

Crítica del antilatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez

Por *Damián* PACHÓN SOTO*

El libro no es una cruzada contra las legítimas aspiraciones a la descolonización y a la superación de la dependencia cultural y económica en nuestros países. De ningún modo. Lo que se combate no es eso, sino el lenguaje en el que tales aspiraciones fueron formuladas por la filosofía latinoamericana.¹

Introducción

EL FILÓSOFO COLOMBIANO SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ (quien algunas veces, como lo hiciera Michel Foucault en su momento, ha renegado de que se le etiquete como tal) publicó en 1996 el libro *Crítica de la razón latinoamericana*. Desde entonces, Castro-Gómez se convirtió en un referente obligado cuando se habla de la intelectualidad en este continente. Por lo demás, sus estudios *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2007), así como *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* (2009) han mostrado su claridad metodológica y la seriedad de sus investigaciones, abordadas estas últimas de la mano de la arqueología de Foucault y de otros autores que *usa* como “caja de herramientas”. Son estas obras, además de la cantidad de conferencias, ensayos, entrevistas etc., las que han otorgado al profesor Castro-Gómez el reconocimiento del que goza hoy tanto en Colombia como en el continente.

El libro *Crítica de la razón latinoamericana* fue reeditado por la Pontificia Universidad Javeriana en el año 2011. En esta segunda edición se incluyó como prólogo el ilustrativo ensayo “El nacimiento de América Latina como problema filosófico en

* Doctorando en Filosofía por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la maestría en Filosofía Latinoamericana de la misma institución; e-mail: <damianpachon@gmail.com>.

¹ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, 2ª ed., Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, pp. 243-244.

México”, y como anexo una entrevista titulada “De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas”. A pesar de las cuidadosas aclaraciones y reservas que el autor hace a propósito de la reedición o “republicación” del texto, el argumento central se mantiene. El objetivo de este ensayo es abordar críticamente algunos aspectos y tesis centrales de la obra. En la primera parte, expondré brevemente su génesis, parte de sus presupuestos y su finalidad; en la segunda, haré una revisión de las principales opiniones sobre el antilatinoamericanismo de la obra para lo cual me centraré en su crítica a la utopía, al humanismo, a la historia de las ideas, a la filosofía latinoamericana, al concepto de *identidad* y al uso que el autor hace de pensadores como Enrique Dussel y Rafael Gutiérrez Girardot. En este apartado se señalan ciertas insuficiencias de *Crítica de la razón latinoamericana*. Por último, el ensayo cierra con una corta conclusión.

*1. De la caída del Muro de Berlín
a la crítica de la “filosofía latinoamericana”*

EN el anexo mencionado Castro-Gómez sostiene que su libro fue escrito en Alemania durante el verano de 1995 y publicado en España en 1996. Ubica el nacimiento de su obra más importante —por lo que en ese momento significó personal y profesionalmente— como producto de los hechos históricos acaecidos a partir de la caída del Muro de Berlín en 1989, época en la cual el autor se encontraba en Alemania. Para Castro-Gómez este hecho fue definitivo:

1989 *simbolizó* el fin de una época y el comienzo de otra. Se acabó la era del capitalismo nacional y regional, de las luchas por asumir el control del Estado como medio para impulsar una revolución socialista, de las dicotomías entre lo que está “adentro” y lo que está “afuera” del sistema, de la postulación del “Tercer Mundo” como alternativa moral y política al imperialismo, etcétera.²

En 1989 no sólo termina el siglo xx, sino que se consuma la “modernidad de la mano del capitalismo global”, en clave de la “mercantilización de la vida cotidiana” por la globalización. A este hecho histórico fundamental deben sumarse las perspectivas teóricas de las que Castro-Gómez bebía en ese momento: la filosofía latino-

² *Ibid.*, p. 240.

americana aprendida en la Universidad Santo Tomás de Bogotá en su formación de pregrado; su conocimiento de los estudios culturales en las versiones de Nelly Richards, Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini, entre otros; el debate en torno a la posmodernidad en América Latina y el manejo de autores como Friedrich Nietzsche y Foucault que había estudiado en la Universidad alemana, más su entusiasmo por el posmodernismo francés al cual el medio académico alemán era reacio.

