

Introducción

Pensamiento filosófico y pensamiento crítico: convergencias y disyunciones

I

Los vínculos entre filosofía y crítica son estrechos y sin duda problemáticos. Diferencias, superposiciones y conflictos marcan la relación entre ambos dominios de la reflexión intelectual, que muchos autores entienden como meramente colindantes y otros como complementarios y aun inseparables. Aunque ambas prácticas compiten y se desafían mutuamente, las dos implican discernimiento y análisis y suponen un método, el cual se desarrolla a partir de principios que van variando históricamente, de cultura en cultura, y de autor en autor. Asimismo, tanto la filosofía como la crítica parten de conceptos matrices, categorías y terminologías sobre cuyo significado no siempre existe consenso. En términos generales, mientras que la filosofía se caracteriza por un quehacer más especulativo y universalizable, de carácter abstracto y conceptual, la crítica es entendida en general como una actividad aplicada a temáticas concretas, con respecto a las cuales se emiten conclusiones o juicios puntuales, cuestionamientos a veces categóricos, otros más relativos, u opiniones que expresan acuerdo y reforzamiento de las ideas expresadas por el texto que ocasiona el análisis. Se entiende que la crítica debe orientarse hacia una evaluación más o menos ponderada de aspectos específicos, relacionados con la construcción misma del edificio discursivo y con sus aportes a cierto tópico particular, aunque la objetividad del juicio siempre se presta a discusión, ya que la subjetividad e ideología del crítico nunca se sustrae completamente del ejercicio intelectual.

Como es obvio, las definiciones mismas de filosofía y crítica han ido variando a través de los siglos, rearticulando sus campos

internos y sus relaciones con otros dominios del pensamiento y de la acción intelectual. Del mismo modo en que los espacios de la ética, la metafísica y la epistemología han ido redefiniendo sus fronteras, la relación del pensamiento filosófico con otras disciplinas ha ido abriéndose e hibridándose, principalmente en lo que respecta al conocimiento histórico y científico, la tecnología, el arte, la religión y la política.

El tema de *la verdad* se reconoce como una de las preocupaciones centrales de la filosofía, aunque las diversas escuelas y ramas disciplinarias de este amplio campo del pensamiento reclaman diferentes acercamientos a esa cuestión, la cual se aloja en el corazón mismo de la metafísica, la lógica, la ética, y otras ramas del quehacer filosófico. En cada uno de estos ámbitos de reflexión, *la verdad* se define de modo diferente, y las formas de aproximación a ella varían sustancialmente. La búsqueda de la «verdad» y el análisis de las innumerables variantes que admite ese concepto permiten descubrir procesos vinculados a las diversas formas de manifestación de la subjetividad y a las estrategias a partir de las cuales se van elaborando históricamente microhistorias en las que *lo social* se manifiesta en múltiples niveles. En el campo de la crítica, el proceso es distinto, ya que importa menos el espacio especulativo que se abre en torno a la problemática de lo verdadero y de lo falaz, que los acercamientos concretos —cuerpos de ideas, obras, prácticas o propuestas específicas— destinados a movilizar el pensamiento y a motivar formas de acción social¹.

Entendida como actividad «auxiliar» de la filosofía, la crítica ha servido, desde la Antigüedad, como ejercicio (auto)reflexivo y exploratorio destinado a desbrozar las argumentaciones, analizar las conclusiones y ordenar las contribuciones de un determinado discurso. Con posterioridad, filosofía y crítica se volverán, con frecuencia, indistinguibles. En la obra de Kant, ambos campos se alían en el concepto de «filosofía crítica», utilizado como denominación del ejercicio que indaga los fundamentos y límites de la

¹ Sobre las relaciones entre filosofía y crítica ver, por ejemplo, Marsh y Morris.

razón aplicada tanto al conocimiento científico como a la esfera moral. En *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790), se asume que los parámetros mismos de la acción racional, sus fronteras y especificidades, deben ser indagados. Desde la perspectiva kantiana, el ejercicio dogmático de la razón tanto como las formas diversas del irracionalismo, constituyen una desviación y una anomalía del entendimiento, de la misma manera en que el empirismo impulsa a sobrevaloraciones del saber sensorial en desmedro de las síntesis racionales. La crítica aparece así, desde el Iluminismo, como una actividad vigilante de la filosofía, en la medida en que se orienta hacia el discernimiento de los mecanismos del lenguaje y del razonamiento, intentando limpiar el discurso de falacias y excesos, expurgando preconceptos que no hayan sido sometidos a pruebas contundentes. Retórica y oratoria se manifiestan como instrumentos fundamentales para la transmisión no solo de percepciones y evaluaciones de lo real, sino también para la persuasión, la demagogia y la creación de consenso —de ahí que la política estreche lazos con estos aspectos en los que la crítica se articula a la hermenéutica y a los proyectos de formación y control de la ciudadanía. Para Kant, el conocimiento se orienta hacia dos campos conceptuales, el de la naturaleza y el de la libertad. Por tanto, en la filosofía, como actividad dirigida a esos dominios, se distingue el carácter teórico y el práctico, vías por las cuales es posible pensar la experiencia como combinación de reflexión y praxis, pensamiento y acción.

Como ejercicio de la libertad, el despliegue de la razón sancionada por la Ilustración representa la conquista de formas para entonces nuevas de conocimiento científico, humanístico, político y social. Supuestamente, el saber racional, que permitiría el acceso a verdades imposibles de contrarrestar, atraviesa de una manera *oceánica*, y en este sentido casi sublime, culturas, lenguas, clases y razas. Sin embargo, tal universalismo constituirá una de las más peligrosas trampas de la razón moderna, ya que extiende de modo ilimitado categorías, valores, afirmaciones y principios morales,

políticos, económicos, etc., que, presentados como programa que totaliza y explica lo social sin reconocer —presuntamente— fronteras ni diferencias entre los individuos, instituye, de modo autoritario, la episteme del poder, sancionando justamente aquella desigualdad que la noción de universalidad parece rechazar.

Será principalmente a partir de Marx que el concepto de crítica se vinculará de modo estrecho a espacios específicos de la construcción social y al análisis de la historia, concentrándose particularmente en los campos del derecho, la economía y la política, direcciones que se materializan en obras fundamentales como la *Crítica a la Filosofía del Derecho en Hegel* (1843) y *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Las once *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx en 1845 y publicadas póstumamente en 1888, fundirán el concepto de crítica con el de la transformación social. Ya no se tratará solamente de realizar el desmontaje crítico del capitalismo en sus distintas manifestaciones históricas, sino de volcar ese ejercicio crítico-teórico en la praxis revolucionaria, en la que convergían el conocimiento material de la historia y la voluntad de cambio radical por parte de las clases oprimidas. Análisis crítico de la historia y de las formas de producción capitalista, destotalización del sistema y reestructuración de lo social a partir de la transformación económica y política, constituirán momentos claves del proceso emancipatorio concebido desde la perspectiva marxista y a partir de las condiciones existentes en las últimas décadas del siglo XIX. El método dialéctico señala las etapas y movimientos del proceso de desagregación del mundo burgués y de la modernidad capitalista, proceso que tiende, sin embargo, a nuevas totalizaciones. La crítica, como ejercicio teórico de proyección práctico-política, se manifiesta como inseparable del método que señala las instancias y modos de su implementación, los cuales se apoyan en la idea de la posibilidad del conocimiento científico de los movimientos históricos y de las fuerzas sociales. Pensamiento, crítica e historicidad constituyen entonces uno de los núcleos fundamentales de la razón revolucionaria; historia y

dialéctica se revelan como aspectos inseparables del devenir humano. Hasta aquí, el discurso crítico europeo, muchas de cuyas direcciones principales se remontan a la filosofía platónica y aristotélica, sienta las bases de la crítica entendida como categoría filosófica y como instancia imprescindible en el conocimiento de lo real. Sin embargo, esta misma delimitación del ejercicio crítico puede ser sometida a cuestionamientos y transformaciones, en la medida en que surge de culturas y sociedades específicas, bajo condiciones también particulares de producción cultural y articulada a problemáticas históricas singulares, a partir de las cuales el mundo del capitalismo se piensa como totalización, y sus formas de funcionamiento y producción como universales. Sin embargo, el desarrollo mismo del sistema capitalista obligará a matizaciones, relativizaciones e innovaciones que permitirán comprender otras realidades sociales y otros momentos históricos desde perspectivas diferentes, que atiendan a su especificidad histórica y cultural. El tema de la universalización se manifestará así como uno de los puntos debatibles en el campo filosófico y en el análisis que se concentra en formaciones sociales no europeas y que aspira a una comprensión no eurocéntrica de sus condiciones de existencia y de sus posibilidades de acción transformadora.

