

Introducción: sujeto, decolonización, transmodernidad

Mabel Moraña

Washington University in St. Louis

I. Pensamiento filosófico, sujeto y *contingencia de lo social*

Herederos del escolasticismo primero y de las ideas de la Ilustración después, el pensamiento filosófico fue abriéndose paso dificultosamente en el que fuera llamado el Nuevo Mundo, espacio atravesado desde el Descubrimiento por la devastación poblacional, la expoliación de recursos naturales, la explotación humana y las luchas internas por lograr formas emancipadas de organización y de supervivencia colectiva. En el mundo tenso y fraccionado de la colonia, la sociedad criolla defendió encarnizadamente y a diversos niveles el derecho a la interlocución y a la participación en asuntos de América, logrando de manera gradual modular una voz propia, que sigue todavía su proceso de impostación y proyección cultural. Las estrategias discursivas elaboradas y utilizadas por el sector criollo ante las autoridades peninsulares no carecieron de rasgos filosóficos, como revelan los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz, Juan de Espinosa Medrano, el Inca Garcilaso de la Vega y tantos otros. Pero, dentro de los parámetros impuestos por la dominación imperial y sometidos a la vigilancia inquisitorial, los vuelos de la meditación estuvieron siempre regulados por el dogma y la doctrina y sometidos a los modelos (temáticas, estilos y métodos) del pensamiento europeo. Las

formas de conciencia social que surgieron en esa época no lograron, por tanto, un desarrollo autónomo, manteniéndose afincadas en las problemáticas de lo inmediato, público y cotidiano, y vinculadas fuertemente a posiciones y debates que llegaban ya formalizados desde los distantes territorios metropolitanos, marcados por la autoridad cultural del Viejo Continente y por el peso de las instituciones donde se originaban.

Durante el siglo XIX, los procesos de formación nacional estuvieron guiados por las necesidades de cada espacio cultural y por las posibilidades reales de ir desarrollando ideas que, inspiradas en paradigmas ya existentes, mantuvieran un margen abierto que permitiera acomodar la peculiaridad americana. Desde entonces, la tensión entre particularismo y universalismo marcó los proyectos elaborados por la elite criolla. La conocida consigna de Simón Rodríguez, "O inventamos o erramos", señaló el desafío que planteó desde entonces la herencia colonial: la necesidad de recorrer las sendas escarpadas y oscuras de lo desconocido y de respetar la especificidad de territorios y de pueblos que buscaban definir su propia imagen. Así lo entendieron los libertadores, en cuyo europeizado discurso se percibía el encuentro sincrónico de las ideas de la Ilustración y la conciencia desgarrada de las condiciones materiales en las que alguna versión de ese ideario debería germinar en los territorios de ultramar. Las reflexiones de estos líderes, no exentas de espíritu mesiánico, se expresaron con frecuencia a través de un discurso elocuente y pragmático que se dejaba penetrar, en ocasiones, por un aliento trascendentalista en el que los principales temas eran los de la emergente identidad americana, los referidos al poder político y los que intentaban llenar de contenido las nociones de *pueblo*, *nación* y *ciudadanía*. Informado por una voluntad táctica no exenta de didactismo y no ajena a la necesidad de lograr apoyo para la empresa libertadora, ese discurso contiene numerosos ejemplos de pensamiento utópico y se adentra, filosóficamente, aunque en reflexiones con frecuencia fragmentarias y discontinuas, en los temas de la libertad, la igualdad y los valores. La conciencia temprana de la necesidad de un pensamiento decolonizado nutrió, bajo diversos nombres, los programas independentistas, aunque el impulso modernizador impondría pronto su propio repertorio, enfatizando los conceptos de *progreso* y *orden social* como pilares de la agenda económica, política y social del liberalismo. La reflexión se orientaría

entonces, preponderantemente, hacia temas vinculados a la filosofía del derecho, la educación y la moral, aspectos obviamente relacionados con la formación y consolidación de naciones y la necesidad de definir los términos y alcances de la ciudadanía.

Casi invariablemente, la reivindicación del derecho y de la capacidad de América Latina para producir y sostener una filosofía propia, autónoma y original, ocupó el centro de los debates académicos durante el siglo xx. Ligada fuertemente a los temas de la identidad, la dependencia cultural, la condición (neo/post)colonial de América Latina y a los proyectos o utopías emancipadores, la filosofía fue vista como un ejercicio elevado del intelecto, reservado a la elite letrada e incluso, dentro de este acotado sector, a la pequeña minoría versada en el núcleo canónico del pensamiento alemán y, en un grado menor, en la tradición filosófica francesa. En un intento por defender la habilidad del pensamiento especulativo orientado hacia el orden moral o hacia el pensamiento político, con frecuencia los historiadores de la cultura relevan los ejemplos más contundentes del ensayismo ilustrado, nacionalista o humanístico como demostración de un incipiente pensamiento filosófico ligado a las urgencias de la hora, ya fuera esta la de la independencia y formación de naciones o la que se definió en torno a problemáticas socioculturales posteriores, a partir de temas como los de la modernización, el mestizaje, los méritos de la democracia o los rasgos constitutivos de las culturas nacionales. Los esfuerzos principales para defender la idea de que el pensamiento filosófico podía, en efecto, florecer en las antiguas colonias de ultramar debieron enfocarse en la explicación y hasta justificación de la tendencia, bien marcada en la reflexión latinoamericana, hacia cuestiones de orden pragmático, relacionadas con aspectos vinculados a la organización social, la pedagogía, el derecho y las costumbres. Tales tópicos apartaron, necesariamente, el discurrir filosófico de los rasgos de abstracción, especulación y trascendentalismo que más frecuentemente se asocian al ejercicio filosófico.

Con el correr de las décadas, y a medida que la nación-Estado se consolidaba dentro de los parámetros de una modernidad europeizada primero y deslumbrada luego por el utilitarismo norteamericano y por las promesas del liberalismo, la reflexión fue abriéndose a cues-

tiones vinculadas al desarrollo del capitalismo. Los temas del cosmopolitismo y el universalismo se proyectaron hacia horizontes menos restringidos que los que delineaba la visión regionalista; la cuestión de las razas catalizó debates en torno a los alcances y las limitaciones de lo nacional, y las relaciones entre cientificismo y sociedad orientaron potentes proyectos sociales y políticos. Estos constituyeron algunos de los ejes más persistentes de reflexión, a partir de los cuales América Latina conectaba con debates transnacionalizados, aportando una visión periférica y particularizada de los temas analizados, que eran interpretados a partir de las formas de conciencia que se habían originado teniendo como antecedentes ineludibles el trauma de la conquista y la fragmentada realidad sociocultural de la región. El desarrollo de las políticas modernizadoras agregaría temas y tensiones al panorama anterior, profundizando la cuestión racial y planteando disyuntivas entre tradición y progreso, exclusión y democratización, regionalismo y cosmopolitismo.