Ahora, ¿cómo este conjunto de circunstancias desembocaron en *Crítica de la razón latinoamericana*? Hay que decir, primero, que Castro-Gómez considera que en aquel momento el libro significó para él “una especie de cambio de piel”;³ que era como “matar al padre” que tenía nombre de madrastra: “filosofía latinoamericana”. ¿Cómo fue posible esto? La respuesta tiene que ver con la globalización triunfante posterior a 1989, es decir, con lo que sería el fin del socialismo real y el triunfo del neoliberalismo a nivel planetario. Marcar fronteras ya no era posible: ya resultaba anacrónico predicar “adentros”, acudir a la exterioridad para justificar moral y políticamente una praxis política; aludir al Tercer Mundo o a la existencia de culturas propias como “afueras” a la nueva aldea global etc. Para decirlo con otras palabras: la “unificación del mundo” por la “era del capital” o del mercado —que en la época entusiasmó a Francis Fukuyama— hacía anacrónico aludir a temas como la identidad nacional o continental, el nacionalismo, la integración de América Latina y el populismo. La postulación de América Latina como una “exterioridad” de Europa o de la modernidad tornaba anacrónica, a su vez, la pregunta por lo propio, lo original, lo auténtico y, desde luego, rechazaba o realizaba una “ruptura” con la llamada “filosofía latinoamericana”, la cual había surgido precisamente desde los años cuarenta del siglo xx tras la búsqueda de la identidad nacional y continental; tal filosofía había postulado una América Latina como “cosa en sí”, exterior a Europa, y había propiciado el nacimiento de un latinoamericanismo chauvinista, de la mano de los populismos y los nacionalismos de la época, nacionalismos y populismos que después de 1989 no sólo eran impracticables por la nueva realidad global que avasallaba al Estado-nación, sino que eran políticamente peligrosos. Este argumento se reitera a lo largo del libro.

Así pues, la nueva realidad posterior a 1989 llevó a Castro-Gómez a luchar contra el “latinoamericanismo”. Esto implicaba

³ *Ibid.*, p. 239.

luchar contra el programa que había formulado en Colombia el profesor y filósofo Daniel Herrera Restrepo para explicitar y crear categorías que dieran cuenta del ser latinoamericano o de nuestro “mundo de la vida”, tarea que Herrera Restrepo encomendaba a la fenomenología. Para Castro-Gómez no se trataba de apostarle a “una lógica de la razón latinoamericana”, de buscar nuestro ser y nuestra especificidad como postulaba Herrera Restrepo,⁴ sino de hacer una arqueología del latinoamericanismo —siguiendo a Roberto Salazar Ramos, uno de los primeros foucaultianos colombianos, maestro de Castro-Gómez en la Universidad Santo Tomás. Así formuló Castro-Gómez su proyecto:

Mi propósito en el libro fue seguir entonces la pista señalada por el trabajo de Roberto Salazar Ramos. Utilizando la arqueología y la genealogía de Foucault, examiné críticamente aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada “Latinoamérica”, dotada de un *ethos* y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea.⁵

Para esta tarea fue importante el hallazgo de Castro-Gómez sobre el uso que Edward Said hace de Foucault, en especial en *Orientalismo* (1978), libro considerado fundador de los llamados estudios poscoloniales.

En efecto, en *Orientalismo* Said muestra cómo Europa u Occidente creó discursivamente a Oriente; lo representó como lo “Otro”, lo definió un *alter* con el cual se enfrentaba para reafirmar su identidad y creó un “Otro” y un “nosotros”.⁶ En ese proceso histórico de creación del *orientalismo* se explicitaba cómo la antropología, la lingüística, la filosofía etc., servían como instrumento para subordinar al Otro, esto es, cómo se unían saber y poder, cómo el conocimiento no era políticamente neutro.⁷ Para Castro-Gómez, este *uso* de Foucault podía ser aplicado al “latinoamericanismo”, no de forma exactamente igual, sólo desplazando el lugar de la construcción hacia el interior mismo de Latinoamérica:

Mientras que Said traza su genealogía del orientalismo hacia prácticas exógenas (construidas desde las metrópolis imperiales), yo quise trazar

⁴ Daniel Herrera Restrepo, *Por los senderos del filosofar*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2009, pp. 211-214.