Desde este punto de vista, se entiende que universalizar implica imponer globalmente, a partir de la privilegiada centralidad de saberes asentados en perspectivas y modelos dominantes, visiones y versiones que intentan definir *lo real* asimilando unas realidades a otras. Esta categoría de *lo real* abarca aspectos tan vastos y variados como la relación entre ser humano y la naturaleza, la posición del *ser* respecto a las coordenadas espacio-temporales, los temas de la existencia y de la muerte, la cuestión de los valores, el poder, el transcurrir histórico, el valor de la técnica y tantos otros tópicos que han ocupado la reflexión filosófica desde la Antigüedad. A las culturas dominadas correspondería, entonces, en este desigual proceso de producción de los saberes, la tarea de realizar apropiaciones de los grandes modelos teóricos en ejercicios siempre estimados

como incompletos o imperfectos, a partir de los cuales se reproducen paradigmas de conocimiento, interpretación y representación surgidos desde y para otras realidades culturales².

Tales dinámicas están marcadas por constantes procesos de negociación en los que la supremacía de determinados sistemas de pensamiento se ve constantemente desafiada por visiones *otras*, que disputan el valor de verdad y la intención totalizadora de los paradigmas hegemónicos, sus bases epistémicas, sus conclusiones y propuestas. Apropiaciones, reciclajes, adaptaciones y/o resistencia a ciertos modelos de pensamiento, reemergencia de conceptos y visiones desplazados que vuelven al proscenio del debate filosófico, marcan el campo de lucha de la filosofía y de la crítica.

Aunque mucho se ha avanzado en el proceso de abrir y democratizar el espacio polémico del conocimiento, las desigualdades entre sujetos y actores culturales siguen siendo notorias e innegables a nivel planetario. En los contextos sociales que derivan de la experiencia histórica del colonialismo, estas distribuciones del *saber* (de *la verdad*, del derecho a cultivar modelos diferentes de conocimiento, interpretación y representación, y de redefinir el sentido mismo de *lo humano*) constituirán algunos de los más importantes campos de lucha, en los que se enfrentarán concepciones dominantes y visiones subalternizadas y, en muchos casos, invisibilizadas por los modelos consagrados. El disciplinamiento y regulación de los procesos de producción de conocimiento constituye, en efecto, una de las más efectivas armas de dominación y control colectivo. De ahí que el tema de la filosofía en culturas poscoloniales tenga un significado particularmente agudo, siempre polémico y altamente politizado, ya que problematiza la naturaleza misma y las funciones del conocimiento en regiones sometidas a

² Sobre cuestiones epistemológicas y epistemologías alternativas ver Martin Alcoff, *Epistemology*. Este último concepto se ha utilizado no solamente para hacer referencia a los modelos de conocimiento, categorías y valores de grupos étnicos subalternizados desde la Conquista, sino también a latinos, mujeres, etc., cuya posición marginal respecto a los poderes y discursos dominantes revela perspectivas diferenciadas y requiere estrategias reivindicativas particulares. Ver al respecto Schutte.

las dinámicas imperiales y permeadas de sus valores, sus discursos y sus estrategias de representación. El tema de la distribución y jerarquización de los saberes está asimismo estrechamente ligado a los debates sobre la condición humana (política, social, cultural) del *sujeto* que piensa, para quien conocimiento, *reconocimiento* y *autoconocimiento* son aspectos de un conflictivo proceso de cognición y socialización.

En el estudio de estas cuestiones, los temas filosóficos se encuentran indisolublemente ligados al desarrollo histórico. Las instancias que marcan etapas fundamentales de la historia americana desde 1492 (reconocidas bajo los nombres de «descubrimiento», conquista, colonización, periodo virreinal, independencia, fundación de naciones, modernización, etc.) son relevantes para la comprensión e historización filosófica, ya que señalan cambios sustanciales en las condiciones de producción cultural y en la conformación de los imaginarios colectivos. Al tiempo que estos momentos de cambio señalan giros fundamentales y rupturas en los procesos de producción y transmisión del saber, la historia cultural y filosófica de América Latina está asimismo caracterizada por continuidades y superposiciones de sistemas de conocimiento, metodologías, categorías, temáticas, etc., que atraviesan un devenir histórico que más que lineal parece rizomático.

Las experiencias de recepción del pensamiento europeo y anglosajón, y los procesos de apropiación y resignificación de sus modelos de pensamiento, así como las diversas modalidades de dependencia epistémica y los fenómenos de penetración cultural y de transculturación, se inician con los primeros contactos entre civilizaciones y continúan hasta nuestros días. En efecto, la historia del pensamiento filosófico en América Latina tiene como eje fundamental el de la supervivencia y regeneración permanente de las vertientes indígenas y afroamericanas, las cuales configuran corrientes diferenciadas de conocimiento y reflexión. Asentadas en categorías propias, vinculadas a la creencia y al contacto directo con la naturaleza, así como a condiciones de subalternización

cultural, tales vertientes forman parte de los fenómenos de intercambio y «contaminación» cultural que han tenido lugar durante siglos en las sociedades americanas. Los procesos de sincretismo, transculturación e hibridación dan como resultado transformaciones e influencias recíprocas que afectan a los distintos componentes del intercambio cultural³. El desarrollo filosófico se define así, en la región latinoamericana, como un proceso constante de tensión y de negociación –desigual, asimétrica– entre las formas impuestas por las vías del colonialismo y la modernidad, y de la supervivencia de las formas vernáculas, entre las que se cuenta el pensamiento criollo que emerge de ambas vertientes. Este combina la perspectiva autóctona (que se filtra, atenuada por los procesos de dominación, a través de las mallas de los discursos del poder) con los modelos del pensamiento canónico, en un proceso marcado por la ascendencia etnocultural de ese sector y por el impulso del occidentalismo, que desde la Conquista impacta ideológicamente al surgimiento y desarrollo de la sociedad criolla en América⁴.

Interesa menos, en este ensayo, volver sobre conocidos debates acerca del surgimiento o incluso de las posibilidades de existencia de un pensamiento filosófico independiente en América Latina, que señalar que las definiciones de base que orientan tales discusiones no son siempre sometidas a un análisis exhaustivo, ni resignificadas de acuerdo a las condiciones de producción cultural en América y a las características del sujeto que reflexiona en esas latitudes⁵. Hablar

³ Nuccetelli dedica algunos capítulos de *Latin American Thought* al tema de las epistemologías indígenas utilizando conceptos como «racionalidad relativa», «pluralismo cognitivo», etc. Los cuales pueden guiar una discusión introductoria sobre estos temas.

⁴ Esta tensión ha sido resumida por algunos autores en la fórmula «Filosofía en Latinoamérica versus filosofía latinoamericana» (Nuccetelli, *Latin American Thought* 243). La autora aborda también la diferenciación entre pensamiento y filosofía. En este libro ambos términos se manejan, si no como estrictos sinónimos, como conceptos muy próximos cuyos matices aparecen en cada caso expresados en el contexto de uso.

⁵ Respecto al tema de las posibilidades de existencia de la filosofía latinoamericana indica Eduardo Mendieta en su introducción a *Latin American Philosophy*: «Las posibilidades y necesidad de una filosofía latinoamericana es una cuestión metafísica, que pone en peligro las formas mismas de cristalización filosófica no solo en América Latina, sino también en el mundo occidental» (3).

de filosofía en sociedades poscoloniales sin redefinir, desde la perspectiva de esas culturas, qué se entiende por tal, es penetrar un círculo retórico que no tiene salida. Intentar utilizar definiciones o paradigmas establecidos o prestigiosos para verificar si el pensamiento latinoamericano se adapta o no a sus lineamientos es un ejercicio ocioso, innecesario y superado, ya que la especificidad de las culturas impulsa diversas y hasta antagónicas cristalizaciones del sentido, así como muy diferentes formas de conciencia social y de aproximación a los grandes temas de la existencia, el ser, la moral y la política⁶.