Como es sabido, el positivismo marcó a fuego los desarrollos políticos y culturales en América Latina, entronizando su determinismo en los imaginarios colectivos y promoviendo una hermenéutica orientada hacia el descubrimiento de leyes generales. El método de observación y de interpretación positivista dejaba, así, de lado el particularismo de casos o regiones que parecían rebasar los modelos de interpretación y la posibilidad de predecir el rumbo que tomarían los desarrollos sociales en condiciones de marcada especificidad. Las corrientes vitalistas, el historicismo y el existencialismo abrirían luego perspectivas diversas en los imaginarios continentales, que oscilaron siempre entre posiciones de notoria preocupación social y enfoques más abstractos, ligados al dominio de los valores, la verdad, la libertad y la conducta. La reflexión sobre la existencia, el ser, la muerte, la razón y la condición humana siguió las líneas provenientes del pensamiento judeocristiano o asumió formas seculares, impactadas por el racionalismo, o divergentes y orientadas hacia posiciones agnósticas o nihilistas.

La cuestión del sujeto, entendiendo esta noción como la posición a partir de la cual es posible desplegar *agencia* tanto en el nivel de las ideas como en el de la praxis, fue planteándose paulatinamente en el

pensamiento latinoamericano a partir de preocupaciones gnoseológicas, ontológicas y políticas, que conducían a pensar lo real como *objeto* de reflexión y análisis y como espacio pasible de ser interpretado y transformado por la acción humana. Al margen de reflexiones explícitas sobre el tema, la cuestión del sujeto aparece con frecuencia de manera infusa en el discurso humanístico y político que acompañó al desarrollo de las culturas nacionales, estando con frecuencia ligado al cartesianismo y al racionalismo ilustrado. El tema del agenciamiento colectivo fue luego adquiriendo su propio dinamismo como categoría eminentemente relacional ligada a campos de pensamiento inseparables de la noción elemental de lo humano, como el lenguaje, el cuerpo, los afectos, la memoria, el Poder, la conciencia política y la voluntad de cambio. Si el nivel epistémico permite pensar al sujeto como entidad opuesta al estatuto del objeto, los procesos de subjetivación se prestan también a la interpretación de aspectos simbólicos a partir de los cuales el sujeto representa y es representado, desencadenando cruces complejos entre estética y política, significado y significante.

Cuando el tema del sujeto se vincula a la crítica de la modernidad, surgen, en torno a esa categoría, otras dimensiones vinculadas a las cuestiones del Poder, la alienación y la conciencia social. En diálogo con las ideas de Franz Hinkelammert, el filósofo boliviano Juan José Bautista conecta la noción de sujeto a la de *sujeción*, es decir, a la condición de supeditación de un ser humano a otro o a circunstancias que lo dominan.¹ Se alude con esto, por ejemplo, a situaciones

1. Hinkelammert habla, por ejemplo, de un metabolismo que controla la relación del individuo con el medio natural, entendiendo que la acción sobre la naturaleza (el trabajo) constituye el principio regulador de lo social: "Debemos, por tanto, analizar este problema a partir del circuito natural de la vida humana, circuito o metabolismo que se establece entre el ser humano, en cuanto que ser natural (es decir, parte de la Naturaleza), y su naturaleza exterior o circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla. En este intercambio entre el ser humano en cuanto que naturaleza específica y la naturaleza externa a él (medio biótico y abiótico), la naturaleza en general es humanizada (o deshumanizada) por el trabajo humano. El trabajo es, por tanto, el enlace de este circuito entre el ser humano y la naturaleza [...]. Para entender y orientar la praxis humana dentro de este metabolismo, ciertamente es pertinente el desarrollo de una teoría de la acción racio-

en las que el individuo se encuentra condicionado por un sistema de relaciones que, desde su exterioridad, pero también desde la interiorización que con frecuencia las caracteriza, lo controlan y restringen. En estos casos, en lugar de que la condición de sujeto señale un modo de *ser*, estaría apuntando hacia una circunstancia: no al *ser sujeto*, sino al *estar sujeto a...* Como Bautista indica, los condicionamientos que limitan la libertad del sujeto emergen tanto de la naturaleza como de la cultura, pero el efecto de la modernidad rearticula tales relaciones exigiendo nuevas respuestas:

El discurso ideológico y filosófico de la modernidad había afirmado desde el principio que, antes de la modernidad y el capitalismo, el ser humano estaba sometido a las leyes ciegas de la naturaleza, la Iglesia, la comunidad y a las formas de dominio propias de relaciones irracionales del medioevo. Y que la modernidad era el estadio en el cual ella lo iba a liberar de todas estas formas de sujeción. Es bueno recordar que, a todas las formas de sujeción no modernas, la modernidad indistintamente les llama de dominación, subordinación o sometimiento. Y que la liberación consiste en romper precisamente esas formas de relación que eran de sujeción, o dominio. A la ruptura de estas formas de relación que supuestamente son de dominio, la modernidad le llama liberación [...] Pero ahora vemos que [el sujeto] ya no produce la realidad liberada que quiere, sino que poco a poco se está limitando a padecerla, ya no como sujeto sino simplemente como objeto (Bautista 2017: 3).

Este constituye un caso claro de resignificación de una categoría filosófica desde los horizontes abiertos por nuevas formas de concepción de la realidad social, como las que derivan de la actual situación boliviana y de los procesos de repotenciación de individuos y comunidades regionales, a partir de los cuales se reconsideran las nociones de liberación, vida, relación con la naturaleza y poder. De acuerdo a esto, la transformación de los vínculos entre filosofía y sociedad promueve cambios en el nivel conceptual, ideológico, ético y político.

Esto desautoriza posiciones tradicionales que consideran los desarrollos conceptuales como procesos autorreferidos que responden

nal, ya se trate de una 'gestión de la escasez' (teoría económica neoclásica), o una 'gestión de la sostenibilidad' (economía ecológica)" (Hinkelammert 1984: 22).

a sus propias dinámicas y constituyen series discursivas paralelas a los procesos históricos. Desde estas posiciones, los conceptos y categorías se alimentan mutuamente, llegando a constituir un espacio endogámico de producción y reproducción de sentido. Algunas historias de la filosofía leen de esa manera el desenvolvimiento filosófico, como si se tratara de un nivel equidistante del histórico, político o social, alentado por sus propios impulsos interiores y guiado por temáticas dadas, ineludibles y transhistóricas.² Creo, por el contrario, que toda reflexión responde, mediatizadamente y sin determinismo, a las condiciones materiales de producción cultural, a los desafíos del lugar y el momento en el que los discursos se producen y a los horizontes de expectativas de una determinada época, que marca su impronta sobre el sujeto que piensa y sobre la coyuntura enunciativa a partir de la cual el discurso se produce y disemina en diversos espacios. En diálogo explícito o implícito con el momento histórico, el discurso filosófico revela, a veces de manera encubierta, su relacionamiento con debates y desafíos de su tiempo, operando en este sentido, a la vez, como síntoma y diagnóstico de la época y del lugar en que se desarrolla.