⁵ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 12.

⁶ Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori, 2003, p. 436.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

la genealogía del latinoamericanismo hacia prácticas endógenas. Lo cual significa que no me interesaba tanto por el tema del colonialismo externo, por el modo como los europeos se han representado a los habitantes de sus colonias, sino por el modo como los mismos intelectuales latinoamericanos se han representado la vida de este continente a través de un típico “gesto colonial”: el exotismo. Me refiero a la postulación de América Latina como lo “otro de la modernidad”.⁸

De esta manera el latinoamericanismo está constituido por “una familia de discursos que crea un objeto de conocimiento llamado ‘América Latina’ y le dota de una identidad, de unas características ontológicas y de una teleología, etc. [...] El latinoamericanismo es el conjunto de discursos que produce una entidad dotada de un *ethos* propio y unas identidades culturales a las que postula como ‘exteriores’ a los procesos de modernización”.⁹

Ahora, así como las distintas ciencias que analizó Said en su enjundioso estudio fueron las responsables de crear el orientalismo, en el caso de América Latina fueron los intelectuales, los filósofos y la pretendida “filosofía latinoamericana” los que crearon el latinoamericanismo. Y éste es el punto de partida que le permite al pensador colombiano enfrentarse críticamente a la llamada “filosofía latinoamericana”. Para Castro-Gómez, la filosofía latinoamericana, en la versión de José Gaos y su discípulo mexicano Leopoldo Zea, realmente desvió el proyecto inicial de Ortega y Gasset. Y lo desvió porque, en sentido estricto, para él no existía una historia de las ideas, pues éstas no tenían historia.¹⁰ Lo importante era el uso de las mismas, tal como lo planteó en su texto *Ideas para una historia de la filosofía* (1942) cuando dice que la idea es “una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad”,¹¹ o cuando recalca “la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana, mostrándonos su funcionamiento teleológico en ella”.¹² Gaos y Zea no sólo desviaron ese proyecto, retomo, sino que el segundo se dedicó a historiar el pensamiento del continente, como

⁸ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], pp. 12-13.

⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁰ Castro-Gómez pasa por alto el hecho de que también Gaos se percató de que “no hay propiamente historia de las ideas abstractas”, José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 71.

¹¹ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 98.

presupuesto para hacer una verdadera filosofía latinoamericana. Es decir, confundieron y redujeron la filosofía misma a la historia de las ideas. Motivo por el cual: “los practicantes de la historia de las ideas terminaron creyendo que ésta era propiamente una tarea filosófica”. Por esta razón Castro-Gómez sostiene: “yo diría que el proyecto de la filosofía latinoamericana en clave de historia de las ideas nació muerto”,¹³ pues abandonó el estudio de las prácticas —como lo sugería Ortega y Gasset— y “se perdió en los laberintos del nacionalismo intelectual y en las tentaciones de la mitología latinoamericana”.¹⁴

A lo anterior debemos añadir el hecho de que para Castro-Gómez la “historia de la filosofía” —hay que suponer que ya sea que se trate de la “latinoamericana” o de cualquier otra filosofía— no es historia ni es filosofía, como ha sostenido frecuentemente, por lo que la historia de las ideas filosóficas de América Latina no es lo uno ni lo otro.

Al terminar esta breve exposición sobre la génesis del libro analizado, que no agota otros temas y problemas tratados por Castro-Gómez en él, el lector contará con un buen número de tesis: la *inevitable* condición posmoderna de América Latina y las correlativas consecuencias del posmodernismo, entre ellas, la descentralización del sujeto, la inutilidad de la utopía y del humanismo; la necesidad de abandonar la pregunta por la “existencia de una filosofía latinoamericana”;¹⁵ la necesidad de convertir el historicismo orteguiano (falseado por Gaos, Zea y sus seguidores) en una genealogía de las prácticas de la mano de Michel Foucault; el hecho de que en América Latina se haya confundido la labor de la historia de las ideas con la actividad filosófica misma y, correlativamente, que se haya *reducido* el filosofar al “historiar” el pensamiento latinoamericano. Asimismo, el lector podrá comprobar el desplazamiento del papel del intelectual y la necesidad de plantear una episteme o “imagen del pensamiento” que no reproduzca la “filosofía de la historia” típica de la episteme moderna europea, entre otros interesantes tópicos de este *agonista* texto.