En un espacio multicultural y multilingüe como el americano, la reflexión filosófica no puede sino manifestarse como un ejercicio híbrido (fluido, impuro) que remite a la profunda e innegable heterogeneidad de las vertientes culturales que lo integran. Ese ejercicio reflexivo no puede, tampoco, sino definirse como un sistema donde el filosofar parte de subjetividades afectadas por el trauma inicial de la Conquista y por la perpetuación de estructuras de dominación que todavía marcan, como heridas históricas aún abiertas, el espacio sociocultural americano. A este cuerpo social victimizado en tiempos coloniales por la esclavitud, la expoliación y el genocidio se sumaron luego los efectos del imperialismo moderno, la dependencia, la depredación, la usurpación de recursos, y la explotación capitalista. Los problemas endémicos a la dominación criolla se prolongan así en la república, dando continuidad a las estructuras coloniales de discriminación, autoritarismo y desigualdad. De esta manera, alcanzar los niveles de abstracción y especulación metafísica, ontológica y ética, que parece requerir la definición clásica de filosofía, no parece posible ni deseable por lo menos en las etapas del periodo colonial y durante las luchas de independencia, donde el pensamiento crítico, que sí florece en muchas latitudes y que se manifiesta en una multiplicidad de campos de reflexión, se muestra en gran medida desarticulado y requerido por las urgencias de la hora. El pensamiento filosófico aparece entonces subsumido en la crónica, el discurso político, el

⁶ Ver al respecto Nuccetelli, «Latin American Philosophy».

ensayismo, el sermón, la literatura, los tratados, y los manuales donde *lo americano* aflora –a veces extremadamente esencializado– como problemática concreta y como desafío a los modelos de conocimiento y representación de las culturas del Viejo Mundo⁷.

Fue en el ensayo como género híbrido y abierto donde se manifestaron muchas de estas direcciones del pensamiento latinoamericano en la modernidad. Tanto en los textos coloniales, en la oratoria como en los manuales de conducta que acompañan la fundación y la consolidación de naciones –al igual que en el periodismo y en las tramas ficcionales de la novela–, y por cierto en el ensayo como género abierto a la subjetividad –la reflexión y la crítica–, se alojaron de manera más o menos explícita opiniones diversas y hasta antagónicas sobre los temas de nación, ciudadanía, participación social, papel de la mujer y de las minorías étnicas en la vida republicana, usos y costumbres asociados a la modernidad, cambios tecnológicos y científicos, problemas educativos, doctrinarios, etc.⁸ De ahí que, en los relevamientos del pensamiento filosófico, muchos autores tiendan a incluir el ensayo como evidencia del discurrir especulativo y de la reflexión humanística en América Latina en las distintas épocas⁹. Si tal disposición canónica disuelve en gran medida las fronteras entre el ensayismo y la filosofía, también contribuye a poner en cuestión los límites y características de esas prácticas culturales en sociedades poscoloniales, donde el *ser* y el *estar* resultan distinguibles pero inseparables tanto en el ejercicio reflexivo como en la praxis política y social¹⁰.

⁷ J. Gracia opta por la expresión «filosofía étnica» para referirse al pensamiento filosófico híbrido, sincrético, de América Latina: «Una filosofía étnica es la filosofía de una etnia, y en esa medida, ya que los miembros de las etnias no necesariamente tienen rasgos en común, entonces lo que es exactamente la filosofía de una etnia no requiere elementos en común con otras filosofías fuera de esa etnia, ni siquiera dentro de la misma etnia a lo largo de su historia. Esto, considero, es la mejor manera de entender la unidad de la filosofía latinoamericana» (Gracia 2008, 140).

⁸ Para un recorrido de la historia del pensamiento crítico-filosófico en América Latina, ver Arias.

⁹ Ver, por ejemplo, Nuccetelli, Vallega, Gracia, etc.

¹⁰ Como ejemplo de esta estrategia historiográfica ver Gracia y Millán-Zaibert, y Dussel, «Philosophy in Latin America».

El objetivo de este libro no es volver a reivindicar las fuentes del pensamiento amerindio prehispánico o afrohispanico en distintas regiones y momentos históricos —tarea que otros críticos han cumplido a cabalidad. Tampoco se trata aquí de volver sobre los debates acerca de la existencia o no de una filosofía *propia-mente* latinoamericana —cuestión que también ha sido largamente elaborada. Más bien intento realizar aportes puntuales al proceso de conceptualización de la especificidad latinoamericana y de sus formas de inserción en contextos mayores, tanto a nivel del pensamiento como de la praxis política y social.

Entre otros temas de importancia, la problemática de la descolonización del pensamiento aflora, como no podía ser de otra manera, en muchos de los análisis que aquí se exponen. Me ha interesado sobre todo ofrecer algunas reflexiones en cuanto a cruces conceptuales en los cuales filosofía y crítica se interrogan mutuamente, teniendo como contexto un espacio cultural que ha superado las compartimentaciones disciplinarias, dando como resultado convergencias y articulaciones que hubieran resultado impensables en otras etapas del pensamiento occidental¹¹. Esto no significa, de ninguna manera, que hayan quedado atrás desigualdades, marginaciones e invisibilizaciones de culturas, epistemes y formas de vida y de representación no dominantes. Las asimetrías persisten rearticuladas y, en gran medida, intensificadas por los procesos de globalización que han promovido formas nuevas de centralización, hegemonía y marginalización, para las cuales no existen todavía respuestas efectivas. Pero es justamente en el contexto de estas problemáticas en las que lo local, lo regional, lo nacional y lo transnacional van resignificándose, y en las que los procesos emancipatorios van redefiniendo sus agendas; que es importante visitar el debatido tópico del euro/anglocentrismo y la conocida discusión

¹¹ Hablo de articulaciones y convergencias, y no de síntesis, para evitar las connotaciones de este término que, desde la tradición hegeliana, implica la resolución de un antagonismo o al menos su superación en un todo unificado. La idea de articulación admite y enfatiza la provisionalidad del encuentro de ideas, manteniendo la individualidad de los cuerpos conceptuales que se aproximan en cada caso.

sobre la actitud cultural que debe asumirse respecto a los saberes que pertenecen a esas tradiciones.

Las tensiones entre pensamientos «centrales», saberes y filosofías periféricas son inocultables. En ellas se resume, por un lado, una historia de dominación y resistencia en la cual proliferan los argumentos a favor de la necesidad de integrar los saberes sometidos y de luchar por el reconocimiento de visiones no dominantes. Para algunos críticos, la reafirmación de la especificidad de agendas propias resulta oscurecida o descalificada, en muchos casos, por el poder epistémico de los sistemas hegemónicos. En este sentido, a veces se enfatiza la necesidad de evitar la contaminación del pensamiento periférico con visiones *hegemónicas*, con el objetivo de interrumpir así —o al menos, de *intervenir*— el proceso de reproducción de conocimientos consagrados, que se diseminan e imponen en distintos niveles, asentados en el privilegio de estar originados en culturas «fuertes». Ahora bien: sin negar en ningún momento que a partir de esos sistemas de pensamiento se transmite en muchos casos una versión parcializada e *ideológica* —en el sentido de diseminación de *falsa conciencia*— acerca del lugar de lo americano y del pensamiento producido en la región desde el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo a nuestros días, creo que más que sustraídas del intercambio intelectual, tales ideas deben ser diseminadas y debatidas desde espacios que aseguren un sistema igualitario de interlocución filosófica, política y cultural. Esta posición implica el firme rechazo a cualquier forma de automarginación respecto a los saberes y a las propuestas filosóficas que integran el espacio vastísimo del conocimiento, reivindicando el derecho al diálogo, al disenso y a la polémica. Se trata de alentar la apropiación crítica de todo conocimiento y, cuando sea necesario, la resistencia epistemológica a saberes excluyentes, reforzando el derecho a la defensa de los valores propios. Tales operaciones pueden contribuir, más que a la negativa a dialogar con saberes dominantes, a interiorizar al sujeto poscolonial de los sistemas de pensamiento a partir de los cuales se intenta perpetuar su sometimiento. Según indica el filósofo boliviano Juan José Bautista:

Lo primero que hay que hacer es apropiarse del modo más sustancioso posible del lenguaje de la dominación. Uno tiene que conocerlo a fondo, solamente conociendo a fondo uno puede mostrar la contradicción en la que este tipo de lenguaje cae y puede mostrar la pertinencia de lo nuevo [...] no basta con partir de lo propio: si una parte de lo propio se torna ininteligible; la única forma que eso sea inteligible es poniéndolo en diálogo con los grandes maestros y pensadores («Juan Bautista Segales: Uno tiene que tener claro...» 2).

