

2. El pensamiento latinoamericano y la crítica de Occidente*

1. Observación preliminar

Cuando se me cursó la invitación para dar esta conferencia sobre "El pensamiento latinoamericano y la crítica de Occidente", se me indicó que la conferencia tendría lugar en el marco de un ciclo cuya temática general o, mejor dicho, su denominador común lleva el título de "Para comprender nuestro tiempo".

Voy a tomar en serio esta indicación sobre el enmarque de mi conferencia en dicho ciclo tratando de explicar, para comenzar, cómo me parece a mí que deberíamos entender hoy ese lema de "para comprender nuestro tiempo" que denomina al ciclo. Ese sería entonces el primer punto de mi conferencia. El segundo se ocupará ya concretamente con el tema que me corresponde tratar hoy. Y será, debido justo a la ubicación en este ciclo, un intento de mostrar en qué puede contribuir la crítica del pensamiento latinoamericano a Occidente a una mejor comprensión de nuestro tiempo.

2. Para comprender nuestro tiempo

No sé si el responsable o los responsables de este ciclo pensó o pensaron en Hegel cuando decidieron denominarlo así, pero lo cierto es que el título "para comprender nuestro tiempo" hace que uno recuerde a Hegel, y muy especialmente aquella definición de la filosofía en la que Hegel nos dice que la filosofía es "su tiempo comprendido en pensamientos" ("... ihre Zeit in Gedanken erfaßt") o, como también dice un poco más adelante, "el pensamiento del mundo" ("...der Gedanke der Welt")¹

Es verdad que Hegel se apoya precisamente en esta definición para defender la idea de que la filosofía, como tal pensamiento del mundo que debe ser, no puede menos que llegar tarde a la cita de la historia; y que, por ese retraso histórico del concepto filosófico en relación con el proceso del mundo, la filosofía en realidad poco puede enseñarnos en la tarea de hacer

* Este trabajo ofrece el texto de una ponencia dada en marzo de 2001 en la Facultad de Filosofía de Granada, España.

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Theorie-Werkausgabe*, tomo 7, Frankfurt 1970, pág. 26; y pag. 28.

el mundo como creemos que debiera ser. Como el búho de Minerva, dice Hegel en su conocida metáfora, la filosofía tiene que esperar el atardecer para levantar su vuelo especulativo. Este famoso pasaje dice: "Al decir, aún, una palabra acerca de la *teoría de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el *concepto* enseña, la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo."²

Pero bien; sin compartir esta idea de la filosofía como "obra crepuscular", pues prefiero pensar la filosofía como "obra matinal" que comienza con la aurora y que interviene en los asuntos del día y del diario³; quiero sin embargo partir de esa definición hegeliana de la filosofía que les acabo de citar porque me parece que resalta algo fundamental para el quehacer filosófico, a saber, que no se puede hacer filosofía sin pensar su tiempo y su mundo. Dicho en positivo: hacer filosofía es enfrentar su tiempo intentando descubrir el sentido de su curso histórico, que significa en concreto saber qué *relación* tenemos nosotros con ese "nuestro tiempo" y en qué *situación* estamos en él, es decir, cómo estamos siendo en él y porqué estamos siendo en él de esa manera en que estamos siendo, y no de otra manera. Hacer filosofía sería en este sentido, como dice el lema de este ciclo, "comprender nuestro tiempo". El lema del ciclo nos confronta, pues, con una tarea esencial de la filosofía. Pero ¿qué es comprender nuestro tiempo?

A primera vista quizás pudiera pensarse que esta pregunta es una pregunta un tanto superflua o que refleja al menos la "manía" de los filósofos de querer complicarlo y cuestionarlo todo. Pues bien se puede hacer valer que justamente hoy, en un tiempo que se caracteriza, entre otras cosas, por sus

² G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires 2000, pág. 36. Véase el original en G.W.F. Hegel, *op.cit.*; pag. 28.

