopoldo Zea ni a ningún otro practicante de la "Historia de las ideas" en América Latina, sino al filósofo argentino Enrique Dussel³¹⁸.

En efecto, Dussel sabe muy bien que inteligir los mecanismos ontológicos que han hecho posible la praxis colonialista no es cuestión de investigar de qué manera se ha pensado en América Latina el problema de la identidad cultural, como pretende Zea con su reconstrucción hegeliana de la "Historia de las ideas". Como Salazar Bondy, Dussel sospecha que ese proyecto está condenado al fracaso, pues se trata de un pensamiento construido sobre las bases mismas que legitimaron el discurso colonial. Detrás de su fachada latinoamericanista se oculta un pensar inauténtico que reflexiona sobre lo propio tomando como a Europa como la cultura universal por excelencia. Por eso, lo que Dussel pretende no es simplemente comentar lo que se ha pensado en América Latina o reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino desmascarar los fundamentos mismos de la alienación colonial. De la mano de Heidegger se da cuenta de que es necesario ir "más allá" del pensa-

318. Para una crítica de la adopción de modelos europeos en el pensamiento de Leopoldo Zea, véase H.F. Mansilla, "La ensayística latinoamericana y la cuestión de la identidad colectiva", en *dissens* 2 (1990), pp. 1-16. Para una crítica a los estereotipos humanistas de Zea, véase D. Castillo Durante, "Rethinking Latin America: Post-Modernity's dumping grounds", en E. de Toro / A. de Toro (eds.), *Borders andMargins. Post-Colonialism and Post-Modernism*, Frankfurt, Vervuert, 1995, p. 159-167.

miento ontológico y colonialista de la modernidad, pero lamentablemente elige un camino –a través de Ricoeur y Levinas e inspirado por una visión cristiana de corte populista– que muy pronto le desviará de su objetivo. La “filosofía de la liberación” propuesta por Dussel se describe a sí misma utilizando los mismos signos de identidad definidos por aquella modernidad que pretende superar. El anuncio mesiánico de una nueva época, la retórica ilustrada del *Überwindung*, el gesto de la ruptura con el pasado, tales son las cartas de presentación utilizadas por el pensador argentino. “Desde la ‘Alteridad’ – escribe Dussel– surge un nuevo pensar ya no dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido por la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América Latina, sino igualmente para el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China”³¹⁹. Dussel no solo entiende su filosofía como el primer *logos* auténticamente latinoamericano, sino como el comienzo de la “cuarta edad” de la filosofía mundial, la verdadera revolución copernicana en el ámbito de la ética, cuyas propuestas deberán ser válidas en contextos tan diferentes como India, China, África y América Latina y mostrarán finalmente el camino de la “liberación” para toda la humanidad.

Sobra decir que, al elevar semejantes pretensiones, el pensamiento de Dussel tiene muy poco que ver con el de los teóricos poscoloniales, pues, como vimos al comienzo, lo que estos pretenden no es simplemente “volar la tertulia” y construir un ámbito de “exterioridad” a partir del cual la “Totalidad” colonial pudiera ser “negada” dialéctica o analécticamente. Sin embargo, Dussel creyó siempre en la ilusión de que su “nueva filosofía” tenía un referente socio-cultural ubicado *por fuera* de la totalidad colonialista. Una ilusión que, como lo vimos en el caso de Rodolfo Kusch, resulta típica de los mecanismos autopoieticos de observación definidos por la episteme moderna. Se quiere observar lo “propio” mediante su construcción como unidad trascendental, dejando por fuera de la observación las empiricidades y heterologías de aquello que se observa. No es extraño, entonces, que el proyecto hermenéutico del primer Dussel se aproxime en muchos aspectos a la antropología filosófica de Kusch. Aquí, sin embargo, la figura clave no es Heidegger sino Paul