Esencial en los temas que se han venido señalando es la polifacética noción de sujeto, cuyos avatares filosóficos, ideológicos y políticos ocupan buena parte de los debates latinoamericanos y subyacen en muy variadas formas discursivas que, a menudo sin aludir directamente a esta cuestión, giran en torno a las formas posibles de concebir y de representar esa categoría en distintos contextos. El Otro, la víctima, el enemigo, el pueblo, el dominador, el subalterno, son algunas de las nominaciones donde la noción de sujeto se aloja y redefine conceptual y políticamente. La problemática principal que atraviesa la cuestión del sujeto en América Latina tiene que ver con la condición histórico-cultural de sociedades que, formando parte del mundo occidental y cristiano —como Enrique Dussel enfatizara en varias de sus obras—, mantienen con respecto a esos dominios civilizatorios una posición de alteridad que en muchos casos se traduce como ajenidad, beligerancia o antagonismo. En buena medida, este distanciamiento u oposición tiene que ver con la continuidad de tradiciones, creencias e imaginarios no occidentales que, proviniendo de otras vertientes y habiendo sido sometidos a experiencias históricas traumáticas y a radicales devastaciones civilizatorias, integran, a las concepciones dominantes en la modernidad, visiones disidentes que impactan las construcciones de identidad/otredad tanto como la formación de subjetividades colectivas a través de las épocas¹². No es, en este

¹² Son de gran importancia al respecto las consideraciones de Enrique Dussel sobre la relación del cristianismo con los sistemas de dominación impuestos en América y sobre el modo en que estos componentes integran la modernidad, desde sus etapas

caso, por la vía de la síntesis, que se supera el antagonismo, sino más bien a través de la búsqueda de nuevos métodos que permitan reformular las aproximaciones a la dimensión ética de la historia. Enrique Dussel ha propuesto otras formas de percibir la condición del sujeto y sus formas de relacionamiento social, afectivo e intelectual en la modernidad.

Como la crítica ha notado, su obra se dirige, por la vía de una crítica de la ontología, hacia la reformulación de una *metafísica de la alteridad*, dirección que se apoya en su visión filosófica, ética y antropológica de la *analéctica*. Como alternativa y corrección del método dialéctico, el cual es, según Dussel, «el camino que la Totalidad realiza en ella misma», la analéctica parte del Otro como un más allá de la Totalidad. Constituye, en este sentido, un volcarse hacia el Otro, el cual, percibido antropológica y políticamente, es visto como el sujeto hacia el que se dirige el trabajo filosófico. En palabras de Dussel: «Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, es el “tema” de la filosofía latinoamericana» (*Para una ética* 162)¹³.

Estos procesos de redefinición y redimensionamiento de la categoría de sujeto parten y refuerzan los intentos por reafirmar la localización y el papel de la filosofía y de la ética en sociedades poscoloniales, donde el tema de la justicia es esencial a la noción del ser. Para Franz Hinkelammert, por ejemplo, el papel del ser humano como sujeto se desarrolla justamente a partir de su antagonismo con respecto al sistema que busca su aniquilamiento. Es esa resistencia a la destrucción y a la negación de su humanidad intrínseca lo que convierte al ser humano en sujeto que lucha por el control de su propia historia, entendiéndose a sí mismo como parte de un sistema social mayor que lo contiene y al cual él contribuye a configurar y a definir.

más tempranas. Ver al respecto Barón del Pópolo et al., quienes analizan la noción de sujeto-pueblo en la obra temprana del filósofo argentino-mexicano, sobre todo en *El humanismo semita, El humanismo helénico y El dualismo en la antropología de la Cristiandad*.

¹³ Barón del Pópolo et al. 154.

Dussel trabaja, a su vez, el tema de la *exterioridad del sujeto* que, justamente en base a ese distanciamiento del sistema opresor, puede desarrollar acciones liberadoras que alteren radicalmente el «orden» existente y apunten a formas alternativas de existencia y de realización de lo humano. En este sentido, Santiago Castro-Gómez ha vuelto recientemente sobre el tema del universalismo para mostrar formas irrenunciables de trascendencia del particularismo. Se pregunta si es posible pensar las identidades como particularidades puras, de cualidad casi monádica, o si más bien se debe retener una dimensión *relacional y diferencial* que permita inscribir el tema de las identidades en contextos mayores, en los cuales inscribir y dar sentido al particularismo¹⁴. Todas estas propuestas demuestran que la condición de sujeto se revela cada vez más como una categoría *relacional e inestable*: el sujeto se define por las relaciones interhumanas e interculturales y por los vínculos que establece con el poder y con la naturaleza. De este modo, la noción de sujeto no está fatalmente afincada en un universalismo abstracto, sino que se refiere necesariamente a instancias históricas, sociales y políticas, asumiendo una concreción que potencia el universalismo y lo *materializa*. La inmanencia de la *sujetividad* es así constitutiva de la dimensión trascendente, del mismo modo en que ambas cualidades, inmanencia y trascendencia, conforman aspectos intercondicionados e inseparables en el proceso de construcción y resignificación del sujeto empírico¹⁵.

Estas direcciones del pensamiento remiten a su vez, por diferentes vías, al análisis y redefiniciones del sentido mismo de la existencia, así como al estudio de la relación entre vida y medio ambiente; vida, poder y cuerpo; humanidad y tecnología, para mencionar solo algunos de los tópicos más salientes. La filosofía se encuentra entronizada en el análisis de la cultura, haciendo de

¹⁴ Castro-Gómez alude, entre otras posiciones, a las de Grosfoguel, el cual pasa, según el filósofo colombiano, «de un rechazo (correcto) al universalismo [...] a un rechazo (incorrecto) a la universalidad».

¹⁵ Sobre estos aspectos de la construcción del sujeto en América Latina, ver Acosta, «Pensamiento crítico».

esta un ejercicio a la vez arqueológico y especulativo, historificado y conceptual, que presenta múltiples niveles integrados y complementarios de aproximación a las grandes y a las nuevas preguntas sobre el significado del ser y de la vida, del tiempo, de la relación con la naturaleza, y de las formas de organizar y definir el conocimiento, tanto sensible como intelectual y afectivo.

Sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, pero principalmente a partir de la caída del bloque socialista, las culturas occidentales atraviesan una serie de transformaciones que han estimulado al pensamiento filosófico y a su diseminación en todos los niveles del análisis sociocultural, desde la interpretación de la cultura (las artes visuales, la literatura, el espacio urbano, los flujos mercantilizados de los bienes simbólicos, la migración, la tecnología) hasta las formas que asume hoy lo político y lo económico, como consecuencia de las transformaciones del capitalismo y de los procesos de globalización. Un inmenso registro de temas y acercamientos a los procesos y estrategias de representación de la subjetividad integran las agendas de la filosofía, que reflexiona sobre la violencia, las mutantes relaciones entre cuerpo y poder, el medio ambiente, las subculturas urbanas, las relaciones entre lo local, lo regional, lo nacional y lo global, etc. Estos registros demuestran que las nociones mismas de vida, muerte y humanidad se han ido modificando de un modo radical e irreversible, en correlato con las transformaciones de la estructuración social (la constitución de la familia, la noción de tiempo libre, identidad, espacio público/privado, la idea y ejercicio del nacionalismo, etc.). Consecuentemente, muchos de los puntos de la agenda crítico-filosófica del pasado se encuentran bajo revisión, y muchos otros emergen día a día como resultado de los nuevos procesos y de las correlativas transformaciones de la subjetividad.

