



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana

Autor: Mendieta, Eduardo

Forma sugerida de citar: Mendieta, E. (1997). La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana. *Cuadernos Americanos*, 2(62), 76-86.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 62, (marzo-abril de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA ALTERIZACIÓN DEL OTRO: CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA

Por *Eduardo MENDIETA*
UNIVERSIDAD DE SAN FRANCISCO

PARTE Y PARCELA de la hegemonía de una ideología es lo asimilado por quienes se supone serán dominados. Mucho de esto está implícito en la noción de ideología; es decir, la ideología es una manera de disimular el poder haciéndolo permear todas las dimensiones de la vida. El poder es ejercido precisamente por el acto mismo de ubicarnos en un espacio social. El Otro no puede hablar, ni representarse a sí mismo porque se ve a sí mismo a través de los ojos del gobernante, de la cultura dominante. El Otro se otrifica a sí mismo y a los otros. El Otro sólo puede verse a sí mismo en la retina del ojo del amo. El Otro se hace a sí mismo el otro de quien se ha constituido a sí mismo en el modelo de la sociedad, mientras desapruueba que otros se vean a sí mismos como más o menos una negación de lo que ha pasado a considerarse la norma, lo normal. El Otro se otrifica a sí mismo y a otros, y en el proceso se ubica a sí mismo en el espacio social ya como subalterno de alguien, o algo, que es el gobernante, y/o el que gobierna.

La cuestión de la subalternidad, de la dominación, de la subyugación y control no es sólo una cuestión de otrificación, de orientalización, o incluso occidentalización, sino también, y principalmente, yo diría, de vaciar e impedir la posibilidad en quienes están excluidos y marginados de representarse a sí mismos en sus propios términos. Esto es lo que considero que Spivak sugiere cuando escribe, glosando a Marx, en su seminal ensayo "Can the subaltern speak?", que para enfrentarlos, el subalterno tiene el desafío de aprender no a representar (*vertreten*) a ellos sino a representarnos (*darstellen*) a nosotros mismos. Cuando pretendemos representar a alguien, nos otorgamos a nosotros mismos la función de hablar por todos en términos de nuestros propios modelos mientras ocultamos dónde estamos nosotros mismos. El desafío es decir quiénes somos,

dónde estamos, qué vamos a ganar o perder de nuestro lugar en el espacio social. Más aún, como Adrienne Rich dice en uno de sus poemas: "Where do we see it from is the question".

Considero el reciente libro de Santiago Castro-Gómez uno de los más sutiles, profundos, sugestivos y desafiantes análisis de los discursos de la alterización que han sido desarrollados y enunciados desde América Latina.¹ Más aún, a la alterización del Otro pertenece una lógica, una razón, y el logro de Castro Gómez es haber desarrollado una crítica de esta lógica, o *ratio*, tal como ha sido desarrollada en América Latina en los últimos cien años. Ahora bien, se requiere una aclaración de lo que esta "crítica" aquí significa. Tal como yo entiendo el proyecto de Castro-Gómez, los ensayos aquí reunidos (aunque debe notarse que los ensayos que componen este libro tienen una increíble unidad a pesar de haber sido escritos a lo largo de los cinco últimos años y para diferentes ocasiones), constituyen una crítica en un doble sentido: en un sentido kantiano y en otro diltheyano. En otras palabras: el filósofo colombiano Castro-Gómez está interesado en las pretendidas condiciones "racionales" de posibilidad de ciertas afirmaciones hechas por filósofos latinoamericanos sobre el privilegio epistémico del pobre, la primacía histórica del pueblo, o el carácter sui generis de la experiencia latinoamericana.

Por otro lado, Castro-Gómez también está interesado en la evolución histórica de algunas de estas afirmaciones. Porque, aunque han sido formuladas en algunos casos como afirmaciones metafísicas, o afirmaciones sobre la historicidad de la razón misma, hay una historiografía que pertenece al desarrollo de tales discursos. La confluencia de ambas nociones de crítica resulta en una arqueología de los discursos de y sobre América Latina. La crítica, por lo tanto, es entendida en el sentido foucaultiano de excavación en busca de las condiciones históricas, discursivas e institucionales para la posibilidad de ciertos discursos y afirmaciones sobre la naturaleza de la experiencia e identidad latinoamericana.