Ricoeur, concretamente su tesis de que los valores que dan sentido y coherencia a la vida de una comunidad humana se encuentran encubiertos en imágenes, mitos y estructuras simbólicas que son inconcientemente aceptadas por la sociedad. Como Ricoeur, Dussel está convencido de que la función de la filosofía es descubrir (sacar a la luz) el “núcleo ético-mítico” en torno al cual se organiza inconcientemente la vida de una comunidad. Su objetivo es, entonces, acceder al mundo pre-filosófico de América Latina, al ámbito de la existencia cotidiana, para descubrir en qué consiste el “horizonte ontológico de comprensión” que estructura simbólicamente su vida cultural³²⁰. Allí, en el ethos de la cultura popular, cree ver Dussel la encarnación de una racionalidad ética completamente diferente (y exterior) a la de la modernidad europea. No se trata ya de una racionalidad centrada en la divinización de un sujeto monológico (el “Yo pienso” cartesiano) que niega la humanidad del otro, sino de una racionalidad que nace de la experiencia del cara-a-cara, de la solidaridad frente al que sufre, que sabe escuchar la voz del otro oprimido. La cultura popular tiene por ello modos propios (e inconcientemente) de relacionarse con los demás, de trabajar, de usar el tiempo libre, de amar, de hablar y de divertirse que se oponen radicalmente a los que propaga la “cultura imperial” a través de la escuela y los medios de comunicación. Pero debido a que ha sido tradicionalmente excluida y negada, la cultura popular latinoamericana no posee todavía una conciencia clara de su “ser-otro” con respecto a la modernidad. Descubrir en qué consiste esa alteridad y hacerla conocer al pueblo es justamente la tarea de una filosofía de la liberación. Para ello es preciso el concurso del “intelectual crítico”, ya que el pueblo - colonizado y sometido por la “Totalidad” opresora - no puede autoconducirse críticamente y elaborar por sí mismo un proyecto de liberación integral. A la manera de maestro o profeta, el intelectual crítico - en este caso el filósofo - deberá ser capaz de articular la voz de los que no tienen voz, de traer a la conciencia aquellos valores populares que la cultura imperial ha mantenido en el inconciente, fecundando de este modo las semillas que darán a luz su liberación definitiva³²¹. Como ocurrió con Moisés y otros

320. Véanse las reflexiones hermenéuticas de Dussel en su libro *Historia de la Teología en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1974 (3. ed.), pp. 53-73.

321. cf. id., *Filosofía Ética de la Liberación III. De la Ética a la Pedagogía*, México, Editorial Edicol, 1977, pp. 180-181. Todavía en sus últimos escritos, Dussel insiste en el tema freireiano de la “concientización” de los movimientos populares gracias al aporte crítico del “intelectual orgánico”, cf. id., “Arquitectura de la Ética de la Liberación. Sobre las éticas materiales y las morales formales”, Manuscrito, 1995, pp. 38 ss.

319. E. Dussel, *Filosofía Ética Latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, p. 12.

profetas del Antiguo Testamento, el magisterio del filósofo de la liberación parte de una experiencia concreta: el dejarse interpelar por la voz del pueblo oprimido. Su doctrina no es una teoría aprendida en los libros, sino que nace de un compromiso ético con el pueblo que clama por su liberación³²².

Este recurso de Dussel a las figuras del "núcleo ético-mítico" (Ricoeur), la "concientización" (P. Freire) y el "intelectual orgánico" (Gramsci) resulta muy ilustrativo, pues, al igual que el "humanismo" de Zea, apunta directamente hacia los mecanismos que producen el discurso colonial en la episteme moderna. Pensar la cultura con la intención de descubrir en ella alguna "instancia fundamental", cual es la pretensión de Dussel, implica seguir reproduciendo una observación de primer grado, en donde tanto la acción misma de observar como el objeto observado son proyectados como lo *otro de la historicidad*. Se crea de este modo la ilusión de poder observar "desde afuera", es decir, de poder leer, a partir de una conciencia transparente y crítica, un texto que escapa misteriosamente a las heterologías de la historia. *El lector* es un sujeto que habla desde una posición trascendental y portador, además, de un logos universal que permanece oculto para aquellos que viven inmersos en las contingencias de la vida. Su misión es liberar a los sujetos empíricos de las trabas ideológicas que les impiden actuar y pensar. Su responsabilidad como "intelectual crítico" es articular una "Ética" que pueda ser contrapuesta a los errores de la cultura dominante y hablar para el pueblo, para los desposeídos del mundo, para todos aquellos que, por sus propios medios, no pueden entender los mecanismos de dominación a los que están sometidos. En suma, el intelectual crítico habla en nombre de un sujeto trascendental y es, por ello, guía de los ciegos, constructor de identidades y representante que toma la palabra en lugar de otros. De otra parte, el *texto leído* –en este caso el "núcleo ético-mítico"– es pensado como un sustrato previo e independiente del acto mismo de su escritura. Al igual que Kusch, Dussel pasa por alto el hecho de que el así llamado "ethos de la cultura popular" es un texto sin fronteras, cuyo proceso continuo de escritura no puede ser dirigido desde ningún centro, pues tiene como sujeto a una multiplicidad de actores empíricos que leen y reescriben a su manera.