De acuerdo a lo anterior, los artículos que reúne este volumen realizan un aporte puntual a determinadas problemáticas que se han venido elaborando en las últimas décadas, relacionadas con el estado actual de los debates sobre modernidad/postmodernidad/transmodernidad, postnacionalismo, memoria colectiva, interculturalidad, redefinición de lo político, populismo, (post)marxismo, redemocratización, globalización, etc. Por lo mismo, los análisis y las propuestas incluidos en este libro constituyen no solamente ejercicios filosóficos, sino también prácticas culturales en sentido más amplio: intervenciones concretas en debates marcados por el estado actual de los procesos

2. Desde esta perspectiva pueden analizarse, por ejemplo, varios de los ensayos incluidos en *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)* (2016), compilado por Margarita M. Valdés, volumen que aporta información sobre el desarrollo filosófico en distintos países creando una compartimentación que, aun siendo habitual en este tipo de publicaciones, contribuye a un conocimiento fragmentario y autocontenido de la filosofía como quehacer.

sociales y políticos por los que está atravesando América Latina de cara a los desafíos de la globalización. Asimismo, como indican Carlos A. Manrique y Laura Quintana en su libro *¿Cómo se forma un sujeto político?*, la reflexión filosófica no puede sustraerse a “la contingencia de lo social”, entendiendo por tal la acumulación de experiencias históricas, políticas y sociales que han cambiado el rostro de América Latina y que han modificado sus formas de pensamiento, de memoria y de imaginación histórica.

El ejercicio de la filosofía está, así, ligado estrechamente a estos factores de transformación, que han precipitado rupturas profundas en los modos de pensar y de actuar individual y colectivamente y que han modificado las expectativas y los deseos de los muy diversos sectores que constituyen el universo multicultural latinoamericano. De esta manera, la reflexión sobre corrientes político-ideológicas, cuestiones geopolíticas, modernidad, memoria, espacio, feminismo, etc. responde siempre, en alguna medida, a las urgencias del momento histórico que estamos atravesando, aunque la proyección de las ideas expresadas en torno a esos tópicos exceda la conyuntura que motivó el análisis. Es dentro de este escenario de intercambios y de interpelaciones entre filosofía y política, entre lo contingente y lo trascendente, entre particularismo y universalismo, que se invita al lector a adentrarse en los problemas que presenta este libro.

II. Lo filosófico, lo social, lo político

El panorama del pensamiento filosófico latinoamericano de las últimas décadas está marcado, sin lugar a dudas, por dos hechos cruciales: el primero, el desmantelamiento del mundo socialista, el cual tiene como sucesos más notorios el derrumbamiento del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética. El segundo, y en relación paradójica con la crisis de las izquierdas a nivel internacional, la instalación en América Latina, ya en el nuevo milenio, de gobiernos que fueron identificados como “la marea rosa”, indicando así su atenuada relación con la izquierda *dura* que caracterizara a los movimientos de liberación nacional que tuvieron su momento de auge a nivel conti-

mental en los años setenta.³ Los gobiernos que subieron al poder por la vía electoral llevaron como bandera, en términos generales y con importantes variantes, un programa orientado hacia la justicia social y la transformación de aspectos básicos vinculados a los modos de producción y a las políticas distributivas. Su gestión ocupó la que algunos autores han llamado “la década ganada”, período que, en realidad, se extendería desde la vuelta del siglo hasta, aproximadamente, 2015. La expresión se refiere a la desestabilización que esos regímenes lograron realizar no solo de la derecha conservadora, sino también de las formas tradicionales de entender e implementar la democracia en América Latina. A nivel económico, quizá la medida más notoria en este periodo fue la cancelación del llamado Consenso de Washington, documento que sancionó e impulsó, sobre todo a partir de 1990, el neoliberalismo en los países en vías de desarrollo.⁴ Si bien tal medida no logró impedir la aplicación o mantenimiento de políticas neoliberales en distintos países, atemperó, sin duda, muchos de los efectos negativos de esas estrategias económicas que sancionaron las políticas de privatización, la expansión del mercado doméstico y el apoyo a un Estado mínimo, vaciado de poder y de significado político-económico.

Los gobiernos de la marea rosa tuvieron entre sí diferencias fundamentales, que no es del caso analizar aquí. Por otra parte, la cercanía de estos procesos hace difícil aventurar una evaluación categórica de la efectividad de sus estrategias, de sus logros y de sus limitaciones e, incluso, de sus fracasos. Sin embargo, lo que vale la pena anotar es que las gestiones de la izquierda que podemos llamar *electoral* y que tuvo en

3. Sobre este punto, ver Moraña (2008).

4. El término “Consenso de Washington” comenzó a ser usado para designar el programa de reformas político-económicas propuesto por el economista John Williamson en 1989. El objetivo del mismo era proporcionar una serie de medidas y prescripciones orientadas hacia el control de las crisis en países en proceso de desarrollo. Resumido a sus fórmulas principales, el paquete de recomendaciones tenía como objetivo la estabilización macroeconómica partiendo, entre otras cosas, de la reducción de la esfera estatal, la reforma tributaria, la apertura de las economías nacionales a la inversión extranjera, la radicalización neoliberal y la expansión de mercados.

el gobierno de Salvador Allende su antecedente más obvio y contundente, debieron enfrentar una serie de desafíos que han sido ampliamente analizados por las ciencias sociales y políticas. Entre ellos, el de resignificar el lugar y la función del Estado, núcleo debilitado a partir de la progresiva pérdida de vigencia del modelo de bienestar social, profundamente desprestigiado a consecuencia de sus enfrentamientos con los movimientos de liberación nacional y extenuado por los efectos del neoliberalismo. De esta manera, una de los primeros desafíos de la izquierda electoral fue resignificar el lugar del Estado dentro de un plan más amplio y ambicioso de recuperación de *lo político*, debilitado a todos los niveles por efecto de las dictaduras de los años setenta y ochenta. En efecto, los regímenes autoritarios desbarataron la sociedad civil, destruyeron las redes sindicales y asestaron un duro golpe al partidismo tradicional, que había canalizado hasta entonces los vínculos entre ciudadanía y poder político. A partir del triunfo electoral de la izquierda, el Estado se convirtió, en varios países, en plataforma de transformación social, no pudiendo sino retener, como un lastre inevitable, connotaciones que remitían a su forma anterior: la que lo definía como el lugar del Poder, asociado con el monopolio de la *violencia legítima*, la perpetuación y salvaguarda de privilegios de clase, raza y género, la proliferación del clientelismo y la demagogia.

Cuando todavía no se había restablecido completamente el Estado de derecho y el equilibrio institucional en los períodos que siguieron a las cruentas dictaduras de los años setenta y al desmantelamiento de los movimientos de liberación nacional, el Estado debió enfrentar, en la nueva etapa redemocratizadora, a una ciudadanía que debía ser reconquistada, reorganizada e insuflada de fe en los procesos de cambio que, supuestamente, se implementarían a partir de las mismas estructuras político-administrativas erosionadas y corruptas desde las que se traicionaron durante más de un siglo las expectativas, los derechos y los reclamos de la sociedad civil. La capacidad transformativa que podían tener los nuevos gobiernos sobre el sistema institucional y la cultura política de los respectivos países constituyó una incógnita que acompañó las gestiones de una izquierda atemperada por las negociaciones propias del juego democrático, los lastres del pasado y la necesidad de redefinir con premura y efectividad los principios de un nuevo pacto social.