Esto ya anticipa la amplitud y profundidad del ejercicio, porque, efectivamente, el libro de Castro-Gómez, aunque profundo, es una de las más abarcadoras discusiones de los últimos cien años de teorización sobre América Latina por latinoamericanos. El autor cubre las disciplinas de la sociología, teoría política, filosofía,

¹ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

estudios culturales, estudios literarios y el debate posmoderno en América Latina. Podemos no quedar convencidos, pero no ciertamente sin impresionarnos por la riqueza de conocimientos y la pericia argumentativa del autor. En el siguiente ensayo bibliográfico me gustaría ofrecer un panorama muy general de los ensayos, porque pienso que al lector —de inglés pero no solamente— puede aprovechar el conocer los problemas y posiciones que cubre el libro. Me gustaría concluir con algunas observaciones sobre la validez de algunas de las conclusiones de Castro-Gómez e incluso sobre la pertinencia de su enfoque metodológico.

1

LA *Crítica de la razón latinoamericana* empieza con lo que yo pienso va a ser una obra usual de referencia para el debate sobre el posmodernismo en América Latina. Mientras mucho se ha escrito sobre este debate, dentro y fuera de América Latina, nada de esto se compara con la sistematicidad que Castro-Gómez ofrece en este maravilloso ensayo. El capítulo uno, “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”, empieza con una discusión sobre los adversarios de la posmodernidad, Franz Hinkelammert y Adolfo Sánchez Vázquez entre los más renombrados, sigue con una discusión sobre el desarrollo de los estudios culturales (Néstor García Canclini, Joaquín Brunner, Nelly Richard, etc.) que se han alineado en una suerte de “posmodernismo de izquierda”, y concluye con la exorcización, o aclaración, de cuatro malentendidos o clisés mayores sobre la posmodernidad. Estos cuatro clisés son: la pretensión de que la modernidad ha llegado a su término, el fin de la historia, la muerte del sujeto y el final de la utopía. Con respecto al primero, Castro-Gómez nota que la posmodernidad es la autorrealización de la modernidad. Aquí se refiere a Bauman, pero de hecho hace afirmaciones similares a las que Giddens, Lash y Beck han estado haciendo sobre la modernidad, a saber, que ha llegado a ser autorreflexiva, mientras la posmodernidad es sólo un nombre para este nuevo y potenciado sentido de autoconciencia de las sociedades contemporáneas.

Con respecto a la pretensión de que la historia ha terminado, Castro-Gómez afirma, contra Fukuyama, que el posmodernismo es en realidad el redescubrimiento de la historia a través de la historización de la experiencia cotidiana, una afirmación que Jameson hizo en sus numerosas meditaciones sobre el capitalismo tardío y el

posmodernismo. Apela a la microhistoria como una ilustración de esta rehistorización de nuestra perspectiva social, que incidentalmente ha quedado hipnotizada por la inevitabilidad del supuesto progreso social.

En contra de la palabra de orden de la muerte del sujeto, nuestro autor afirma la posibilidad de posicionamiento moral que ofrece la micropolítica. Más aún, contra el absolutismo ético del humanismo occidental o el maniqueísmo ético de algunos filósofos de la liberación. Castro-Gómez discierne en la celebración posmodernista del sujeto descentrado la posibilidad de nuevas actitudes morales. Por fin, con respecto a la pretensión de que el posmodernismo señala el abandono del pensamiento utópico, el filósofo colombiano nota que el posmodernismo de hecho permite un nuevo tipo de sobria crítica utópica, que no es predicada ni por la imposible erradicación de la diferencia ni por la afirmación dogmática de la absoluta Otredad. La cuestión es qué diferencias son tolerables y cómo deben ser llevadas a la discusión de tal manera que sus respectivas demandas puedan ser repetidas y respetadas (aquí Castro-Gómez se hace eco de las demandas que Lyotard hizo en *Au juste*).

El capítulo dos, 'Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina' se ocupa de cómo las teorías de la modernización cultural y social vista como racionalización han sido asimiladas y enfrentadas en América Latina. El autor se ocupa especialmente de Morandé y Parker, que son tomados como especímenes ejemplares de los discursos que reúnen la afirmación de la identidad con la resistencia a la modernidad y la modernización. Implícita en el proyecto de la homogeneización implicado en la modernización se halla la disolución de la identidad cultural; esto pretende Castro-Gómez pero también los dos autores que él critica. Más aún, para Morandé y Parker, sólo podemos encontrar los recursos apropiados para enfrentar el desafío de la modernidad si podemos discernir la unidad y estabilidad de América Latina como un mundo de vida o unidad social.