³ Cf. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Berlin 1923; y "Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie", en *Gesamtausgabe*, tomo 10, Frankfurt 1977, págs. 292-317; José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, en *Obras completas*, tomo 3, Lima 1979; y Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993, especialmente págs. 105-129.

continuas innovaciones en el campo de las tecnologías y de los medios de comunicación y que, por eso mismo, pone supuestamente a la disposición de cualquiera una enorme cantidad de información y de conocimientos, cualquier persona se puede hacer, y en realidad se hace, una idea de su tiempo. Es más, se podría afirmar, y no sin razón, que todos tenemos idea de nuestro tiempo y que es esa idea la que condiciona y media nuestra manera de ser contemporáneos de nuestro tiempo, nuestra forma de pertenencia a él. Dicho en otras palabras: la gente no está simplemente en su tiempo sino que está en él haciéndose idea del mismo, es decir, comprendiéndolo.

Y me parece que hay que reconocer la validez de este argumento. Siempre nos movemos dentro de una comprensión de eso que llamamos "nuestro tiempo", pues estar en ese "nuestro tiempo" es estar con memoria, participando en interpretaciones, prácticas de vida, rituales, costumbres, hábitos, etc. Esa memoria con la que estamos en nuestro tiempo, esas formas de participación que nos hacen contemporáneos de nuestro tiempo son, en verdad, una respuesta a la pregunta qué es comprender nuestro tiempo.

Sin embargo no considero que la pregunta sea por ello una pregunta superflua que resulta, en el fondo, ser un reflejo del terco espíritu elitista de la filosofía. Porque considero más bien que esta pregunta supone nuestra instalación cotidiana en prácticas de inteligencia de nuestro tiempo como el horizonte de pensamiento y de vida que precisamente la hace posible. No es, por tanto ni el elitismo de la filosofía ni la arrogancia del filósofo lo que está en el origen de esta pregunta sino nuestra propia comprensión cotidiana de nuestro tiempo.

Qué es comprender nuestro tiempo significa, en este sentido, una pregunta por la *calidad* de nuestra comprensión, es decir, una pregunta que nace sobre la base de la aceptación de que nuestras prácticas de vida, en sus más diversas dimensiones, son una comprensión de nuestro tiempo y también, lógicamente, una forma de entendernos a nosotros mismos en ese nuestro tiempo; y que, por ello, pregunta *cómo* estamos comprendiendo nuestro tiempo.

Vemos entonces que hay que precisar. La pregunta qué es comprender nuestro tiempo tiene sentido realmente si se la formula como pregunta por la *calidad* de la manera de comprender en la que siempre nos encontramos y estamos siendo. O sea habría que formularla así: ¿Qué es comprender *bien* nuestro tiempo? Otra formulación posible, acaso más concreta, sería ésta: ¿es *buena* la comprensión que tenemos de nuestro tiempo?

Debo insistir en que la pregunta por la *calidad* nada tiene que ver con el espíritu elitista que se le reprocha siempre, y casi siempre con razón, a la filosofía. Pues, entendida así, esta pregunta no apunta a la descalificación de nuestra comprensión cotidiana de nuestro tiempo como una comprensión "natural", no reflexiva, que, como ha hecho cierta escuela filosófica, representaría sólo una "pre-comprensión". La pregunta por la *calidad* de *nuestra* comprensión de nuestro tiempo nace, como he dicho, del reconocimiento de la validez de ese *saber diario* con que estamos a diario en nuestro tiempo; y por eso, porque lo reconoce como saber, pregunta precisamente por la manera cómo ese saber nos ayuda a arreglárnoslas o a componérnoslas en nuestro tiempo.

La pregunta por la calidad de nuestra manera de comprender es así, en concreto, pregunta por el modo *cómo* uno se arregla y se las arregla en su tiempo. Y esta pregunta no viene de fuera como si fuera una pregunta que se plantean sólo los profesionales del saber. La pregunta por la calidad de nuestra comprensión, en ese sentido concreto de si es buena o no, nace dentro de ella misma. La engendramos y generamos nosotros mismos en y por el *uso diario* que hacemos de nuestra comprensión de nuestro tiempo. Pues en ese uso, en esa práctica, ponemos nuestra comprensión a prueba pudiendo ver sus límites y sus posibilidades, sus aciertos y desaciertos. Por el uso concientizamos nuestra comprensión de nuestro tiempo. Lo que implica que nos hacemos cargo no sólo del modo en que la usamos sino también de las consecuencias del mismo.