Esta situación tuvo su contraparte en otros países de América Latina, donde siguió manifestándose la continuidad de procesos anteriores, como los vinculados a las acciones del narcotráfico y los sectores paramilitares en el caso de Colombia. En Perú, los coletazos de la guerra interna continuaron haciéndose sentir a distintos niveles, manifestándose, por ejemplo, en la desconfianza de la ciudadanía en las instituciones, en la profundización de la corrupción y en los mal conducidos procesos vinculados a la memoria histórica y a la penalización de las instituciones y los individuos responsables de los cruentos procesos anteriores. La problemática indígena en Ecuador llegó a constituir una forma de agencia colectiva de marcada beligerancia frente al Estado que actuó de manera paralela al movimiento indígena, más que convergentemente, y el cual fue capaz, inclusive, de desestabilizar su precario equilibrio. Otros regímenes tomaron orientaciones particulares y bien diferenciadas, por ejemplo, en la región centroamericana, iniciando procesos de cambio más o menos intensos en medio de situaciones de profundo deterioro político, económico y social, saldo derivado, al menos en parte, de la lucha llevada a cabo en décadas previas. En el caso de México, el proceso que algunos consideran de *colombianización* del país ha abierto un amplio y apasionado debate en torno a la necropolítica implementada por el Estado nacional y a los grupos de interés que se escudan en la rampante acción del narcotráfico para dar nuevo rostro a la corrupción, el clientelismo y la demagogia que caracterizaron décadas de gobierno priista. La dramática erosión de la sociedad civil, arrasada, asimismo, por la acción del neoliberalismo, entrega un panorama incierto de desorientación ciudadana, catastrofismo e impunidad. El derrumbe económico y político de Venezuela, que creara las condiciones para el surgimiento del chavismo, materializó formas excepcionales de liderazgo, aunque pronto cayó en contradicciones y procesos radicales de deterioro que fragmentaron al máximo la sociedad civil e impidieron la consolidación de estrategias efectivas capaces de promover alternativas viables destinadas a superar la crisis del país. Los procesos de Argentina, Chile, Uruguay y Brasil se abrieron a variadas modalidades de gobierno alentadas por programas progresistas que lograron, en algunos casos, avances

concretos y que, en otros casos, se debilitaron, cayendo en una notoria inestabilidad político-económica.

Lo que importa destacar en este heterogéneo panorama, atravesado por los procesos mencionados e intervenido en algunas regiones por la fuerza innovadora de los movimientos sociales, es que el tema del sujeto nacional popular, para mencionar uno de los aspectos más salientes del análisis político realizado en América Latina en las décadas de los años sesenta, setenta y ochenta, ha ido cambiando aceleradamente de signo, diversificándose y exigiendo redefiniciones que tomen en cuenta los nuevos contextos. Tales condiciones fueron impulsando también teorizaciones de carácter filosófico, ético y político. Influye en este proceso de redefinición no solamente el surgimiento de nuevos actores sociales, sino también el descaecimiento progresivo de conceptos tales como los de *identidad, cultura nacional, ciudadanía, consenso y democracia*, que sirvieran para designar las formas que asumieron *lo social y lo político* en la modernidad. En la base de las resignificaciones que la noción de *sujeto nacional-popular* va siguiendo en el nuevo milenio, se alojan los procesos de modificación de identidades y también los cambios del papel que juegan hoy en día los factores etnoraciales y de género en las luchas sociales. Estos son niveles fundamentales para que la representatividad política y las correspondientes agendas colectivas puedan ser definidas en diálogo con las circunstancias y desafíos del presente.

En áreas impactadas por los movimientos sociales, como es el caso de Bolivia, la representatividad política ha cambiado de contenido y de formas de implementación, ya que en ese país la "revolución democrática cultural o revolución democrática decolonizadora" se apoya en la maduración del indígena como actor social activo y no ya simplemente como base que debe ser guiada por la vanguardia revolucionaria.⁵ Como ha indicado Álvaro García Linera, vicepresidente

5. "El propio Evo Morales ha conceptualizado al proceso que encabeza como una revolución democrática cultural o revolución democrática decolonizadora, que modifica las estructuras de poder, modifica la composición de las elites del poder y los derechos, y con eso las instituciones del Estado, y eso tiene un efecto en la

de Bolivia, el proceso que va siguiendo ese país ha ido pasando de la representatividad a la autorrepresentación, siguiendo una tendencia que conduce hacia la pluralización del sujeto político, categoría fluida que se fortalece en la diversidad:

El evismo ya no hace una lectura de la representación de lo político a través de la delegación de poderes. Es una proyección que busca de manera casi absoluta la autorrepresentación de los propios movimientos sociales. [...]

El indio es ya un sujeto político autónomo que propone un nuevo modelo de nacionalismo expansivo, una nación multicultural que resalta la *unidad en la diversidad* (García Linera 2006: 26, 28).

III. Reformulaciones

Estos contextos político-sociales son correlativos a la rearticulación de un campo conceptual y filosófico que tiene en el tema de la formación de subjetividades colectivas uno de sus puntos cruciales. La reformulación democrática requiere, en estos panoramas, la implementación de políticas inclusivas donde versiones esencialistas de las nociones de *identidad/diferencia* heredadas de la modernidad dejan de tener vigencia, debiendo ser sustituidas por articulaciones complejas en las que la noción de *sujeto social* manifiesta contenidos plurales, inestables y porosos, capaces de proyectarse hacia una dimensión transnacional. Lejos de ser homogeneizante y reductiva, tal dimensión incorpora aspectos vinculados a las etnias, las clases y los géneros, dando lugar a constelaciones de sentido que interpelan a las instituciones tradicionales exigiendo su permeabilidad y su actualización político-ideológica, punto sobre el que se volverá más adelante en esta introducción.

La proyección emancipadora que alienta el pensamiento filosófico latinoamericano de nuestro tiempo tiene que ver con la reformulación de las categorías que vienen aludiéndose. La crítica de estas nociones

propia estructura económica, porque toda ampliación de derechos significa la redistribución de la riqueza" (García Linera 2006: 31).

señala no solamente la necesidad de concebir *lo social y lo político* desde nuevas perspectivas, de cara a los desafíos de nuestro tiempo, sino que también implica la deconstrucción y el cuestionamiento de las bases ideológicas sobre las que se apoyara el proyecto moderno, entre ellos, los conceptos de *razón instrumental, orden social, identidad y nación*, así como la idea de *temporalidad lineal y progresiva*. La dirección emancipadora cuestiona, así, tanto la utopía del progreso infinito concebido como *telos* del capitalismo como la concepción de la modernidad entendida como apogeo del sujeto moderno e ilustrado y de las formas de racionalidad que la informaran. Implica, al mismo tiempo, la necesidad de revisar los discursos antihegemónicos y las formas de resistencia popular que, surgidos de un contexto que en mucho se distancia de los horizontes actuales, requieren ajustes sustanciales de cara a los nuevos desafíos políticos y sociales que se enfrentan en las primeras décadas del siglo XXI.