Pero redescubrir la identidad cultural que nos va a otorgar los recursos culturales que van a nutrir los valores comunitarios, la socialización a través de los ritos, experiencia directa, y un sentido trascendental del *ethos* latinoamericano, requiere que cometamos dos pecados capitales. Primero, que construyamos retroactiva y sagazmente una identidad cultural unificada y homogénea que evite la diferencia. Y segundo, que de hecho caricaturicemos a Weber, Parsons, e incluso Habermas. En ambos casos, nota Castro-Gómez,

sería un pecado de mala construcción. O es simplemente que la modernización implique sólo la objetivación de las relaciones humanas, la estandarización de las interacciones sociales, la secularización de los valores religiosos, la absorción de la ética en la ley, en general la colonización de lo funcional en lo mundano y experiencial. La modernidad como un proceso de modernización ha seguido una miríada de senderos, que obedecen todos a diferentes imperativos y lógicas, y no todas resultantes de la completa asimilación de la humanidad en la jaula de la racionalidad de la que habló Weber. La modernidad también abrió muchos horizontes de humanización, valorización y mistificación. Del mismo modo las sociedades latinoamericanas ya no pueden seguir siendo analizadas bajo categorías aplicadas a sociedades semiindustrializadas. Las sociedades latinoamericanas ahora son ampliamente alfabetas, urbanizadas y modernizadas, comparadas con los de hace cincuenta años. Latinoamérica ya no es Macondoamérica, se ha convertido en Tamaramérica. La exigencia de algún tipo de identidad cultural telúrica y autóctona ya no es un anacronismo, es altamente sospechosa, advierte Castro-Gómez.

El capítulo tres, "Populismo y filosofía", trata algunos de los temas tocados en el capítulo anterior, pero ahora se enfoca en el papel u oficio del filósofo. O con menos frecuencia que en Europa y en contraste con los filósofos profesionales de la academia norteamericana, los filósofos y/o intelectuales latinoamericanos se han alineado con algún tipo de proyecto político que intenta desempeñar el papel de conciencia y voz crítica. Castro-Gómez nota que el papel del filósofo e intelectual en América Latina ha acompañado y seguido muy de cerca al del caudillo. Y del mismo modo que el caudillo se piensa a sí mismo como la voz del pueblo, el filósofo se ha pensado a sí mismo como el salvador o el mesías que otorga la buena nueva al pueblo. En gran medida, la crítica es equiparada: los filósofos constituyeron una profesión de ser adivinos o milenios de un pueblo. Pero esto ha implicado que se convirtieran en cuidadores de la otredad y árbitros de la diferencia. Han asumido para sí la función de autenticación de la diferencia y la otredad. A su vez se han convertido en lo que Kwame Anthony Appiah ha llamado máquinas que producen otredad. Dos nociones que han transformado en mercancías esta otredad son *pueblo* y *nación*. Aquí nuestro autor analiza, compara y yuxtapone con perspicacia a Cullen y Dussel. Para él son representantes clave de este tipo de fabricación de la otredad. Pero también encontramos referencias a Ezequiel

Martínez Estrada, Rodolfo Kusch, Vicente Ferreira da Silva, Antenor Orrego, José Vasconcelos, Rafael Rojas, Cintio Vitier, Juan Carlos Scannone, Samuel Ramos y Augusto Salazar Bondy. Lo que reúne a estos filósofos han sido sus intentos de diagnosticar las causas del malestar que enferma a la sociedad latinoamericana ahondando en los orígenes de la diferencia cultural que separa a América Latina de Occidente, de Europa. Castro-Gómez concluye este *tour de force* señalando que contrariamente a la creencia de que el intelectual en la sociedad latinoamericana se ha opuesto al Estado, siempre ha sido su más importante funcionario. El intelectual, el letrado que “examina la verdad de la cultura y asigna a las personas una identidad correspondiente, es una forma de ocultación que juega al interior de sociedades organizadas panópticamente, en donde los individuos son vigilados y normados por la acción centralizadora del Estado” (p. 97).