Concedo que mi argumento a favor del carácter no elitista de esta pregunta por la calidad de nuestra manera de comprender nuestro tiempo supone una visión de la persona humana. Acaso con la mejor intuición de la ilustración europea estoy suponiendo, en efecto, que hay que universalizar realmente el derecho a pensar por cuenta propia, a pensar con su propia cabeza o, como dijo Kant, a usar nuestra capacidad de entendimiento⁴; y reconocer que no son sólo unos pocos sino que todos podemos "concientizarnos" y aprender a usar nuestra capacidad de juicio, empezando por el "enjuiciamiento" de nuestros juicios y de la comprensión de nuestro tiempo que los alienta.

Supongo entonces la confianza en la capacidad de la "gente" para juzgar la "información" que informa su comprensión de nuestra época; y entiendo

⁴ Cf. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Theorie-Verkaufgabe*, tomo XI, I, Frankfurt 1964, especialmente pág. 53, donde se encuentra este famoso pasaje: "Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen".

por ello la pregunta de si comprendemos *bien* o no nuestro tiempo como un proceso de concientización o, si prefieren términos más tradicionales, de crítica y de discernimiento; como el que, por ejemplo, explica Rigoberta Menchú al *narrar* cómo nace su conciencia de este nuestro tiempo.⁵

En este sentido, por tanto, comprender (*bien*) nuestro tiempo significa una tarea que sobrepasa los límites de la filosofía como disciplina académica o actividad específica de un gremio profesional. Es tarea más bien de la filosofía que en cierta forma hacemos todo cuando intentamos dar cuenta y darnos cuenta de la comprensión que tenemos de nuestro tiempo, de nuestro modo de usarla, de sus consecuencias, etc. Pero, sin poder entrar aquí en la discusión de esta distinción entre la filosofía "profesional" y la "popular", lo que me interesa subrayar con ello es que comprender (*bien*) nuestro tiempo exige de todos nosotros – ¡no sólo de los filósofos! – un ejercicio de *crítica del conocimiento* o, mejor dicho, de los conocimientos que tenemos y de cómo los tenemos. Dicho en otros términos: Comprender (*bien*) nuestro tiempo requiere hacer un discernimiento categorial que nos permita *revisar* las categorías que guían nuestros juicios, las imágenes del mundo que interiorizamos y reproducimos, la relación que mantenemos con la cultura dominante, las prácticas que nos hacen participar en las redes del sistema – también la ideológica – y que amenazan con reducirnos a una pieza en el engranaje, etc. Se trata, en suma, de ver la luz con la que vemos nuestro tiempo, nuestro mundo y nuestro propio proyecto humano.

Esto exige, dicho en lenguaje tradicional, discernimiento y/o reflexión crítica. Pero exige también, y quizá fundamentalmente, aprender a cambiar de lugar de comprensión. En realidad no hay *re-visión* categorial de nuestro modo de comprender nuestro tiempo si no hay simultáneamente una *re-visión* del lugar social desde el cual estamos comprendiendo y viviendo. Son dos aspectos complementarios de una misma tarea. Saber si comprendemos *bien* o no nuestro tiempo es una cuestión que tiene que ver en forma decisiva con la calidad del lugar desde donde comprendemos y, lógicamente, con la calidad de aquellos con quienes compartimos ese lugar y con quienes, por tanto, conocemos. Comprender *bien* exige *comunidad*, y en

⁵ Cf. Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México 1985.

este sentido requiere toda una crítica del "sujeto individualista", cartesiano, como agente exclusivo del comprender.⁶

En este punto me parece que la teología y la filosofía latinoamericanas de la liberación han hecho una aportación fundamental al mostrar que todo intento de comprender nuestro tiempo tiene que ser justificado hoy ante la realidad escandalosa de los pobres y excluidos del actual sistema mundo. Sin optar por los pobres o, si prefieren el lenguaje más laico (y también más poético) de José Martí, sin echar la suerte con los pobres de la tierra⁷, sin *fundar comunidad* con ellos, no podremos saber si comprendemos *bien* nuestro tiempo. Pues una *buena* comprensión de nuestro tiempo está hoy ligada esencialmente al saber del mundo y de nuestra época que se levanta y organiza desde el sufrimiento de todos aquellos cuya situación en nuestro tiempo es simple y llanamente una situación de *malestar* que no les deja ser.