La discusión filosófica se centra, así, en la búsqueda de formas nuevas de concebir la subjetividad colectiva y las modalidades posibles de agencia emancipadora que puedan desplegarse de cara a los procesos actuales de globalización y redefinición de las izquierdas. Como han indicado Carlos A. Manrique y Laura Quintana:

En nuestras actuales circunstancias (y hablamos desde un nos-otros que se encuentra ya surcado por múltiples historias, sentidos heterocrónicos y localizaciones que se cruzan y transponen en distintos registros y niveles) vemos irrumpir nuevos actores políticos (singulares y colectivos), así como múltiples agenciamientos infra- y trans-individuales que hacen emerger nuevas formas de enunciación, prácticas corporales, discursos y afectos; y con ello también nuevas maneras de problematización del presente histórico, con las cuales aparecen, a su vez, otras formas de intervención en la configuración de lo que, arrojados en ese presente, somos (Manrique/Quintana 2016: ix).

En este panorama de cambio y resignificación conceptual, los temas del universalismo, el occidentalismo, la utopía, la soberanía, la ciudadanía y el concepto de lo político vuelven a repensarse, al tiempo que se evalúan cuestiones muy específicas, como la omnipresencia e impacto de la tecnología, los aluviones migratorios y las crisis ecológicas, que interceptan, con sus propias urgencias, preocupaciones anteriores, repotenciándolas.

Una serie de interrogantes guían estos debates, abriéndose a diversas formulaciones: ¿cómo puede avanzar el pensamiento y nutrirse del pasado sin quedar preso de sus lastres? ¿En qué medida resistir la totalización puede dar base a un programa de futuro, es decir, constituir algo más que un desiderátum que linda con el esencialismo y la idealización del fragmento? ¿Cómo constituir un puente epistémico que permita llegar al Otro sin reinventarlo en cada discurso, como si fuera el narratario imprescindible para justificar nuestro relato? ¿Cómo hablar por el otro sin ventriloquia y sin maniqueísmo? ¿Cómo reelaborar la culpa burguesa para evitar tanto el paternalismo como la condescendencia? ¿De qué manera negociar particularismo y universalismo, contingencia y trascendencia, lo empírico y lo conceptual, la historia y la teoría? ¿Cómo reivindicar el derecho a una modernidad *otra*, incluyente, plural, igualitaria, desde las entrañas mismas del sistema que la contiene y que la define?

Este contexto, en el que se han venido combinando propuestas y prácticas populistas con diversas formas de modificación del Estado liberal, discursos demagógicos con prácticas infrapolíticas, formación de alianzas y frentes de acción política con modalidades desgastadas de partidismo tradicional, ha puesto a prueba el *habitus* político y las plataformas ideológicas que rigieron el juego democrático hasta el fin de la Guerra Fría, planteando interrogantes profundos sobre las formas de concepción y de funcionamiento que asume *lo político* en el contexto del neoliberalismo y la globalización.

IV. Perspectivas críticas

Un punto clave de este panorama que viene delineándose tiene que ver no solo con la reevaluación crítica de las causas y las modalidades asumidas por la experiencia del fracaso político de la izquierda en las últimas décadas del siglo xx, sino también con la naturaleza misma de las formas de interpelación política que en nuestro tiempo van sobreviviendo a la debacle institucional e ideológica que siguió a esa derrota en diversos contextos. Las relecturas del marxismo (de lo que Bruno Bosteels reconoce como “el otro Marx”) convergen con proce-

sos de reelaboración de la memoria histórica, entendida como forma de reescritura (corrección, complementación o invalidación) de la historia oficial. Tal proceso es inseparable de la operación autocrítica, ejercicio que la izquierda viene realizando en debates donde lo puramente político se deja atravesar por las cuestiones éticas, que afloran con más fuerza una vez que la acción ha cedido terreno a la reflexión y al análisis. *El otro Marx*, del filósofo y militante argentino Oscar del Barco, es, como indica Bosteels, un “libro-bisagra [...] en tres niveles: personal, generacional, epocal”. En él se analizan tres niveles interrelacionados que son fundamentales en América Latina: “[la] derrota del ideal revolucionario, [la] crisis del marxismo, [y la] crítica deconstructiva de la modernidad occidental”. El trabajo de Bosteels nos adentra en el proyecto fundamental de relectura y rescate de un Marx que, liberado de sus aspectos doctrinarios, habla a nuestro tiempo con un lenguaje que pasó desapercibido en épocas pasadas, cuando lecturas más pragmáticas apuntaron al descubrimiento de recetas, estrategias o deconstrucciones cuyos objetivos divergen de las necesidades de hoy. A través de la lectura de una constelación crítica en la que se destaca, además del libro de Del Barco, el de León Rozitchner, *Freud y el problema del poder* (1982), y *Controversia: una lengua del exilio* (2012), de Verónica Gago, Bosteels abre un panorama de problemas, lecturas y perspectivas que es imprescindible para la comprensión de las tareas y los horizontes presentes, entre los que se cuenta la necesidad de analizar la derrota de la izquierda en los años setenta y ochenta y de retomar el debate político de cara a los nuevos escenarios. A partir del debate en el que participan filósofos y militantes argentinos y en cuyo centro se sitúa el libro de Oscar del Barco, el marxismo se perfila como un sistema de pensamiento resistente al sistema, iconoclasta, transgresor e *impolítico*, en el sentido de que se abre hacia prácticas sociales no tradicionales, culturales, ideológicas y éticas que refundan y redefinan lo político.

Preocupado también por el tema del pensamiento político en América Latina, Hernán Alejandro Cortés reivindica la posición foucaultiana de la “indocilidad reflexiva” enfatizando la ineludible relación entre crítica y política. También siguiendo al filósofo francés, Cortés subraya la importancia de preguntarse sobre los vínculos

entre poder y verdad y de explorar las relaciones entre sujetos e instituciones. De acuerdo con Cortés, “construir una *crítica* en el campo de lo político en América Latina tiene que ver con problematizar las experiencias de gobierno, resistir a los embates que afectan dichas experiencias y producir una potencia instituyente que trabaje en las contradicciones históricas que van dando forma a la actualidad”. Lo político es el ámbito de lo contingente y de lo inconcluso, por lo cual pensar lo político en el presente o elaborar proyectos de futuro implica necesariamente una interpretación del pasado, el cual, de todas formas, se manifiesta fantasmáticamente sobre nuestras realidades y vivencias. En su trabajo, Cortés reflexiona sobre el tema de la democracia haciendo dialogar las ideas de Rancière, Balibar, Rawls, Laclau y Mouffe con las críticas de Žižek, quien desconfía de los logros de ese sistema de gobierno surgido del seno mismo del capitalismo. Tomando también como referencia *Revoluciones sin sujeto*, de Santiago Castro-Gómez, el artículo de Cortés se centra en la valoración de la democracia como horizonte de sentido que permite atender a los requerimientos y necesidades del sujeto político, el cual surge justamente de la concatenación de demandas que se articulan como expresión de la sociedad civil.