El capítulo cuatro, “América Latina, más allá de la filosofía de la historia”, pone una nota diferente en la misma clave que antes. En otras palabras, este capítulo emprende una crítica del filósofo como árbitro de la diferencia y catalizador de la igualdad ficticia en cuanto se ha empeñado en una filosofía de la historia que es pronunciada desde la base de la historicidad latinoamericana. En forma lúcida y elocuente, Castro-Gómez demuestra cómo el discurso sobre la historicidad de América Latina, que ha sido la marca de fábrica de latinoamericanistas como Zea y Roig, que fueron inspirados por Ortega y Gasset y Gaos, presupone y articula un “sujeto trascendental” que como tal es dado apriorísticamente. Aquí nuestro autor se extiende sobre Rama y Foucault para criticar el historicismo de los grandes latinoamericanistas, que una vez más en nombre de alguna experiencia histórica intentan arbitrar el tono moral y la fibra de una unidad cultural inventada: la latinoamericana. Este capítulo armoniza muy bien con el anterior en su denuncia devastadora del papel que el filósofo y el intelectual han desempeñado en América Latina. Como agentes encubiertos del Estado, han contribuido a la regimentación de la sociedad latinoamericana haciéndola la Otra de Europa y haciendo de ésta la Otra de sí misma. Como la sombra del caudillo, como el archivista de la verdadera historia, como el letrado de la ciudad, el intelectual latinoamericano ha observado sin ser visto desde la torre del panóptico.

En el capítulo cinco, “Imaginario sociales y estética de lo bello en el modernismo hispánico”, Castro-Gómez se dirige a la literatura y la crítica literaria, aunque aún guiado por algunas de las ideas

que dan coherencia al paseo panorámico intelectual que nos ofrece. En este capítulo el tema en cuestión es la relación entre lo que Iris M. Zavala ha llamado el modernismo hispánico y la modernidad, por un lado, y el alto modernismo y modernidad europea por otro. Ahora, Castro-Gómez desafía la caracterización de Zavala del modernismo hispánico como una poética del anarquismo que es informada por una filosofía de lo bello que significó la respuesta latinoamericana a la modernidad. La opinión de nuestro autor es que el modernismo hispánico fue en efecto alimentado por la estética de lo bello, pero que de hecho éste se alineó con el imperativo totalizador, homogeneizador que condujo a la modernidad misma. Esta afirmación se fundamenta en la diferenciación entre lo bello y lo sublime, una distinción que Wolfgang Iser y Jean-François Lyotard han trabajado considerablemente. Ahora, en contraste con la experiencia europea de la modernidad, la experiencia hispánica estuvo determinada por la crítica dual del subdesarrollo, la pobreza y la marginación y el imperialismo norteamericano, junto con su crasa ideología del pragmatismo. Común a ambos fue la crítica de la nivelación y vaciamiento de la experiencia cotidiana por el capitalismo. La reacción hispánica a la modernidad se expresó a sí misma, y éstos son algunos ejemplos, como la celebración de la cultura hispánica (Rodó, Darío, Lugones, etc.), el desarrollo de una ideología del arielismo para enfrentar el mediocre materialismo norteamericano, la exaltación de la aristocracia de la vida y la añoranza y señalamiento de algún tipo de "edad de oro". Estas reacciones románticas al dominio de la razón "instrumental", continúan sin embargo manobrando dentro de la estética de lo bello, es decir dentro de una lógica totalizadora que quería armonizar, sintetizar, negar y asimilar heterogeneidad, disonancia y disenso en un todo estructurado. "El modernismo fue, entonces, la respuesta a ese vacío espiritual dejado en las élites intelectuales por el positivismo. Fue, como bien lo dice Octavio Paz, un verdadero romanticismo. De ahí su anhelo por buscar la reconciliación y la armonía, tal como lo habían hecho los románticos franceses y alemanes en su momento" (pp. 140-141). En breve, la reacción romántica del modernismo hispánico, que se aferraba a los discursos utópicos del siglo XVI, no constituyó un proyecto de emancipación alternativa antes del desafío a la hegemonía de la razón instrumental, que empezó a ser asociada con la modernidad. Por el contrario, consistió simplemente en su contraparte (p. 142).