Para dar un ejemplo, el problema de las identidades, que ocupan en gran medida el pensamiento latinoamericano en todas las etapas de su desarrollo, ha cambiado de signo, abandonando el estatismo esencialista que ese tema adquirió como parte de los

proyectos nacionales. En su lugar se desarrolla hoy el estudio de las *políticas* (culturales, institucionales, sectoriales) que guían los procesos de conocimiento y reconocimiento social. Las políticas identitarias demuestran que la relación entre individuo y poder remite a formas múltiples e inestables de afiliación institucional, de interrelación personal y comunitaria, de inmersión en el medio ambiente, etc. Esto no impide que filosóficamente continúe debatiéndose la problemática del *ser social*, como bien testimonia la ya clásica y exhaustiva reflexión de Charles Taylor, *Sources of the Self* (1989), donde se exploran, desde San Agustín, las fuentes y los aspectos morales vinculados con la construcción de la identidad moderna. Asimismo, nuevos enfoques incorporan al tema problemáticas nuevas en las que se recogen aspectos vinculados a los cambios sociales que han tenido lugar en la últimas décadas¹⁶.

De la misma manera, junto al problema de las identidades, el gran tema de los derechos humanos constituye, como se sabe, uno de los ejes más importantes del pensamiento americano, a partir de los debates entre Bartolomé de las Casas y Jines de Sepúlveda —punta de un témpano inmenso de grandes connotaciones políticas y teológicas. Desde la época virreinal, las relaciones entre colonialismo, doctrina, raza, vida y trabajo, han dado lugar a múltiples confrontaciones ideológicas, religiosas y políticas, en contextos históricos muy variados, como instancia crítico-filosófica que inspira y acompaña la acción social¹⁷. Tanto el tema de las identidades como el de los derechos humanos, reconfigurados en el mundo globalizado, conectan estrechamente con las agendas emancipatorias que

¹⁶ Ver al respecto, asimismo, Linda Martin Alcoff, *Visible Identities*, particularmente el capítulo tres, «The Philosophical Critique», donde esta autora realiza un excelente análisis de la tradición hegeliana, el existencialismo y la otredad posmoderna en torno al tema de las identidades. Sobre identidad y liberación ver Vallega, quien discute, entre otros, los trabajos de Dussel, de quien toma el concepto de «exterioridad radical». Ver al respecto los trabajos reunidos en *Sujeto, descolonización, transmodernidad*, Mabel Moraña (ed.).

¹⁷ Consultar al respecto el análisis de L.F. Restrepo sobre el pensamiento colonial. Sobre algunos aspectos vinculados al pensamiento crítico en el periodo colonial, ver Moraña, «Formación».

se han desarrollado con distintas características y objetivos en todas las épocas. La noción misma de *sujeto* y de subjetividad ha variado, expandiéndose y vinculándose de distintas maneras a las materializaciones del poder político y cultural. Las cuestiones de raza y género configuran, junto a la estratificación de clases, el sistema de dominación que, con variantes, se ha venido transmitiendo desde la sociedad colonial a nuestros días. Las batallas libradas en estos terrenos, con el objetivo de ir empujando los límites de la participación política y social de las mayorías y de ir modificando los cuerpos de ley y, en general, los imaginarios colectivos para lograr mayor representación de los sectores minoritarios, no pudieron prescindir de una reflexión profunda acerca de la naturaleza humana, la relación entre individuo y poder, el papel del Estado, la función de los saberes humanísticos, la relación entre epistemologías europeas y vernáculas, la función y contenidos de la educación, etc. Filosofía y crítica han actuado, en estos escenarios, mancomunadamente.

El tema de la desigualdad política, económica y social, y el de la consecuente asimetría de sujetos, espacios epistémicos, proyectos colectivos, imaginarios y ámbitos de participación social es, en el caso latinoamericano, tan agudo que marca a fuego todos los procesos de producción y diseminación del conocimiento, incluido el filosófico y el crítico. Replicando los métodos puestos en práctica por las antiguas metrópolis, la República criolla ha operado sobre la base de la exclusión, la negación o el desmerecimiento del Otro. El campo de estudio que en tiempos recientes se ha definido en torno al concepto de «epistemologías de la ignorancia» (Martin Alcoff) explica estos procesos. Se analiza, en este sentido, no solamente los límites *actuales –de hecho–* del conocimiento y las causas que lo restringen o imposibilitan, sino también las estrategias que *producen* y perpetúan ignorancia como una forma de control de los sujetos y los imaginarios. El «olvido», negación, desplazamiento, desconocimiento o «desaparecimiento» del Otro funciona como recurso para la legitimación de políticas, hábitos y regímenes de explotación y control colectivo. Puede decirse que la dominación

criolla se ha apoyado sistemáticamente desde tiempos coloniales en la transmisión de discursos parciales y de formas de saber que representan primariamente los intereses de las elites, ejerciendo estratégicamente el poder de marginar e invisibilizar al otro, no solamente en los contextos nacionales o regionales de América Latina sino también respecto a la totalidad de las culturas. Se transmite así la idea de que la centralidad europea y, posteriormente, la anglosajona poseen una supremacía «natural» y que sus saberes, valores y principios están dotados de validez y legitimidad universal, privilegio que la cultura criolla habría heredado como sector dominante —y mediador— a partir de la formación y consolidación de naciones en el mundo americano.

La epistemología de los saberes tal como la presenta, por ejemplo, Linda Martin Alcoff, se vincula también al trabajo de Boaventura de Sousa Santos, quien con los conceptos de «epistemología de las ausencias» y «epistemicidio» apunta a la misma situación de exclusión sistemática —y sistémica— de formas no dominantes de conocer, conceptualizar y representar el mundo y la existencia. Este tipo de enfoques demuestran una sensibilidad crítica que no depende —o al menos no solamente— de la localización geocultural o institucional del observador, sino de sus formas de conciencia social y de su identificación de/con las luchas, sujetos y agendas que merecen un lugar prioritario en la producción y diseminación global de conocimiento. Sin lugar a dudas, el reconocimiento de tales sujetos como *productores*, y no solo como consumidores o recicladores del saber, hace tambalear el edificio de la racionalidad occidental asentado tradicionalmente sobre el monopolio de la verdad y sobre la coartada del universalismo. Al mismo tiempo, tal reconocimiento «contamina» el discurso —crítico, filosófico, político, disciplinario— con categorías, mezclas, empréstitos y enclaves ideológicos, emocionales, políticos, que alteran los protocolos establecidos y obligan a revisiones radicales del método de análisis, de los principios de base, de los objetivos y de los presupuestos. Hoy el campo de la filosofía crítica debe enfrentar

estos desafíos que se suman a las agendas que presenta la globalización, el avance tecnológico, los resurgimientos de la religiosidad y la presencia del Otro, en un mundo que resiste la totalización homogeneizante y al mismo tiempo clama por formas aún imprevisibles pero imprescindibles de integración y de (re)conocimiento mutuo dentro de un régimen de equidad y de justicia.

De cara a estas cuestiones, los ensayos que se ofrecen a continuación, escritos en distintos momentos, fueron pensados como contribución a debates específicos sobre temas de crítica cultural, en los que afloran la problemática de la descolonización, la revaloración de lo local frente a la arrasadora dimensión global y de los temas de la ciudadanía, el poder, la memoria, etc. Por su misma naturaleza, los autores, obras y problemas abordados se inscriben en el campo de la filosofía, la cual, como las demás ramas del saber, ha desbordado sus parámetros tradicionales, permeando la reflexión cultural y política a todos los niveles. Hoy en día es imposible separar crítica literaria de crítica cultural, filosofía y crítica, crítica y política, campos amplísimos configurados por reflexiones transdisciplinarias acerca del poder y las instituciones, y permeados por cuestiones éticas, económicas, ideológicas y sociales. Con el propósito de abordar los temas aludidos, los estudios que siguen presentan una aproximación crítica en la que converge, productivamente, el pensamiento filosófico europeo y la conflictiva problemática latinoamericana. Se ha intentado analizar aquí, desde la perspectiva de las culturas y tradiciones de pensamiento latinoamericano, los aportes que han realizado diferentes autores a temáticas variadas que van desde las cuestiones vinculadas al colonialismo y a la consolidación nacional hasta temáticas filosóficas más amplias, como el humanismo, la modernidad, la melancolía, el mundo de los afectos, la biopolítica y la precariedad. En todos estos casos la aproximación a esos asuntos ha sido *crítica*, en el sentido de que los discursos de pensadores europeos han sido sometidos a análisis que exploran el modo en que sus ideas iluminan u oscurecen cuestiones específicas que ocupan el ejercicio intelectual

en sociedades poscoloniales, afectadas aún por la perpetuación de formas de dominación colonial, por la incidencia de modalidades tradicionales y nuevas de dependencia, y por la implementación de formas variadas de marginación y de invisibilización cultural.