El tema del eurocentrismo, derivado de las diversas formas coloniales y neocoloniales que oprimieron a los territorios americanos y perpetuado a través de la dependencia cultural que caracterizara a la modernidad periférica, se presta a numerosas reflexiones, ya que evidencia las dificultades que enfrentan los procesos de decolonización y de emancipación epistémica en América Latina. Linda Martín Alcoff trabaja el tema del angloeurocentrismo comparando las perspectivas de Slavoj Žižek y de Alejandro A. Vallega en torno al modo en que el problema de la adopción de modelos de pensamiento, de vida y de conducta prevalecientes en los grandes centros del capitalismo debe ser abordado por la filosofía. Como Martín Alcoff señala, la preocupación de Žižek se centra más en las divisiones que se registran en el interior de cada cultura y en el hecho de que las posiciones antieurocéntricas exacerban el particularismo sin enfatizar suficientemente la crítica al capitalismo. Según Žižek, no necesitamos un ‘diálogo de culturas’, sino una unidad de luchas dentro de cada cultura:

European tradition is also marked by a series of deep antagonisms. The only way to effectively fight “Eurocentrism” is from within, mobilizing Europe’s radical-emancipatory tradition. In short, our solidarity with non-Europeans should be a solidarity of struggles, not a “dialogue of cultures” but a uniting of struggles within each culture (Žižek 2015: s. p.).

Žižek aboga, desde un radicalismo nutrido por el psicoanálisis lacaniano, por un universalismo que podríamos llamar *estratégico* (“demandas universales imposibles”, como el reclamo de formas universales de justicia social, sin que importe la procedencia de la idea ni el lugar de su implementación). En el caso de Vallega, es notoria su preocupación por el distanciamiento que manifestó siempre la filosofía europea respecto a la problemática del colonialismo. Asimismo, para Martín Alcoff, la perpetuación de la perspectiva “moderna, racionalista e instrumental” impide enfrentar la experiencia histórica latinoamericana, donde coexisten “incoherentes temporalidades múltiples, modernas y premodernas, y [...] horizontes hermenéuticos contradictorios”. A esta simultaneidad de tiempos se suma la cualidad híbrida de las culturas y de las experiencias latinoamericanas, provenientes de muy distintas raíces culturales y de sociedades marcadas por la diferencia y la desigualdad. Vallega reivindica la idea de exterioridad radical tomada de la obra de Enrique Dussel como modo de operar a partir, justamente, de esa temporalidad diferencial, donde la noción de *comunidad* desplaza a las más esencialistas de *identidad, nación, cultura* o *ethnos*. Martín Alcoff insiste, sin embargo, en que “el concepto de exterioridad radical [...] necesita permanecer atento a su propio carácter situado y relacional” y no convertirse en un absoluto. Para esta autora, el eurocentrismo es una patología del pensamiento que emerge de una falsa ilusión trascendentalista: la de que las ideas pueden ser consideradas separadas de los lugares y circunstancias que las originaron.

La ya mencionada tensión entre particularismo y universalismo continúa registrándose como uno de los ejes del pensamiento filosófico desde y sobre América Latina. Santiago Castro-Gómez ofrece una elaboración exhaustiva del tema del universalismo, noción que considera imprescindible para la articulación de proyectos emancipadores

y decolonizadores. Afirmando el carácter relacional de las identidades y siguiendo, en esto, las ideas de Foucault, Derrida, Laclau, Rancière y otros, considera que el particularismo absolutiza las prácticas sociales, que resultan, así, escindidas de las totalidades culturales de las que surgen. La identificación de particularismo y esencialización parece recorrer la reflexión de Castro-Gómez, negando la posibilidad de la política, que requeriría más bien la elaboración de demandas universales, como afirmara Žižek. La reflexión del filósofo colombiano converge aquí con la de Martín Alcoff en torno a las ideas del esloveno sobre universalismo y a las perspectivas desde las que se enfrenta el problema del eurocentrismo, que es central en los proyectos decolonizadores. Según Castro-Gómez, “la lucha por la descolonización debe hacerse a través de la universalización de intereses. No se trata de una universalidad *abstracta* que niega la particularidad, sino de una universalidad *concreta* que se construye políticamente a través de la particularidad”. El artículo aborda, asimismo, el tema de la transmodernidad entendida por Dussel como un espacio participativo e intercultural de apropiación de lo moderno. En efecto, como indica el autor de este estudio, la transmodernidad es una “noción [que] apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser ‘asimilado’ dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea”. Castro-Gómez plantea, entonces, el problema de la religión y de los valores de culturas ancestrales como elementos de la modernidad que la perspectiva transmoderna de Dussel incorpora como una forma compleja y no exenta de contradicciones, de asimilación de la diferencia.

La filosofía de la liberación, que tiene en el pensamiento de Enrique Dussel uno de sus pilares principales, constituye, en efecto, uno de los puntos cruciales en las elaboraciones de este libro. Como evidencian los trabajos que giran en torno a las ideas dusselianas, en el sistema de pensamiento del filósofo argentino-mexicano se advierte un intento tenaz por articular teoría y praxis, filosofía y política, comenzando por el análisis de la dominación colonialista. Partiendo de la reevaluación de la conquista de América y de sus efectos como catalizador histórico de la modernidad capitalista, el impacto de ese *evento* se extiende hasta

nuestros días, configurando un cuerpo de ideas y propuestas emancipadoras que, al modificar los puntos de mira, permite obtener una visión inédita de los procesos y los conflictos latinoamericanos de cara a los modelos de pensamiento europeos. La filosofía de la liberación se afirma con una orientación fundamentalmente epistémica y como dimensión ético-política, reorganizando el análisis a partir de la posición de las víctimas de un sistema de dominación que se inicia con el colonialismo y que, atravesando la vida republicana, llega a nuestros días bajo la forma de *colonialidad*, como indicaran elocuentemente los estudios de Aníbal Quijano. El proyecto emancipador que transmite la filosofía de Dussel parte, así, de la crítica de la modernidad y de la razón instrumental y funciona como denuncia y desafío del eurocentrismo, como analiza, entre otros, Castro-Gómez. Sin embargo, su misma obra se nutre del diálogo con filósofos europeos y de otras latitudes, demostrando la necesidad de un pensamiento integrado que dialogue de igual a igual con otras vertientes de la filosofía, cuestionando lo que sea necesario cuestionar y apropiando o redimensionando los aspectos que no se adapten a los desafíos que enfrentan el pensamiento y la praxis política en América Latina.

Desde esta posición, la modernidad aparece como una conquista irrenunciable de la humanidad, pero solo a condición de ser resignificada y potenciada como espacio de encuentro igualitario de las diferentes culturas que convergen en ella. La obra de Dussel es un aporte imprescindible para la reinterpretación del lugar de América Latina en el espacio transnacional y en el contexto amplio de la cultura occidental que el propio descubrimiento de América colocara en el centro de los flujos de intercambio de capital real y simbólico, consolidando la hegemonía de los dominadores y la subalternización de los espacios coloniales que nutrían esa centralidad.