El sexto y último capítulo, "Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales: la propuesta hermenéutica de Walter Mignolo", nos lleva a la teorización más al día de y sobre las Américas. En este capítulo la cuestión es la posibilidad de una crítica de Occidente desde un punto de partida distinto al que fue ofrecido por el Occidente mismo. Como Mignolo sugiere, mientras el posmodernismo ha sido la crítica de la modernidad desde ex colonias de asentamiento (como los Estados Unidos, Australia, etc.), la poscolonial es una crítica de la modernidad desde las colonias de asentamiento profundo (América Latina, donde el mestizaje junto con el sincretismo fueron procesos de asimilación y/o exclusión) que aún viven el drama del choque cultural entre Europa y los "nativos". El punto de esta elucidación es ahondar una hermenéutica pluritópica que esté atenta a los diferentes lugares de la enunciación, desde los cuales las teorías pretenden analizar y criticar la realidad social y el imaginario social. La hermenéutica pluritópica de Mignolo es continuada, por lo tanto, a través de una reapropiación de lo que Mignolo considera son tres críticos latinoamericanos poscoloniales *avant la lettre*, Kusch, Zea y Dussel. Castro-Gómez no toma posición en esta penetrante lectura de tres importantes intelectuales de América Latina, sino en la pretensión de que lo que ellos ofrecen son críticas poscoloniales de la modernidad y Occidente. Por el contrario, Castro-Gómez afirma que estos pensadores nos ofrecen críticas antimodernas que sin embargo siguen permaneciendo dentro del horizonte epistémico de la modernidad. En esta medida no representan auténticas críticas "poscoloniales", mucho menos un ejercicio de "razón poscolonial". Recurriendo a la teoría de sistemas de Luhmann, nuestro filósofo colombiano afirma que lo que tenemos aquí es un ejemplo de reflexión de segundo grado que aún opera dentro del discurso autopoético de Occidente, o la modernidad. Tal "reflexión de segundo grado", aunque importante y penetrante, aún está pronunciada en el lenguaje de Próspero, el lenguaje trascendental del pensamiento histórico, la filosofía de los orígenes y primeros inicios. En cambio, y esto es lo que deberíamos enfatizar tras la demoledora crítica efectuada por Foucault de la *episteme* moderna, es una cuestión de "observación de tercer grado, en la que no solamente se pone al descubierto la existencia de observaciones que habían sido marginalizadas y condenadas al silencio, sino también del orden epistemológico que hizo posible a estas observaciones observarse a sí mismas y reconocerse (a contraluz) como alteridad" (p. 170).

DEBERÍA quedar claro que estoy de acuerdo con Santiago Castro-Gómez en la crítica de la metafísica de la alteridad, la cual ha informado la mayoría, si no toda, la filosofía latinoamericana del siglo xx, especialmente de finales. Los discursos de la diferencia y de la otredad radical son nada más y nada menos que el reverso de los discursos de la identidad. Son la otra cara del pensamiento de la identidad. De manera similar, estoy de acuerdo con la tarea general del libro, es decir, su intento de una sociología cultural y una teoría crítica de las sociedades latinoamericanas que combine autorreflexión sobre su propia teorización con una mezcla de política, economía, sociología y crítica literaria. También comparto y celebro la resistencia de Castro-Gómez al gesto neocolonialista evidente en algunas lecturas de Weber y la teoría modernizadora en general. Se resiste a esta confianza en una habermasiana praxis universal y teoría de la acción comunicativa sometiendo la teoría a una historización sin tregua; la teoría es siempre producto de ciertas condiciones de posibilidad, ciertos imaginarios sociales, ciertos proyectos nacionales. En este sentido diríamos junto con Scott Lash, Mike Featherstone, Anthony D. King, Roland Robertson y Göran Therborn, que hay muchos "camino hacia/a través de la modernidad".

Sin embargo, estoy en desacuerdo con al menos los siguientes cuatro puntos: primero, considero que Castro-Gómez no ha podido diferenciar entre identidad e identificación, o para ser más claros entre la lógica de la individuación a través de la sujeción que caracteriza la modernidad y la lógica de la individuación que caracteriza a los contextos posmodernos, poscoloniales y globales. Una cosa es afirmar una identidad, otra es construir un discurso sobre la identificación. Mientras lo primero, y Castro-Gómez lo señala acertadamente, adquiere una unidad homogénea construida retroactivamente, en general ficticia, la identificación es una afirmación sobre el poder social, el control social, sobre quién y qué tiene la legitimidad para pretender el reconocimiento u otorgarlo. La identificación es cuestión de una topografía social diferencial. Quién tiene la autoridad y el poder para permitir que ciertas voces hablen o sean silenciadas. Más aún, los discursos de identificación son sobre cómo representarnos a nosotros mismos (*darstellen*), y no sobre cómo ser representantes de otros (*vertreten*). La omisión de esta distinción lleva a nuestro autor a descuidar el poder de los discursos auto-identificadores. La pluralidad que Castro-Gómez tanto celebra no

habría sido posible si una multiplicidad de sujetos no hubieran afirmado y reclamado su propia identificación. Aquí nuestro autor da por sentado un proceso histórico que empleó mucho tiempo para gestarse y aparecer.