II

Comenzando por esta introducción en la que se presentan algunos de los temas principales sobre los que versan los estudios que siguen, este libro ha sido organizado en dos partes diferenciadas y complementarias. La primera, titulada «Biopoder, colonialidad y emancipación en América Latina», sirve como introducción al volumen e incluye estudios que se concentran en autores y temas elaborados en América Latina por parte de algunos de los más notorios pensadores del siglo XX. En ellos se analizan contribuciones concretas, realizadas por esos autores, a debates vinculados principalmente al problema del colonialismo y la colonialidad, la crítica de la modernidad y la violencia. En torno a ellos se despliegan otras cuestiones que remiten a los conceptos de emancipación, cambio social, post/trans/modernidad; biopolítica, etc., los cuales han constituido tópicos prominentes en la interpretación de los procesos de formación de naciones y modernización, así como en los desarrollos que han tenido lugar en las décadas que siguieron a la Guerra Fría y que aún se prolongan. Estos análisis enfocan figuras centrales del pensamiento latinoamericano, partiendo de la obra de José Carlos Mariátegui, cuya heterodoxa elaboración del marxismo constituye la primera y más articulada alternativa al liberalismo en América Latina. Comenzando por replantear la agenda de problemas sociales, económicos y políticos en la región andina a partir de un análisis cuidadoso de la estructuración del poder desde tiempos coloniales, su enfoque permitió penetrar, más allá de los horizontes ideológicos del nacionalismo criollo, una realidad fracturada y atravesada por conflictos inabordables desde las

perspectivas anteriores. Teniendo como beligerantes interlocutores tanto al aprismo como al populismo, Mariátegui vincula, a la problemática de lo nacional, las propuestas del internacionalismo y una lectura crítica de las tradiciones que, partiendo del Inkario, llegaron a la República como vertientes potentes e ineludibles de los imaginarios regionales. Filosofía y crítica se auxilian y desafían mutuamente en el pensamiento de Mariátegui, que lee las fuentes del marxismo al igual que el pensamiento de Gramsci, Sorel y otros, con la mirada puesta en la especificidad latinoamericana y en su multiplicidad cultural.

Complementariamente, abriendo otra senda bien diferenciada de articulación entre teoría y praxis, la obra de Enrique Dussel presenta alternativas, como se ha venido viendo, en el campo de la ética y la política. A partir de un análisis epistémico que se adentra en la historia occidental, propone una relectura radical acerca del lugar que ocupan las culturas europeas desde la Antigüedad y del papel que tuvo el descubrimiento del Nuevo Mundo en los procesos de consolidación del capitalismo desde el siglo XVI. Analizando este hecho histórico como desencadenante de la recentralización de Europa, Dussel percibe la dimensión histórica de América como el factor que, habiendo propulsado la modernidad, pasa a constituir su exterioridad, el espacio del Otro que posibilita la consolidación de la cultura europea como el centro «natural» de la historia y del conocimiento. Esta perspectiva es esencial para el análisis de los imaginarios de la otredad americana y de la construcción de una subjetividad que ha sido representada a través de múltiples figuras: la del colonizado, la de la víctima, la del desposeído, la del subalterno. Estas representaciones son también objeto de análisis y crítica, ya que ellas mismas emergen de formas específicas de concebir las luchas de poder, los sistemas de dominación y el lugar de lo americano en el amplio espacio filosófico y discursivo del occidentalismo.

Si la obra de Dussel es esencial para el estudio de los orígenes y desarrollos de la modernidad, la producción del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría constituirá otro de los hitos de la

crítica americana respecto a múltiples temas vinculados a la relación entre Europa, América y los Estados Unidos. Sus obras abordan la problemática de la identidad, el mestizaje, la violencia, la *blanquitud*, etc., pero ofrecen también, como los trabajos de Dussel, una relectura minuciosa e iluminadora de los escritos de Marx, la cual no solo agrega análisis fundamentales al estudio de ese cuerpo de ideas, sino que incorpora la perspectiva americana como vertiente original y específica de pensamiento crítico. En esta reflexión se está elaborando, nuevamente, la noción de sujeto a través de una articulación en la que el pensamiento europeo y la condición poscolonial de América Latina convergen en el campo filosófico y político. Fuertemente influido por la Escuela de Frankfurt y por la obra de Walter Benjamin, el trabajo de Echeverría entrega algunos de los más agudos análisis del filósofo alemán, quien tuviera enorme influencia en nuestro continente, en múltiples dominios disciplinarios. En efecto, la incisiva crítica benjaminiana ha impactado los estudios sobre modernidad, arte, memoria y literatura, y ayuda a desarrollar aproximaciones rigurosas e imaginativas para la comprensión de múltiples problemas políticos, filosóficos, sociales e ideológicos en América Latina. Enseña, sobre todo, un método alternativo de lectura de la historia, con atención particular a la cotidianidad, a las historias «menores» y a las estrategias simbólicas que se desarrollan a nivel popular. Estos materiales ofrecen versiones que complementan y en muchos casos desmienten la historia oficial, centrada en la interpretación de los sectores dominantes, e indiferente a las dinámicas de la vida diaria, el mundo de las imágenes y a la dimensión simbólica a través de la cual se expresa la subjetividad moderna. Bolívar Echeverría entrega, por cierto, una «agenda abierta» a los estudios latinoamericanos, al dejar planteados muchos problemas nuevos que tienen que ver con la interculturalidad, la globalización y los movimientos sociales. Asimismo, su trabajo ayuda a resignificar una serie de temas y perspectivas de análisis social y cultural. Es fundamental, por ejemplo, para repensar el papel del materialismo histórico en los nuevos

contextos del siglo XXI, pero también para aproximarnos al estudio de la violencia y al surgimiento de nuevos actores sociales y de nuevas formas de disolución de la civilidad que atraviesan las sociedades latinoamericanas. De ahí que la obra de Echeverría merezca especial atención en nuestros días, ya que a partir de ella se adquieren nuevas herramientas críticas para pensar críticamente la modernidad, la relación entre las dos Américas, el problema de la hegemonía y la relación entre Latinoamérica y Europa, sobre todo a partir de las lecturas rigurosas que Echeverría realiza de propuestas filosóficas que, aun habiendo sido gestadas en otras latitudes, iluminan nuestro presente.

El trabajo crítico y filosófico del antropólogo mexicano Roger Bartra ofrece, a su vez, un aguzado enfoque de los aspectos melancólicos de la modernidad a través de una de las más interesantes elaboraciones que se han realizado sobre el tema de las identidades. Desde una perspectiva interdisciplinaria siempre recorrida por la preocupación acerca de las connotaciones políticas y estéticas de la representación identitaria, Bartra analiza el tema de la otredad como contracara de los discursos oficiales acerca del ser nacional. Desde el *homo sylvestris* medieval hasta las formas más actuales de otrificación, Bartra estudia históricamente el desenvolvimiento del tema de la barbarie como ideogema que permite percibir el perfil ideológico de los sistemas de dominación y de los paradigmas epistémicos en los que estos se apoyan. En un diálogo implícito con el psicoanálisis, con Žižek y con otros exponentes de la filosofía occidental, Bartra reflexiona sobre el lugar del duelo en la constitución de esa visión melancólica de la modernidad, donde la visión del salvaje o del bárbaro expresa un sentimiento de pérdida por la sacrificada relación entre el individuo y la naturaleza, y una conciencia atormentada por las limitaciones de la racionalidad.