El tema de la *decolonización*, vinculado a estas lecturas de la historia latinoamericana, recorre los artículos que aquí se reúnen delineando un horizonte utópico que guía los procesos de resignificación política y filosófica a nivel continental. Se entiende que, como proyecto emancipador, la decolonización requiere, para comenzar, la reivindicación de modelos epistémicos que fueran invisibilizados por la modernidad, pero que continúan existiendo en el exterior de los sistemas

dominantes, ocupando lugares periféricos, funcionando en lenguas en proceso de desaparición y sosteniendo cosmovisiones que han sido desvalorizadas como constructos míticos ajenos, sino opuestos, a la racionalidad dominante. Asimismo, descolonizar los imaginarios implica también la ya aludida crítica al pensamiento ilustrado por la consagración de la Razón como principio superior y excluyente tanto de modalidades no dominantes de conocer y conceptualizar lo real como de formas *otras* de conocimiento (emocionales, intuitivas, informadas por la creencia, etc.). Supone, asimismo, el desmontaje de los pilares filosóficos, políticos e ideológicos de la modernidad, entendida como un momento paradigmático del *ethos* instaurado por el capitalismo y de las formas de alienación y explotación que lo caracterizan.

La idea de *transmodernidad* elaborada por Enrique Dussel y abordada críticamente por varios autores constituye, así una de las más articuladas propuestas para concebir formas alternativas de pensar y de vivir una modernidad no necesariamente capitalista ni centrada en los núcleos hegemónicos del occidentalismo. Yamandú Acosta analiza también, en este libro, la noción de transmodernidad, entendiendo que esta categoría solo puede ser pensada en relación a un sujeto también transmoderno que surge de la negación del mito de la modernidad, o sea, de la cara oculta del proyecto moderno que sacrifica a amplios sectores sociales en beneficio de minorías privilegiadas. Explotación, invisibilización, marginación y subalternización son algunos de los nombres que reciben las estrategias de negación del Otro, las cuales tienen como consecuencia el enaltecimiento de un YO exclusivista y autocentrado, que se rige por los modelos de la racionalidad europea. Dussel aboga por una "razón liberadora" de carácter altercéntrico, es decir, nucleada en torno a la existencia e intereses del Otro, que fuera desplazado y negado por la modernidad. El concepto de transmodernidad sustenta, contrariamente, una perspectiva *pluriversal*, que se abre a múltiples puntos de vista y posicionamientos culturales y que permite integrar en plano de igualdad diversos paradigmas epistémicos. Como Yamandú Acosta señala, Dussel apuesta por la alternancia económica, ética y política, capaz de abarcar a todas las formas de vida, extendiendo la noción de sujeto a la totalidad de los seres humanos sin distinción de clase, raza o género.

Discípulo de Dussel, José Guadalupe Gandarilla Salgado ofrece, a su vez, un amplio recorrido de los conceptos de geopolítica, modernidad y liberación, analizando, como hará también desde una perspectiva complementaria Omar Rivera, el tema del espacio, en el que se inscriben dinámicas intersubjetivas, tramas de poder, valores y productos. Habla así de "espacialidades críticas" que constriñen o facilitan alianzas, movilizaciones o anclajes. Apoyándose en una amplia gama de pensadores (Braudel, Badiou, Butler, Buck-Morss y, por supuesto, Dussel), Gandarilla potencia la lectura de las reflexiones dusselianas sobre *geopolítica y filosofía*, donde el espacio es ámbito político y campo de batalla, territorio central o periférico, totalidad o fragmento, núcleo o margen, localidad, región o mundo. En el contexto del espacio moderno, Gandarilla sitúa el proceso de surgimiento y desarrollo de la filosofía latinoamericana, nacida de la simultaneidad de sistemas y de las reacciones tanto a la ontología europea como a las compartimentaciones disciplinares. Analiza, en este contexto, el *universalismo abstracto* que la filosofía de la liberación debía superar en sus aproximaciones a las nociones de identidad, otredad, pueblo y sujeto. Capitalismo, eurocentrismo y colonialidad son aristas de un mismo fenómeno de consolidación de los imperios como núcleos del mundo moderno que se afianza a partir del descubrimiento de América. La crítica y superación de la modernidad eurocéntrica requiere, indica Dussel, una exterioridad que permita una perspectiva distanciada y cuestionadora de la totalidad y que tenga como horizonte la interculturalidad, la pluralidad de subjetividades y proyectos y el descentramiento decolonizador de las culturas que pretenden perpetuar su dominación y de los poderes que las definen.

Con el objetivo de vincular hermenéutica y representación, Omar Rivera relaciona *identidad, raza y espacio* en la región andina. La oposición costa/sierra constituye, como se sabe, una compartimentación territorial que afecta la definición de las subjetividades, las economías, las formas de vida y socialización y los modelos de representación. El racismo se vincula al espacio al fijar las identidades a ciertas delimitaciones geoculturales que impiden la fluidez de sujetos y de formas de vida, como demuestran los escritos de Franz Fanon. La espacialidad constituye entonces, como Rivera señala, una coordenada clave para

entender la colonialidad. Discutiendo la posición de Linda Martín Alcoff sobre las identidades sociales, Rivera se pregunta por la relación entre hermenéutica y representación de identidades y por los nexos entre representatividad, espacio y estética de la liberación, trayendo a colación los escritos de Gloria Anzaldúa y María Lugones. Entiende las identidades “como aperturas corporales hacia experiencias en espacios específicos”, idea en virtud de la cual se redefine el concepto de representación y se lo vincula con la idea de la liberación, la cual se manifiesta por las formas de habitar espacios existenciales y elaborar *portales* estético-epistémicos que se abran hacia el Otro.

La noción de *exterioridad* —relativa o radical— derivada también de la obra de Dussel es, como se ha venido viendo, otra de las formas de concebir un *afuera* de los proyectos y discursos dominantes desde donde sea posible pensar nuevas posiciones de sujeto no necesariamente determinadas por los paradigmas consagrados por las centralidades europea y estadounidense. Alejandro A. Vallega trabaja la noción en relación con el proyecto de liberación decolonial y con la perspectiva estética. Según Vallega, si la exterioridad (de la modernidad, de la globalización) fuera posible (lo cual es dudoso, ya que ambas están dominadas por la colonialidad del poder y del saber), esa posición haría innecesaria la destrucción de los sistemas de opresión, los cuales estarían demostrando su falibilidad. Asimismo, sería posible especular sobre la capacidad de aquellos sistemas de absorber esa exterioridad. Vallega valora las alternativas que plantea esa doble posición, que permite estar a la vez adentro y afuera, entendiendo que lo excluido por la modernidad también forma parte de su raíz y, de alguna manera, la integra. La pregunta que plantea el filósofo chileno es qué sucedería si comenzáramos a pensarnos a nosotros mismos a partir de la exterioridad radical (desde el pensamiento indígena, africano, islámico, etc.).

Ofelia Schutte, por su parte, enfoca el tema del feminismo decolonial a partir de las ideas de Aníbal Quijano y en diálogo con las propuestas de María Lugones, quien, a partir de la nomenclatura del sociólogo peruano, habla de “la colonialidad del género”, es decir, de las formas de dominación patriarcal que se asentaron como parte de los modelos de control y disciplina social desde la colonia. Schutte

pasa revista al problema de la raza, considerado por Quijano como elemento central en la colonia y en la modernidad y como argumento fundamental para la crítica que él realiza a la racionalidad occidental. La perspectiva de Lugones *complica* las propuestas de Quijano, que quedarían presas y limitadas por la mentalidad eurocentrada desde la que también enfoca la cuestión del género. Para la filósofa argentina, las teorías interseccionales permitirían más bien combinar los temas de raza y género con miras a la articulación de un programa decolonial que entienda el entrelazamiento de las formas de dominación y discriminación racial y sexual/genérica.