322. Para una crítica al mesianismo populista de Dussel, véase G. Leyva, "Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación", en *dissens* 1 (1995), pp. 11-32.

Con todo, el gran mérito de Dussel radica en haber creado un lugar marginal de enunciación que le permite observar –de una manera mucho más clara que Kusch y Zea– aquello que permanece en la penumbra cuando se observa desde el "centro": la *particularidad empírica* de la cultura europea. A diferencia de Weber y Habermas, para quienes la modernidad es un fenómeno puramente intraeuropeo, generado a partir del renacimiento, la reforma, la revolución industrial, y que se extiende *posteriormente* a todo el mundo, Dussel entiende la modernidad como un fenómeno *mundial*, es decir, como producto de las relaciones asimétricas entabladas por Europa con sus colonias de ultramar. Antes de 1492 Europa era una cultura provinciana, periférica del mundo árabe, turco y musulmán. Sólo a partir del momento en que Europa adquiere una "centralidad" planetaria – cosa que ocurre desde la colonización de Amerindia – puede hablarse del comienzo de la modernidad. Esto significa que la modernidad no es un fenómeno de Europa como sistema independiente, sino de un "sistema-mundo" en el que Europa asume la función de "centro". La "racionalización del mundo de la vida" y la "desmitificación de las imágenes del mundo", que Weber y Habermas identifican como características centrales e *immanentes* de la modernidad, serían tan solo el *efecto* de una centralidad empírica que obligó a Europa a desplegar un aparato militar, administrativo y comercial tendiente al control de sus colonias³²³. Se rompe de este modo con una observación que coloca a Europa en la posición de un sujeto trascendental incapaz de observar su propia historicidad, si bien, como hemos visto, esta misma observación se reproduce en la construcción discursiva de Latinoamérica como la "otra cara de la modernidad". Como en el caso de Rodolfo Kusch y de Leopoldo Zea, la propuesta teórica de Dussel combina paradójicamente una observación de segundo grado, cuando lo que se observa es Europa, con una observación de primer grado, cuando lo observado es América Latina.

En suma, podemos decir que ninguno de los tres pensadores avanza todavía hacia una crítica poscolonial del eurocentrismo. Por el contrario, los tres se encuentran firmemente comprometidos con el tipo de "crítica" definido por la episteme moderna, en donde *una forma particular de racionalidad* se disfraza de sujeto trascendental y establece las condicio-

323. E. Dussel, "The 'World-System': Europe as 'Center' and its 'Periphery'", Manuscrito, 1994, pp.1-7; Véase también id., 1492: *El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993, id., "Proyecto Ético-Filosófico de Charles Taylor. Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación", Manuscrito, 1993, pp. 11-20.

nes de su propia observación, quedando de este modo fuera de la misma. Al marcar unos límites de observación que no pueden ser transgredidos, la razón moderna queda imposibilitada para observarse a sí misma y para someter a crítica sus presupuestos históricos y empíricos. Por eso, la crítica anticolonialista de Zea, Dussel y Kusch es en realidad una *contranarrativa moderna*, que articulada desde las márgenes exteriores de la modernidad, hizo posible una observación de segundo grado con respecto a Europa que hubiera sido imposible realizar desde el "centro". Precisamente aquí radican sus méritos, pero también sus limitaciones. Desde una perspectiva poscolonial, en cambio, la crítica al eurocentrismo ya no se articula en el mismo lenguaje de Próspero, esto es, a partir de unos "criterios" dados de antemano y definidos a priori por un sujeto trascendental, pues de lo que se trata es de mostrar que fue justamente esta estrategia discursiva la que sirvió al poder colonial para representarse a sí mismo como *origen del sentido* y al colonizado como lo "otro de sí". Se trata, por ello, de una observación de tercer grado, en la que no solamente se pone al descubierto la existencia de observaciones que habían sido marginalizadas y condenadas al silencio, sino también del orden epistemológico que hizo posible a estas observaciones observarse a sí mismas y reconocerse (a contra-luz) como alteridad.