Otro nivel de reflexión es el de la biopolítica, dirección crítico-filosófica que analiza las relaciones entre vida y poder en sus distintas manifestaciones de implementación institucional, fundamentación discursiva y entronización político-social. Se trabajan aquí algunos

aspectos de esta rama de la filosofía en la que, a partir de las obras de Foucault, convergen poder y saber, cuerpo individual-colectivo y cuerpo político, articulaciones que resultan fundamentales para entender la historia latinoamericana en sus distintas etapas. En la medida en que abre múltiples avenidas para la exploración de diversos sistemas de dominación, este aspecto de la teorización foucaultiana resulta particularmente fecundo en el análisis de la esclavitud, la explotación, la violencia política, y muchas otras manifestaciones del poder que se aplica directamente sobre el cuerpo social, cuestiones que pueden ser iluminadas a partir de estas nuevas perspectivas teóricas, no siempre contempladas explícitamente en la filosofía del filósofo francés y de muchos de quienes trabajan a partir de sus pioneros conceptos la línea biopolítica en Europa y en el mundo anglosajón.

En *La voluntad de saber* (1976), primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault propone el concepto de biopolítica como término que nombra aquello «que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana» (173). A partir de este concepto central, la biopolítica se desarrolla con distintas orientaciones en la obra de muchos filósofos actuales: Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri, Judith Butler y muchos otros, proponiendo diversas conexiones entre filosofía, crítica y política. En América Latina este pensamiento tendría grandes repercusiones para el estudio de las estrategias de control social y de regulación poblacional. Leyes de eugenesia, políticas acerca de la sexualidad y la salud pública, control de la natalidad, conceptualización de la minusvalía física o mental, regulaciones y discursos sobre la homosexualidad y sobre las prácticas de transgénero se apoyan, en efecto, en políticas estatales que parten de una determinada concepción de la vida, el poder, los derechos humanos, el cuerpo y de la sociedad civil. Los estudios de biopolítica permiten penetrar esta intrincada red discursiva, jurídica, ética y política, y comprender las bases de su funcionamiento.

La segunda parte de este libro, titulada «Relecturas y debates crítico-filosóficos», reúne estudios que abordan la obra de filósofos cuyas ideas se relacionan con particular fuerza con el pensamiento latinoamericano. Benjamin, Foucault y Bourdieu, pensadores de perfil bien diferenciado, tienen en común el objetivo de deconstruir el discurso del poder desde distintos ángulos, proveyendo formas de conciencia social que dialogan con los proyectos críticos y emancipatorios de América Latina, en múltiples niveles. Asimismo, el sin duda polémico pensamiento de Peter Sloterdijk abre una senda nueva para la crítica del humanismo y, con este, de modelos culturales de fuertes connotaciones ideológicas. Estos acercamientos son enfrentados aquí como instancias de reflexión crítica en las que, al tiempo que se reconocen los aportes que estos autores han realizado al desarrollo del pensamiento crítico-filosófico en áreas periféricas, se analizan los aspectos que han pasado desapercibidos en esos cuerpos de ideas. Se trae a colación, en este sentido, lo que la historia cultural y política de América Latina puede agregar a esas propuestas críticas, al incorporar al análisis nuevas problemáticas propias de la realidad post/neo/colonial. Los filósofos que dan lugar a estos estudios tienen también en común el interés en el arte como cuerpo simbólico productor de significados, como instancia re-presentativa de conflictos sociales y como espacio de encuentro y experimentación de proyectos, perspectivas y formas de sensibilidad que registran el tema del poder y de la resistencia en sus multifacéticos aspectos y niveles.

Las ideas de Walter Benjamin constituyen, sin duda, un repositorio de inmensa riqueza para América Latina, tanto por lo que la obra de este autor enseña en cuanto al desmontaje ideológico, estético y político de la modernidad, como en lo que tiene que ver con su diálogo heterodoxo con el marxismo y con otras corrientes de la filosofía alemana. Benjamin proveyó, con su estilo fragmentario y poético, no solamente un método en el que no se sacrificaba el rigor al lirismo, ni la política a la imaginación, sino también una serie de lecturas de la historia y del arte que, realizadas a contrapelo de la

historiografía tradicional, mostraba junto a las grandes narrativas de legitimación del poder político, cultural, etc., los microrrelatos de la cotidianidad y las entrelíneas de los grandes discursos que quedaban entonces relativizados, erosionados y desgarnecidos. Enseña así a leer la discontinuidad, el residuo, el fragmento y la ambivalencia como localizaciones *otras* de una verdad histórica evasiva, inestable y difícil de conceptualizar, pero que, sin embargo, va revelando aspectos invisibles e insospechados de la experiencia y del proceso por el cual esta va convirtiéndose en relato.

La vasta obra de Michel Foucault resulta asimismo ineludible para la comprensión de la episteme occidental y de las formas en que las intrincadas redes del poder se extienden a todos los niveles de interacción social. Constituyendo uno de los sistemas filosóficos de mayor influencia en América Latina, la obra de Foucault ha sido leída no solo como un iluminador cuerpo de ideas que permite una aproximación sólida al desarrollo cultural, sobre todo en la modernidad, sino también a partir de perspectivas críticas rigurosas que la ponen a prueba y muchas veces la cuestionan, al hacerla dialogar con las problemáticas poscoloniales y con aspectos específicos de la historia latinoamericana no necesariamente contemplados en las reflexiones del filósofo francés. Los temas de la raza y la colonialidad, por ejemplo, interpelan incisivamente la obra de Foucault, impulsando reelaboraciones que desafían su pensamiento desde horizontes particulares y esenciales de nuestras realidades. Se enfocan en este libro justamente algunos de esos puntos de interrogación en los que se ejerce una crítica de la filosofía foucaultiana desde perspectivas particularmente atentas a las modalidades que asumen las relaciones de poder derivadas del colonialismo.

Entre las direcciones filosóficas que impactaron el pensamiento latinoamericano se encuentra asimismo la obra de Pierre Bourdieu, a quien se dedica uno de los ensayos recogidos aquí. Bourdieu tiene en América Latina una amplia recepción, en la que se asimila sobre todo, con gran interés, sus lecciones de método, en las cuales el filósofo francés combina sociología, filosofía

y crítica. Su prolífica producción, recibida en muy diversos dominios disciplinarios, fue también sometida a escrutinio, produciéndose así importantes señalamientos de aspectos que el trabajo de Boudieu no habría considerado por encontrarse inscrito en las problemáticas europeas de su tiempo. Aunque el filósofo y sociólogo francés intensificó su activismo político en las etapas avanzadas de su carrera, su obra fue leída en América Latina, sobre todo al comienzo, dando prioridad al aspecto teórico y conceptual. Solo en un segundo momento comienza a pensarse la obra de Bourdieu en relación a problemas y conflictos concretos, intentando aplicársela a la comprensión de realidades propias e incluso a veces, concretamente, a la elaboración de programas educativos, organizativos, etc. Las lecturas realizadas en América Latina se interesan sobre todo en sus definiciones de campo cultural y capital simbólico, así como en sus consideraciones acerca de la función del intelectual y de las luchas de poder que se desarrollan como parte del mundo académico, político, etc. En muchos casos, tales lecturas desafían los límites de esa teorización, sometiéndola a críticas que enriquecen las indudables contribuciones de Bourdieu al estudio de la cultura, la ideología y las instituciones. La recepción periférica de este autor resulta así particularmente productiva, ya que enriquece su obra colocándola en diálogo con aspectos que la misma soslayó, al colocar el énfasis principalmente en la problemática europea.

El estudio sobre escasez, modernidad y precariado que se incluye también en este libro conecta de diversas maneras con otros artículos en los cuales se enfocan los discursos crítico-filosóficos que hace varias décadas vienen elaborando una lectura crítica del proyecto moderno. En esta relectura se cuestionan aspectos fundamentales de la modernidad: la concepción de sujeto; la primacía concedida desde el Iluminismo a la razón entendida en su definición eurocéntrica con desmedro de otras formas de conocimiento de lo real; la noción de progreso y de temporalidad lineal y evolutiva, que genera la utopía de un mundo colmado por el poder

fetichizado de la mercancía y alentado por el *desideratum* de reproducción infinita del capital; la consolidación de democracias de participación limitada basadas en la exclusión, la desigualdad y la falta de justicia social, etc. Junto a estos cuestionamientos radicales, debe considerarse la emergencia de proyectos y discursos de resistencia y voluntad emancipatoria, a través de los cuales se expresa la subjetividad de sectores no alineados ni integrados a las estructuras de poder. La elaboración filosófica de la idea de escasez/precariedad y su contrapartida, la noción de abundancia, son inherentes a la teorización sobre el capitalismo, ya que se vinculan a las formas de distribución de recursos, explotación y estratificación social. El artículo dedicado a estos temas recorre algunos de los hitos de ese debate que sigue recibiendo atención académica y que subyace a muchos discursos político-económicos del presente, redefinidos por la globalización.