Desde esta perspectiva trataré de mostrar ahora en el tercer punto qué puede aportar la crítica de Occidente del pensamiento latinoamericano a la tarea de comprender *bien* nuestro tiempo.

3. El pensamiento latinoamericano y la crítica de Occidente

También en este punto conviene empezar adelantando algunas observaciones aclaratorias. Son, en concreto, dos:

La primera se refiere a la caracterización del pensamiento latinoamericano que parece sugerir el título de este punto, pues da la impresión de que presenta al pensamiento latinoamericano como un pensamiento crítico de Occidente. Esta impresión es cierta. Pero hay que saber que no vale como caracterización de todo pensamiento latinoamericano. Hay, en efecto, un pensamiento latinoamericano que no está interesado en hacer la crítica de Occidente. Es más: no puede ni quiere hacer tal crítica porque se entiende y se desarrolla como parte integrante del pensamiento occidental dominante. Su interés es el de ser reconocido por Occidente como parte de sí mismo. De aquí que este tipo de pensamiento latinoamericano no sólo interpreta Amé-

⁶ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001.

⁷ Cf. José Martí, *Versos Sencillos*, en *Obras completas*, tomo 16, La Habana 1975, pág. 67.

rica en clave occidental sino que se articula además como instrumento del proyecto histórico de la completa occidentalización de América.

En el campo del pensamiento político-social se puede citar a Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) como un ejemplo representativo de este tipo de pensamiento latinoamericano para el que su función social radica, como he dicho, en contribuir a la europeización de América, entendiendo además este proceso como una lucha dramática contra la barbarie de las tradiciones indígenas y del pasado del mestizaje hispano. Dos citas a modo de ilustración: "En nuestros tiempos de civilización homogénea y universal, americana, europea, de líneas de vapores por caminos y de cables submarinos por estafeta, el patriotismo como recuerdo, es simplemente una enfermedad que se llama *nostalgia*".⁸ Y la otra dice: "¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media".⁹

Y en el campo de la filosofía el ejemplo acaso más representativo es el de Francisco Romero (1891-1962) quien acuñó la expresión de "normalidad filosófica" o de "normalización de la filosofía" para indicar con ella justamente que en América Latina, gracias a la labor de la generación de filósofos que él llama "generación de los fundadores", el quehacer filosófico dispone ya de las condiciones necesarias para ejercerse con "normalidad", esto es, de acuerdo a los criterios sancionados por la profesionalización académica europea.¹⁰

⁸ Cf. Domingo F. Sarmiento, "La nostalgia en América", en Carlos Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano (1836-1959)*, New York 1970, pág. 90.

⁹ Cf. Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, en Carlos Ripoll (ed.), *op.cit.*; pág. 94.

¹⁰ Cf. Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *Filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires 1961, págs. 147-156; "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952, págs. 11-18; y "Enrique José Varona", en *Filósofos y problemas*, Buenos Aires 1957, págs. 9-39. Véase también el capítulo primero de este libro.

Otro ejemplo también muy representativo, y que no conviene olvidar porque su nombre se asocia paradójicamente al nacimiento de una "filosofía americana", es el de Juan Bautista Alberdi que veía en Francia el país destinado a regir la educación en América Latina y a guiar, por tanto, al quehacer filosófico en nuestro medio (Cf. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1978), y cuyo europeísmo tomó claros rasgos racistas, como comprueban estos pasajes (¿de una obra que influyó incluso en la constitución argentina de 1853!): "En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1., el indígena, es decir, el salvaje; 2., el europeo, es decir, noso-

Pero hay también, evidentemente, otro tipo de pensamiento latinoamericano que, respondiendo a la interpelación de la diversidad cultural de América, se proyecta como pensamiento contextual desde los mundos latinoamericanos y tiene por ello un interés específico en la crítica de Occidente.