¹³ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 246.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 246-247.

¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

2. *El antilatinoamericanismo revisitado*

EL ángel contra el cual batalla Castro-Gómez en su libro es el latinoamericanismo. Esta lucha es perfectamente comprensible desde la perspectiva en la que hace la crítica: en principio, el posmodernismo y la obra de Michel Foucault. Este presupuesto es necesario para entender su malestar con la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana, el papel del intelectual y la praxis política que de allí se deriva. Sin embargo, explicitar el “lugar” desde el cual se hace una crítica y comprender esos argumentos, no obsta para que no se compartan las *conclusiones* a las cuales se llega; tampoco va en desmedro de que se pongan de presente ciertas insuficiencias y ciertos reduccionismos en la argumentación que sustenta el grueso de la tesis. Son estos presupuestos de los cuales deseo partir, y de paso acojo una apreciación de Horacio Cerutti que me sirve de entrada a este apartado:

Castro-Gómez pretendió avanzar sobre las limitaciones tanto de la filosofía latinoamericana como de las versiones más difundidas de la filosofía de la liberación. La intención aparecía como válida, pero sus logros fueron escasos. La argumentación apareció como insuficiente y el soporte historiográfico no resistió la crítica. Las confusiones entre propuestas diversas que aparecen en su texto como unificadas, etc., no permitieron cumplir con los objetivos [...] Se advierte en su argumentación un uso poco riguroso de los aportes, y las limitaciones, de la historia de las ideas en la región, lo cual debilita su postura.¹⁶

En lo que sigue ilustraré parte de lo afirmado por Cerutti respecto de *Crítica de la razón latinoamericana*.

En los documentos que aparecen en la segunda edición, Castro-Gómez manifiesta autocriticamente —lo cual es de sumo valor para un autor que se mira en retrospectiva— que no comparte el entusiasmo con el que en la primera edición usó el lenguaje de vanguardia del posmodernismo. Sin embargo, esto no implica el rechazo a lo que Jean-François Lyotard llamó “la condición posmoderna”, pues esta condición es la imperante desde 1989, e incluso antes. Lo interesante entonces, es que no se trata meramente del uso de ese lenguaje, sino del hecho de que Castro-Gómez comparte algunos contenidos de ese conjunto heterogéneo de

¹⁶ Horacio Cerutti Guldberg, *Doscientos años de pensamiento nuestro-americano*, Bogotá, Desde abajo, 2011, pp. 121 y 125, respectivamente.

corrientes de pensamiento surgidos en la segunda mitad del siglo xx. El posmodernismo le permite a Castro-Gómez enfrentarse con algunos postulados de la filosofía latinoamericana o, mejor, a sus “desafíos”, entre ellos la modernidad y sus metarrelatos. Es claro que la pluralización del mundo, el efecto de los *mass media* sobre la vida cotidiana, al auge de los transportes, la unificación del mundo global etc., no permiten imponer una visión del mundo para todos, ni una concepción de sociedad. El resultado es, *grosso modo*, que lo uno es sustituido por lo múltiple, la identidad por la diferencia, lo hegemónico totalizante por la pluralidad, el sujeto de la historia por los sujetos múltiples y todo ello implica que el motor de la historia ya no sea el proletariado, sino la multiplicidad de agencias o actores que producen el conflicto social; ya no es la unidad, sino lo fragmentario; ya no es la armonía, sino el conflicto. Es todo esto lo que mandan al desván las “filosofías de la historia”, las utopías y el humanismo al configurar visiones dominantes, totalitarias, que no atienden a las diferencias, a lo múltiple, a las pequeñas historias y al mundo de “espumas” del que habla Peter Sloterdijk, esa tercera globalización con “discursos sin control de referentes externos, producción caótica de sentido, vértigo crónico, ideología de surfista”, es decir, una época sin un *centro securitatis*, esto es, sin fundamentos, sin Dios.¹⁷

Sin desconocer la verdad que le asiste al posmodernismo en muchas de sus críticas, quiero referirme brevemente a dos que no comparto: la crítica a las utopías y al humanismo. Ya en el apartado 2.2 me ocuparé de la crítica a la historia de las ideas, a la filosofía latinoamericana, al tema de la identidad y a algunos otros problemas que presenta el libro.