El tema del afecto, uno de los giros teóricos más importantes de las últimas décadas, incorpora al panorama que se ha venido presentando un aspecto fundamental para la comprensión de las dinámicas sociales, políticas y culturales de nuestro tiempo. Como complemento y hasta como alternativa al conocimiento sensible y racional, el afecto (la pasión, el sentimiento, la emoción, el deseo) se revela como una vía de penetración en las intrincadas redes de la cotidianidad y de las subjetividades colectivas. Asimismo, constituye uno de los registros que informa con mayor fecundidad los procesos de representación simbólica, llegando a constituir una de las pulsiones principales que guían, explican y sustentan las conductas sociales. Las cuestiones vinculadas al género, así como los problemas relacionados a la violencia, a las subculturas urbanas, al comportamiento de la juventud y al lenguaje, tienen en el tema del afecto una de sus vertientes más complejas y productivas, ya que esa vía constituye uno de los canales por los cuales la subjetividad se vincula con el poder, el mercado, la familia, el tiempo, el espacio y la comunidad. La teorización de los afectos como elemento cognitivo supone una reconsideración de la corporalidad como

asiento de interrelaciones y procesos de autoconocimiento que involucran la memoria, el deseo, la percepción y la imaginación. La dimensión filosófica del afecto (particularmente en los aspectos psicológicos, éticos y epistémicos) se apoya en la obra de autores como Henri Bergson, Baruch de Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Slavoj Žižek, pero se desarrolla, a partir de estas bases, en un amplio espacio transdisciplinario y de extensa aplicabilidad que alcanza el discurso político, las artes visuales, la literatura, las políticas identitarias, las relaciones de mercado, las cuestiones vinculadas a la interculturalidad, la publicidad, etc. Hay múltiples aportes desde el campo latinoamericano de reflexión filosófica que enriquecen estos debates y que intentan utilizarlos críticamente para la comprensión e interpretación de la cultura.

Finalmente, el tema del humanismo es abordado tanto desde una perspectiva histórico-cultural como en relación con la propuesta filosófica de Peter Sloterdijk, uno de los más complejos y desafiantes representantes de la filosofía europea en nuestros días. Es fundamental revisar, desde los horizontes actuales, las transformaciones que se han venido registrando en la noción misma de lo humano y en el concepto del saber humanístico, como una forma totalizante y universalista de conocimiento que se apoya en fundamentos prestigiosos y en categorías de larga trayectoria cultural, desde las culturas clásicas en adelante. La construcción humanística deriva de modelos epistémicos que se asocian con formas de poder político, económico y cultural que, aunque con muy diversas localizaciones, han mantenido su centralidad a través de las épocas. El debate sobre humanismo, en todas sus manifestaciones filosóficas y a partir de una gama muy amplia de connotaciones ideológicas, nos enfrenta directamente al tema del saber, a las formas históricas de concebir y producir conocimiento, a los procedimientos utilizados para su divulgación y utilización cultural y sobre todo al tema de la «distribución de lo sensible» en sociedades donde el acceso a ciertas formas de conocimiento está vedado o es inaccesible a la gran mayoría.

Partiendo de esta vinculación entre poder político y saber humanístico, Peter Sloterdijk elabora una dilatada respuesta a Heidegger volviendo sobre los temas de la cultura letrada, la escritura, el liderazgo de los sabios, la función de la técnica y las ideas sobre mejoramiento de la especie, que tienen connotaciones de gran fuerza ideológica y social, que inevitablemente evocan los traumáticos contextos del fascismo. A través de un pensamiento denso, al mismo tiempo provocativo, poético y punzantemente político, Sloterdijk pone sobre el tapete el problema de la reformulación del papel de la cultura, de los intelectuales, de las elites culturales y de la tecnología en un mundo que se enfrenta a los inmensos desafíos presentados por el avance de la ciencia, las amenazas de deshumanización de lo social y la transformación de los registros representacionales consagrados por la cultura occidental durante siglos de predominio y exclusión de la otredad.

Por la misma naturaleza de los temas abordados y porque fueron compuestos como contribuciones a debates puntuales, los aportes que pueda realizar este libro son necesariamente tentativos. Estas aproximaciones crítico-filosóficas son parte de una más larga reflexión sobre la cultura en áreas periféricas que he venido planteando en numerosos estudios anteriores. Agradezco a los colegas, estudiantes y editores que han alentado la idea de ofrecer estos trabajos como parte de un proyecto mayor de revisión de categorías teóricas y filosóficas en América Latina. Realizar una lectura crítica de la filosofía y, al mismo tiempo, desarrollar una filosofía de la crítica, es esencial en culturas que continúan su lucha por la descolonización del pensamiento y de la vida.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú. «Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina». Universidad del Zulia, Venezuela. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15, 51 (octubre-diciembre 2010), 15-43.
- Arias, Arturo. «Cultural Studies». *A Companion to Latin American Philosophy*. Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otavio Bueno (eds.), 425-438.
- Barón del Pópulo, Guillermo, Manuel Cuervo Sola y Victoria Martínez Espínola. «Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel». Bogotá: Universidad de San Buenaventura, *Franciscanum*, LIV, 158 (julio-diciembre 2012), 141-164.
- Bautista Segales, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2014). Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 2015.
- . «Hacia la reconstitución de “el ser humano como sujeto”».
<http://davidinka.blogspot.com/2017/03/hacia-la-reconstitucion-de-el-ser.html>
- Castro-Gómez, Santiago. «¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”». En prensa.
- Dussel, Enrique. «World-System and Trans-Modernity». *Nepantla. Views from the South* 3, 2 (2002), 221-244.
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Historia, corrientes y temas filosóficos. México: Siglo XXI, 2011.
- . «Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents». *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Eduardo Mendieta (ed.), 11-53.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. 3 Vols. Nueva York: Vintage Books, 1980-1990. Gracia, Jorge y Vargas, Manuel, «Latin American Philosophy», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (otoño 2013), Edward N. Zalta (ed.).
<https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-philosophy/>
- Gracia, Jorge J.E. y Elizabeth Millán-Zaibert (eds.). *Latin American Philosophy for the 21st. Century. The Human Condition, Values, and the Search for Identity*.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI, 1990.
- . *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.
- Marsh, Robert Charles. «The Function of Criticism in Philosophy». *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 53 (1952-1953), 135-150.
- Martin Alcoff, Linda. «Epistemologies of Ignorance». Shannon Sullivan y Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press, 2007, 39-57.

- . «Identity and Latin American Philosophy». *A Companion to Latin American Philosophy*. Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, Otávio Bueno (eds.), 253-268.
- (ed.). *Epistemology: The Big Questions*. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998.
- Mendieta, Eduardo (ed.). *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Moraña, Mabel. «Formación del pensamiento crítico-literario en Hispanoamérica: Época colonial». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 16, 31/32 (1990), 255-265.
- (ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Frankfurt/Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2018. En prensa.
- y José Manuel Valenzuela Arce (coords.). *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*. México: UAM-Gedisa, 2018.
- Morris, Bertram. «Philosophy of Criticism». *The Philosophical Review* 55, 6 (1946), 611-633.
- Nuccetelli, Susana. «Latin American Philosophy», *A Companion to Latin American Philosophy*. Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, Otávio Bueno (eds.), 343-356.
- . *Latin American Thought. Philosophical Problems and Arguments*. Cambridge, MA: Westview Press, 2002.
- Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.). *A Companion to Latin American Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd., 2013.
- Restrepo, Luis Fernando. «Colonial Thought». *A Companion to Latin American Philosophy*. Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, Otávio Bueno (eds.), 36-52.
- Said, Edward. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors». *Critical Inquiry* 15/2 (1989), 205-225.
- Schutte, Ofelia. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1993.
- Sousa Santos, Boaventura de. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1998.
- . *Una epistemología del Sur. La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, 2009.
- Vallega, Alejandro A. *Latin American Philosophy From Identity to Radical Exteriority*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.