En la revisión crítica de los problemas que aborda la crítica decolonial, no podía faltar el tema de la memoria histórica, aspecto fundamental de la sensibilidad moderna y cuestión esencial en los periodos de redemocratización, en los procesos de paz y reconciliación nacional y en la lucha contra la impunidad dictatorial y en favor de la justicia social y política. María del Rosario Acosta López trabaja las "gramáticas de la escucha" sobre la base del trabajo de campo realizado en Colombia para el estudio de la violencia y su impacto social. A partir de las nociones de violencia y trauma, su trabajo analiza las formas de representación verbal y visual de experiencias que desafían los protocolos habituales de elaboración, comunicación y recepción del discurso. La experiencia traumática requiere formas alternativas de expresión y comprensión del relato testimonial. Siguiendo a Cathy Caruth, Acosta se refiere a las ideas de exceso, ausencia, olvido, borradura y repetición como elementos que integran los marcos de significación a partir de los cuales se busca entender "las catástrofes del sentido" (Nelly Richard), la desarticulación de los espacios y el desmantelamiento de los cuerpos individuales y del cuerpo social. Analizando la obra artística (instalación) de José Alejandro Restrepo, estudia las formas de representación del olvido, la ausencia, la muerte, la desaparición y la impunidad, nociones que desafían al lenguaje verbal y al visual y que requieren de metaforizaciones, sugerencias e hiatos que permitan materializar lo indecible y hacer presente lo que ya no existe.

En las páginas que llevan por título "Hacia una agenda filosófica latinoamericana: bases para un debate", se plantea una serie de cuestiones que han articulado el pensar filosófico y que, en algunos casos,

han sido discutidas a través de sistemas binarios que es necesario revisar y complejizar. Entre ellas, el tema del universalismo vuelve a aflorar, como claramente demuestra también la aproximación de Santiago Castro-Gómez, que dedica su artículo a este punto. Asimismo, el problema de la decolonización, de cara a los escenarios de la globalización, presenta desafíos prácticos y teóricos que no siempre se abordan como parte de posiciones de orientación emancipadora. Entre ellos, la deconstrucción del capitalismo como sistema englobante que, en su versión tardía y en su vertiente neoliberal, ha arrasado con formas de vida, intercambio y representación de sectores sociales ahora invisibilizados en la escena social, política y económica transnacionalizada. El artículo se refiere a la decolonización del saber, trayendo a colación una serie de autores que han abordado esta problemática y que permiten formular hoy una serie de preguntas que pueden contribuir a definir la agenda filosófica en América Latina.

Finalmente, el estudio de Agustín Laó-Montes y Jorge Daniel Vásquez sobre “Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave de Sur” constituye una excelente contribución a la comprensión del Sur global como espacio de articulación de sujetos, discursos y prácticas decolonizadoras. La aproximación de estos autores a la definición del *Sur global* parte de una crítica al llamado “giro o pensamiento decolonial”, sobre todo por las que identifican como tendencias esencialistas en algunas de las orientaciones críticas que se incluyen dentro de tal denominación. Teniendo como objetivo el estudio del pensamiento caribeño y afrodiaspórico, Laó-Montes y Vásquez identifican la razón de Calibán y la razón cimarrona como alternativas a posiciones deconstructivistas más conocidas que, en general, excluyen o minimizan la importancia de la región caribeña. Los autores de este artículo ponen a funcionar una doble crítica “como perspectiva político-epistémica y como método —en el sentido dusseliano de camino y procedimiento— para la construcción de conocimiento crítico”, indicando que

la doble crítica significa la articulación de la crítica inmanente que deconstruye e implosiona las contradicciones internas y aporías de los procesos y categorías dentro de un universo particular, mientras la crítica externa se efectúa desde lugares de enunciación que corresponden a historias y culturas con sus propios conoci-

mientos, lógicas y categorías, que son negadas y subalternizadas en los registros hegemónicos del poder y saber.

Toman el concepto de doble crítica de Abdelkebir Khatibi, quien indica que toda crítica se realiza a partir de un doble movimiento, el que descompone el objeto de análisis y, al mismo tiempo, se aleja de él, sugiriendo, así, otros caminos posibles, en un vaivén que instala, de esa manera, otra lógica en la construcción del saber. El artículo integra, asimismo, siempre preocupado por la cuestión del método, la noción de analéctica o *ana-dia-léctica*, derivada de los escritos de Enrique Dussel, como articulación de ética y política.

Los artículos aquí mencionados pueden ser leídos como aportes monográficos a aspectos específicos del debate filosófico latinoamericano y como un discurso plural, integrado por una serie de propuestas dispares, aunque en muchos puntos convergentes, que esbozan algunas de las direcciones de la reflexión actual tanto dentro como fuera de América Latina. Tales estudios también constituyen aportes al pensamiento filosófico en otras latitudes, que pueden compartir con América Latina el posicionamiento periférico con respecto a los grandes sistemas de pensamiento y a las tradiciones dominantes en la cultura occidental. Las preocupaciones concretas que aquí se plantean sobre temas como la globalización, la decolonización, el universalismo, la memoria, el espacio y tantos otros, son comunes a diversos contextos culturales y políticos postcoloniales. Lo que importa es, en todo caso, enriquecer el ámbito transnacional del pensamiento y crear vías de integración, convergencia y disenso, a nivel interregional e interdisciplinario, para permitir que se enriquezcan las vertientes progresistas y liberadoras que atraviesan hoy día el espacio opresivo y desafiante de nuestro tiempo.

Obras citadas

BAUTISTA SEGALES, Juan José (2017). "Hacia la reconstitución de 'el ser humano como sujeto'". En: <<http://www.davidinka.blogspot.com/2017/03/hacia-la-reconstitucion-de-el-ser.html>> (consulta: 17/10/2017).

- GARCÍA LINERA, Álvaro (2006). "El evismo: lo nacional-popular en acción". En: *Osal* 6/19, 25-32, <file:///www.clacso.org.ar/biblioteca-biblioteca@clacso.edu.ar> (consulta: 17/10/2017).
- HINKELAMMERT, Franz J. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- (2008). "Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada hacia la vida". En: *Otra Economía* II/2, 22-26.
- (en prensa). "La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, la dominación, la guerra".
- MANRIQUE, Carlos A./QUINTANA, Laura (comps.) (2016). *¿Cómo se forma un sujeto político? Prácticas estéticas y acciones colectivas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- MORAÑA, Mabel (2008). "Negociar lo local. La 'marea rosa' o ¿qué queda de la izquierda en América Latina?". *Cultura y cambio social en América Latina*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 113-134.
- VALDÉS, Margarita M. (comp.) (2016). *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, Slavoj (2015). "The Need to Traverse the Fantasy". En: *In These Times* 28, s. p., <<http://inthesetimes.com/article/18722/Slavoj-Zizek-on-Syria-refugees-Eurocentrism-Western-Values-Lacan-Islam>>.