2.1 El pavor a los *ismos*: *versus* la utopía y el humanismo

*La utopía es la filosofía de un mundo sin fronteras: no tiene fórmulas, dogmas, ni verdades establecidos.*¹⁸

En *Crítica de la razón latinoamericana* Castro-Gómez acoge su malestar por las utopías. Este malestar es, a mi juicio, un rezago y

¹⁷ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 182.

¹⁸ Darío Botero Uribe, *El derecho a la utopía*, 5ª ed., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 38.

un trauma que los filósofos posmodernos franceses heredaron del mundo que les tocó vivir y de su barbarie, a saber, el socialismo real. Pero no sólo eso. Es consecuente con el fin de las “filosofías de la historia” y la “pluralización de las visiones del mundo” que hizo posible la aldea global. Posteriormente a la caída del Muro de Berlín y al fin de la Guerra Fría esa actitud se expandió en algunos sectores. Para el posmodernismo (o ciertas versiones más difundidas del mismo), la utopía significa el intento de construir —e imponer políticamente— un mundo armónico, sin contradicciones, sin conflicto, sin diferencias. Es decir, la utopía es vista como el restablecimiento del Edén, del Paraíso. Desde este punto de vista la utopía resulta reaccionaria, pues quiere volver al origen desechando el mundo histórico como tal, además de ser un proyecto quimérico y violento que busca imponer un determinado metarrelato al resto de la sociedad. Palabras más, palabras menos, ésa es la concepción de Castro-Gómez en el libro:

Pero querer ver el mundo no desde lo que es y ha sido, sino desde lo que *debiera ser* equivale a imponer sobre él unos esquemas morales y políticos que hacen violencia sobre la multiplicidad de dinámicas y formas de vida existentes en la sociedad. El problema del utopismo no es tanto que ofrezca falsas soluciones a nuestros problemas sociales, cuanto su incapacidad de aceptar que la vida no se deja encauzar por nuestros esquemas racionales y morales. Por eso al utopismo tendremos que oponer el *perspectivismo*. Y eso significa que, en lugar de imaginar el futuro desde valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la transparencia y la reconciliación, imaginarlo ahora como la confluencia negociada entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción.¹⁹

En el anexo Castro-Gómez agrega: “las utopías, por definición, niegan el espacio y, como consecuencia de ello, hacen *tabula rasa* del poder. Son una manifestación de voluntarismo político”.²⁰ Sin embargo, esa noción de utopía es criticable por varias razones. La utopía puede ser concebida como rechazo al mundo que se tiene, como la vislumbre de otra realidad alternativa al mundo dado. Es no claudicar ante lo que hay, sino avizorar otro mundo posible. Ese “otro mundo posible” no se formula allende la realidad, sino partiendo de las posibilidades presentes en una determinada configuración del orden social actual. Por ejemplo, implica pensar en

¹⁹ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 266.

las posibilidades que ofrece la automatización de hoy para otear una sociedad donde exista un tiempo libre posibilitado por esa automatización que hace innecesaria la esclavitud del cuerpo físico al trabajo que genera plusvalor; que implica también una redistribución de la riqueza por la cual hay que luchar, pues no se da por obra y gracia del Espíritu Santo al margen de las luchas sociales. En este ejemplo, se hace hincapié en las tendencias de la realidad, tendencias que pueden ser múltiples, pero que pueden ser deducidas y vistas, incluso, por el sentido común. Sin embargo, en este caso, la utopía da ideas, muestra horizontes para la acción política misma. Desde luego, ese mundo prefigurado en la utopía significa la lucha contra el conformismo, la indiferencia y la resignación. Aquí no se le está poniendo una camisa de fuerza a la realidad, sino que se está yendo más allá de ella.