Un pilar fundamental de esta otra tradición de pensamiento latinoamericano lo encontramos en José Martí (1853-1895) quien funda en realidad la tradición de un pensamiento "nuestroamericano" basado en el principio del diálogo de América con su diversidad, del diálogo con sus mundos internos, como condición de su diálogo y crecimiento con otros mundos. Así podemos leer en "Nuestra América", el texto martiano que se puede considerar como el "manifiesto" de esta otra tradición de pensamiento latinoamericano, esta denuncia: "Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras."¹¹ Para advertir: "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".¹²

tros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)." "Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización... el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América." *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires 1981, págs. 83, y 84-85.

Y para que no se piense que esta tradición eurocéntrica en el pensamiento "latinoamericano" es algo privativo de la cultura liberal "burguesa", me permito recordar también como otro ejemplo de la misma el nombre de uno de los marxistas más ilustres de América Latina: Anibal Ponce que defendió en esta línea, por ejemplo, afirmaciones como ésta: "...nos reconocemos como un gajo desprendido del viejo tronco caucásico, y en vez de soñar con hegemonías del Cosmos, preferimos ir corrigiendo con sangre de blancos los resabios que aún nos quedan del indio y del mulato". "José Vasconcelos: Indología", en: *¿El marxismo sin nación? Antología*, México 1983, pág 81.

¹¹ José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pág. 20.

¹² José Martí, *Ibid.*; pág. 18.

Esta tradición de pensamiento latinoamericano es entonces el tipo de pensamiento latinoamericano que tiene un interés en la crítica de Occidente y que está además en condiciones de hacer esa crítica. O sea que cuando se habla en el título de esta conferencia de "pensamiento latinoamericano" es a este tipo de pensamiento latinoamericano que nos referimos, y sólo a él. Debo añadir que mis reflexiones se inscriben en esta tradición de pensamiento latinoamericano; pero no sólo debido a su capacidad para hacer la crítica de Occidente sino también, y sobre todo, en razón de que desde sus orígenes se identifica como un pensamiento que se solidariza y hace causa común con los oprimidos.¹³ Quiero decir con ello que esta tradición nos ofrece un criterio básico para discernir la cuestión de la autenticidad del pensamiento en América Latina, como atestigua el pensamiento contextual de liberación latinoamericana en que esta tradición se continua hoy. Pero este punto no puede ser tratado aquí.

La otra observación que quiero hacer se refiere a la expresión "crítica de Occidente" que completa el título. Es evidente que el objeto de la crítica del pensamiento latinoamericano no es el "Occidente" sin más ni lo que, en formula muy resumida, se podría llamar "cultura de Occidente". Para el pensamiento latinoamericano (auténtico) Occidente no es el problema. El problema está más bien en el Occidente *reducido* por la ideología del eurocentrismo y por el proyecto político del capitalismo. Occidente no sólo ha destruido y reducido otros pueblos sino que es al mismo tiempo víctima de la dinámica que se acelera con la aparición del proyecto económico y político del capitalismo; una dinámica que, para funcionar bien, tiene que invadir todos los sectores de la vida, tanto pública como privada, y que conduce por eso a un proceso de colonización al interior mismo de Occidente. Este Occidente reducido en su diversidad cultural, repito, no es el problema. O, más exactamente, lo problemático no son las alternativas occidentales oprimidas. El problema es el Occidente homogeneizado y nivelado en una cultura de consumo y de mercado porque ese Occidente es el producto del proyecto económico y político del capitalismo. Y ese Occidente, lo cual agrava el problema, necesita ser eurocéntrico. Sin el eurocentrismo su imperio no sería imperialmente eficaz ni su pretensión de dominación mundial coherente.

A la luz de esta segunda observación se entiende que en mi presentación del tema de hoy me concentre en la crítica latinoamericana al eurocentris-

¹³ Cf. José Martí, *Ibid.*; pág. 19.

mo, en conexión naturalmente con la expansión mundial del proyecto capitalista.

En su crítica del Occidente eurocéntrico y capitalista el pensamiento latinoamericano, sobre todo en sus manifestaciones más recientes como pensamiento contextual e intercultural,¹⁴ empieza sin embargo por denunciar no el eurocentrismo de y en Occidente sino el eurocentrismo de y en América Latina. O sea que se parte de la crítica al eurocentrismo interiorizado por los latinoamericanos; un eurocentrismo en activo que impregna los patrones de la cultura dominante, la política de la educación nacional, los criterios de la administración pública, el sistema jurídico, etc. de la mayoría de los estados latinoamericanos; pero que lógicamente también forma parte de la "mentalidad" de gran parte de la población y que condiciona así su manera de juzgar, desde lo religioso hasta lo estético. Impregna, en una palabra, el "sentido común".