Segundo, en su crítica a Morandé, Parker, Dussel y Scannone, Castro-Gómez omite registrar un aspecto importante, si no el más importante, de la contribución teórica de estos pensadores. La modernidad ha sido entendida como la condición epocal de la sociedad que ha resultado de la modernización de la sociedad, que a su vez ha sido conceptualizada principalmente como un proceso de secularización y desencantamiento. Parker, Dussel, Morandé han notado que la modernización es el desencantamiento con ciertos aspectos de la sociedad y el reencantamiento con otros. La modernidad, por lo tanto, se ha convertido en la idolatría de la razón instrumental en tanto ésta se ha transubstancializado en el fetiche de la tecnología y la burocracia. Dussel señala más explícitamente que la modernidad como secularización sobrevalora la contribución del protestantismo. La cuestión que estos pensadores levantan es semejante a la que Castro-Gómez mismo hace en relación con las diferentes rutas a través y hacia la modernidad. Pero la consecuencia más dañina de este descuido es que nuestro filósofo colombiano no puede registrar las importantes contribuciones hacia un discurso crítico latinoamericano hechas por la Teología de la Liberación.

Tercero, aunque Castro-Gómez registra debidamente la importancia de la crítica de Dussel de la modernidad, que ante todo tuvo el mérito de haber demostrado que la modernidad no fue sólo un proyecto europeo, omite registrar que una parte y parcela de las filosofías de y sobre América Latina han tenido este aspecto 'global': Zea, Dussel, Ribeiro, Arciniegas, O'Gorman y recientemente Mignolo son casos prominentes. Usando el vocabulario de Luhmann, al cual apela el mismo Castro-Gómez, no es sólo que las críticas al eurocentrismo desde América Latina hayan sido una reflexión de segundo grado hechas posibles por una reflexión de primer grado. Han sido más que esto. Han colocado las Américas en un contexto global-histórico y a Europa conjuntamente en él. En esta medida, los filósofos e intelectuales latinoamericanos han sido más cosmopolitas de lo que han sido sus correlatos tanto europeos como norteamericanos. Pienso que el trabajo de Castro-Gómez mismo es ejemplar de este cosmopolitismo y de esta preocupación por América Latina como una entidad histórica y global. Ahora, sobre la misma cuestión, es decir la globalización, haría también notar que Castro-Gómez parece trabajar con el supuesto que

la modernización es la globalización que resulta en un tipo de *laissez faire* humanístico. Aquí tendría que referirme al trabajo de Anthony Giddens, David Harvey, Scott Lash y John Urry, quienes han argumentado, en forma bastante convincente, que la modernidad es el proceso dual de homogeneización e hibridación, de tradicionalización e innovación.² En otras palabras, que la modernidad en cuanto globalización conlleva no sólo homogeneización, sino también heterogeneización, la afirmación de las diferencias locales ante la amenaza de la asimilación. La modernidad es global, para ser cortos y precisos; esto es, un proceso en el que lo global y lo local se determinan mutuamente. Más aún, habría que decir que del mismo modo que América Latina fue construida retroactivamente por los arielistas (Rodó) e incluso por los calibanistas (Fernández Retamar), Europa misma fue retroactivamente constituida ante la occidentalización del mundo (afirmación hecha por Occidente, pero también por Toynbee y McNeill).

Por fin, y cuarto, estoy extrañado por el efecto paradójico de no saber dónde el mismo Santiago Castro-Gómez está parado. Parece colocarse a sí mismo fuera del mapa de la historia intelectual que él mismo ha trazado tan nítida y claramente. Pienso que esta paradoja se hace más evidente cuando en el último capítulo nuestro filósofo colombiano se refiere a un tercer grado de reflexión, un tipo de pensamiento que está más allá de la modernidad, una auténtica razón poscolonial! ¿Está cometiendo Castro-Gómez el pecado que él mismo ha denunciado en pensadores como Dussel, Kusch e incluso Mignolo? ¿Está apelando Castro-Gómez a un tipo de pensamiento que está más allá de las tradiciones y por lo tanto remonta a un origen incontaminado, no mancillado por el historicismo, la metafísica de la alteridad o el pensamiento de la identidad? Lo dudo. Santiago Castro-Gómez es demasiado científico social para quedar seducido por la pureza de pensamiento que la teoría de sistemas parece prometer. Sin embargo, esta sospecha me sigue asaltando cuando leo este libro desconcertadoramente brillante.

Traducción del inglés de Hernán G. H. Taboada

² Véase el impresionante trabajo colectivo de Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thompson, *Modernity: an introduction to modern societies*, Cambridge, Blackwell, 1995.