La utopía no implica necesariamente desconocer la multiplicidad de valores, visiones del mundo, ideologías, diferencias, sino que puede ser vista como una construcción de mínimos o, incluso, como la *articulación de un programa político* producto del consenso o del diálogo que alumbre una posibilidad de acción social. La utopía puede formar *identidades políticas*, puede forjar *antagonismos políticos* no encaminados a transformar la totalidad del mundo, sino a demandas concretas que se articulan colectivamente, aunando la diferencia, y que por lo mismo son *concretas*, materiales, atendiendo a las necesidades históricas de una comunidad, unos sectores, unos determinados movimientos sociales. ¿Quién dijo que las utopías son inherente y exclusivamente totalitarias? Ese reduccionismo es posible cuando se mira hacia un solo lado: la utopía nazi y estalinista. Por el contrario —sin desconocer esa materialización histórica de la utopía— esta lucha es continua, consulta la realidad y plantea una especie de dialéctica entre la teoría y la praxis política, tal como lo postulaba Marx o, entre nosotros, Orlando Fals Borda, cuando hablaban de la construcción del conocimiento, el cual no es, desde luego, apolítico. De hecho, el perspectivismo por el que aboga Castro-Gómez, si acudimos a Ortega y Gasset, es un *perspectivismo integrador* que —desde los distintos puntos de vista y si éstos son articulados— ayuda a construir y reconstruir un mayor conocimiento de lo “que es” y puede servir para la transformación de la circunstancia, orden social o forma de vida, si así puede llamárselos. En este caso, el perspectivismo de Ortega y Gasset puede servir a la construcción de la utopía, pues para él las *ideas* también son instrumentos para

salvar la circunstancia en momentos de crisis, tal como aparece en múltiples textos suyos y en su fundamental *Meditaciones del Quijote*. Es decir, la utopía entiende que la teoría no es definitiva, sino que es un proceso continuo de diálogo con la realidad misma, con lo concreto. Esto incluye tener en cuenta la diferencia, las perspectivas, las distintas posiciones. Las utopías son históricas, no exclusivamente dogmáticas y pueden servir de pivote para “orientar procesos políticos y sociales”, tal como lo planteó entre nosotros Darío Botero Uribe en su libro *El derecho a la utopía*.²¹

Por lo demás, al no ser una camisa de fuerza para la realidad, la utopía requiere la lucha política, el antagonismo, el conflicto, el cual no es eliminable de la sociedad como sabían Émile Durkheim y, entre nosotros, Estanislao Zuleta. La utopía será siempre reformulable, revisable. Sobre la utopía, Fals Borda también decía que le daba dirección al cambio social, el cual sería ciego si no se contara con ideas, con perspectivas críticas de la realidad.²² Mi pregunta es: ¿por qué *Crítica de la razón latinoamericana* no se percató de estas construcciones teóricas de nuestro pensamiento social crítico? ¿Por qué en este caso no se consideran algunas de las ideas del mismo Ortega y Gasset que, bajo esta interpretación plenamente plausible, apuntan al cambio de la circunstancia y a la instauración de otro orden social que incluye valores, creencias y creación de formas de vida, incluso, “hacer de la vida misma un arte”?²³

El segundo punto al que quiero referirme es el tema del humanismo. Es claro que el antihumanismo o la crítica al humanismo en el caso de Castro-Gómez proviene de las fuentes posmodernas que él asumió en el libro, pero especialmente de la conocida crítica de Foucault. A esos dos ingredientes teóricos debe agregársele la polémica de Peter Sloterdijk sobre el tema. En *Crítica de la razón latinoamericana* Castro-Gómez sostiene:

El pluralismo democrático que necesitamos en Latinoamérica requiere necesariamente el abandono del humanismo como *recurso* al *fundamento*. Para que exista la democracia, ningún agente podrá reclamar ningún tipo de centralidad (cognitiva, estética o moral) en la sociedad [...] Desembara-

²¹ Botero Uribe, *El derecho a la utopía* [n. 18], pp. 160-161.

²² Orlando Fals Borda, *La subversión en Colombia: el cambio social en la historia*, 4ª ed., Bogotá, Fundación para la Investigación y la Cultura, 2008, pp. 24-30.