Se empieza, dicho de otra forma, por la crítica de la deformación que ha provocado el eurocentrismo en América Latina. Y se empieza con ello un debate teórico sobre la interpretación dominante de América Latina en cuyo curso se pone de manifiesto precisamente la parcialidad de dicha interpretación, se denuncian sus consecuencias deformantes y se defiende la urgente necesidad de corregirla en base a un trabajo de hermenéutica intercultural en el que no sólo los criollos o los descendientes de europeos o los indígenas o afroamericanos "blanqueados" hacen uso del derecho a la interpretación de América Latina, sino que ese derecho es una práctica de todos, esto es, también de aquellos que por ser indígenas o afroamericanos fueron excluidos de ese derecho. Pero por eso mismo la crítica al eurocen-

¹⁴ Véase a título de ejemplo: *Teología India. Primer Encuentro-Taller Latinoamericano*, México/Quito 1991; CELAM (ed.), *Teología India. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*, Quito 1994, y *Teología India. Tercer Encuentro-Taller Latinoamericano. Sabiduría India, fuente de esperanza*, Cochabamba/Bolivia 1997; Xavier Albó, *Iguales aunque diferentes*, La Paz 1999; Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas (ed.), *Diversidad cultural y procesos educativos*, La Paz 1998; Madeleine Zúñiga/Juan Ansión, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima 1997; Ursula Klesing-Rempel (ed.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México 1996; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; Carlos Cullen, *Reflexiones de América Latina*, 3 Vols., Rosario 1986-1987; Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, México 1999; Dina Picotti (ed.), *Pensar desde América*, Buenos Aires 1995; Hugo E. Biagini, *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires 2000; Antônio Sidekum (ed.), *Corredor de Idéias. Integração e globalização / Corredor de las Ideas. Integración y globalización*, São Leopoldo 2000.

trismo interiorizado por los latinoamericanos es también una tarea de crítica de las prácticas de vida social, cultural, política, administrativa, etc.; pues la pluralización de las interpretaciones y de los modos de comprender América Latina conlleva necesariamente una reorganización político-social según su diversidad cultural. La crítica teórica del eurocentrismo tiene que encarnarse en nuevos experimentos de mundos, como veremos luego.

Sobre la base de esta crítica a la deformación eurocéntrica de la propia realidad y cultura, el pensamiento latinoamericano denuncia el eurocentrismo de y en el Occidente reducido de hoy. Lo que quiere decir que ve el eurocentrismo vinculado esencialmente al proyecto político del capitalismo.

Desde esta visión, que – insisto – pone de relieve el carácter del eurocentrismo como elemento integrante del capitalismo euro-norteamericano en tanto que diseño imperial para la vida de toda la humanidad, una crítica del eurocentrismo tiene que subrayar, primero, que el eurocentrismo que victimiza la humanidad, no es la manifestación de un etnocentrismo europeo políticamente inocente, explicable por las limitaciones contextuales inherentes a todo mundo de vida y horizonte cultural concretos.¹⁵ Se trata más bien de la ideología de un proyecto político que define en términos capitalistas el desarrollo social y el progreso cultural al centrarlos en la producción de mercancías y la subsiguiente expansión de los mercados, y que pretende hacer de esa definición un destino para toda la humanidad. Esta ideología funciona como un paradigma para el desarrollo social y cultural de los pueblos, pues ella genera la "evidencia" de que cualquier pueblo que quiera progresar no tiene otra alternativa más que la de imitar al Occidente "desarrollado". La integración en el sistema mundial y concretamente en el mercado mundial se convierte así en una "necesidad vital universal".¹⁶

De donde se sigue, segundo, que una crítica del eurocentrismo tiene que desenmascarar la filosofía de la historia que implica ese proyecto político y que, en resumen, consiste en concederle una idea finalizante absoluta al desarrollo europeo-capitalista y ver en él, por consiguiente, el sentido absoluto de la historia universal.

¹⁵ Cf. Jean-Paul Sartre, "Les Damnés de la terre", en *Situations V*, Paris 1964, págs. 167-193; Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México 1989, en especial pág. 9; Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; y Sanchita Basu/Evelyn Höhme-Serke/Maria Macher (Hrsg.), *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*, Frankfurt 1999.

¹⁶ Cf. Samir Amin, *op.cit.*; págs. 9 y 213.

A este nivel, pues, el eurocentrismo decide de forma contundente la cuestión que Husserl planteó, sin atreverse a decidirla, al decir que sólo en el marco de una filosofía universal que encarnase la revelación apodíctica de la razón se podría saber con certeza si el tipo europeo de humanidad lleva en su desarrollo una idea absoluta de valor rector para todos los tipos de humanidad o si no es más bien un tipo antropológico empírico como cualquier otro. Lo que significa a su vez poder saber con certeza si el espectáculo de la europeización de la humanidad expresa la realización del sentido de la historia humana o es, por el contrario, expresión del mayor absurdo que puede hacer la humanidad en y con su historia.¹⁷

En tercer lugar la crítica del eurocentrismo debe contestar esa filosofía de la historia con el reclamo del derecho de interpretación de la historia para todos. No se trata, evidentemente, de regatearle a los europeos su derecho a la interpretación, pero sí negarles el derecho de interpretar a todos sin dejarse interpretar por todos los demás.¹⁸

Como el derecho a la interpretación, para ser real, debe de ser al mismo tiempo derecho a practicar la interpretación, la crítica del eurocentrismo es,

¹⁷ Se recordará que Husserl, sin cuestionar el mito de Grecia como "cuna" de "Europa", se plantea la pregunta de si el telos de la razón que se manifiesta en Grecia, y que marca – en su opinión – el camino de la humanidad europea, representa o no lo que se podría llamar la "entelequia" de la humanidad en general, dejando abierta la respuesta al señalar que: "So wäre es wirklich, wenn die bis heute noch nicht abgeschlossene Bewegung sich als die in der echten und rechten Weise in den Gang reiner Auswirkung gekommene Entelechie erwiesen hätte oder wenn die Vernunft in der Tat für sich selbst vollbewußt in der ihr wesenseigenen Form offenbar geworden wäre, d.i. offenbar in der Form einer universalen, in konsequenter apodiktischer Einsicht fortwerdenden, in apodiktischer Methode sich durch sich selbst normierenden Philosophie. Erst damit wäre entschieden, ob das europäische Menschentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie "China" oder "Indien"; und wieder, ob das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet, zum Sinn der Welt gehörig, und nicht zu einem historischen Unsinn derselben." Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, pág. 14.

¹⁸ Cf. Jean-Paul Sartre, "Orphée noir", en *Situations, III*, Paris 1949, págs. 229-288; José Martí, "Nuestra América", ed.cit.; Andrés Bello, "Autonomía cultural de América", en Carlos Ripoll (ed.), *op.cit.*; págs. 44-50; Samir Amin, *op.cit.*; pág. 98; Johann G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, en *Werke in fünf Bänden*, tomo 5, Berlin/Weimar 1982, especialmente págs. 177 y sgs.; Theodor Lessing, "Die >Kulturmission< der abendländischen Völker", en *Wortmeldungen eines Unerschrockenen*, Leipzig/Weimar 1987, págs. 248-259; Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México/Buenos Aires 1963; y Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México 1978.

cuarto y último, crítica propositiva que afirma la necesidad de oponer al eurocentrismo, esto es, a su diseño del "sistema mundo", no sólo otras interpretaciones del mundo o mundos de interpretación sino también otros mundos reales. La crítica del eurocentrismo culminaría así en un plan de reconfiguración intercultural de la política.

4. Observación final

Aunque de lo dicho anteriormente se desprende con facilidad la aportación que puede hacer la crítica del pensamiento latinoamericano al eurocentrismo a una mejor comprensión de nuestro tiempo, permitan que termine diciéndoles que para mí esa aportación se resume en la apertura de una perspectiva que nos ayuda a reperspectivizar nuestra comprensión de nuestro tiempo desde el lugar social y cultural de los "condenados de la tierra".

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.