²³ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), Julián Marías, ed., Madrid, Cátedra, 2010, pp. 66-67, n. 35.

zarnos, pues, del humanismo no significa dejar el camino libre a la irracionalidad anarquista, sino favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo.²⁴

Y en el Anexo sostiene:

La genealogía es un método de análisis que me permite escapar a las trampas del humanismo. Nos muestra que lo que hoy somos es producto de lo que hemos sido, y que eso que hemos sido no es una “desviación” de algún modelo previamente establecido (la modernidad), o de algún “error fatal” cometido por las élites gobernantes [...] la visión humanista que predomina en la academia se niega a reconocer esto. Sigue hablando de “errores históricos”, del modo “imperfecto” en que nos hemos vinculado a la modernidad y de “poderes externos” que no han permitido que seamos lo que debiéramos ser, etc. Obliteran la colonialidad en nombre de una modernidad en estado puro que se ofrece como destino universal de la especie humana.²⁵

Recordemos que muy tempranamente Foucault realizó críticas al humanismo. Ya en una entrevista de 1966 aludía a las bondades de lo que se ha llamado *estructuralismo francés* (discusión que él solía *desviar* aludiendo más bien al *formalismo*) y mencionaba que “la herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX —y de la que ya es hora de desembarazarse— es el humanismo”. Anotaba, además, que “salvar al hombre, redescubrir al hombre en el hombre, etc., es el fin de todas esas empresas parlanchinas a la vez teóricas y prácticas”.²⁶ Edgardo Castro muestra que para Foucault el humanismo es como la “prostituta de todo el pensamiento”, esa postura tiene, desde luego, su fundamento metodológico en la crítica del sujeto de la modernidad, la crítica de la concepción unitaria de la historia y en sus investigaciones sobre el hombre mismo como sujeto y objeto del saber. En pocas palabras, en las críticas de Foucault a la fenomenología, a Sartre, a la dialéctica hegeliana y al propio Marx así como a los presupuestos que contienen estas filosofías.²⁷

Con todo, lo que me interesa resaltar aquí es que Castro-Gómez —como otrora lo hiciera Foucault— busca “desembarazarse” del

²⁴ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 37.

²⁵ *Ibid.*, pp. 264-265.

²⁶ Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 35.

²⁷ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 200-202.

humanismo y cae, a mi juicio, en varios reduccionismos: el primero, asociar el humanismo *exclusivamente* con el proyecto de realización de la modernidad, cuando el propio Heidegger —que desde luego influyó en Foucault— sostuvo: “en Roma nos encontramos con el primer humanismo”.²⁸ Heidegger sabía que los humanismos eran históricos, definían al hombre y su naturaleza, y se convirtieron en una “metafísica” más, que como toda metafísica implica “el olvido del ser”. Según el filósofo alemán, los humanismos “coinciden en que la *humanitas* del *homo humanus* está definida desde el punto de vista de una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, de los fundamentos del mundo, es decir, de lo existente en su totalidad”.²⁹ Ésta es la base, sin duda, de la lectura que hace Foucault,³⁰ que se reproduce en autores como el mencionado Sloterdijk, quien sostiene: “El humanismo es el fundamentalismo de nuestra cultura, la religión política del hombre occidental globalizado, una actitud que se jacta tanto de su bondad y perspicacia que se deleita al verse imitada por doquier”.³¹

Es un reduccionismo porque en el fondo el proyecto humanista se asocia exclusivamente con el proyecto moderno, con todas las implicaciones que eso trae, entre otras, *desconocer la misma historicidad* de los humanismos (de la que era plenamente consciente Heidegger). Es claro que el humanismo es histórico y que somos lo que hemos sido, lo que nos hemos hecho con nuestras prácticas; también es claro que el humanismo no es la realización de lo humano a través de la historia, de una manera progresiva, pero también es igualmente palpable que las luchas por determinadas concepciones del hombre —concepciones que no siempre matan el devenir, el cambio, y quieren imponer *una sola* visión del ser humano— han producido logros significativos, así no exista garantía de no recaer en la barbarie. Por esta razón el segundo reduccionismo consiste en asumir el humanismo como un “discurso inofensivo” que quiere imponer “un destino universal a la especie humana”. En este caso, como en el de Foucault, el humanismo, sus demandas teóricas y sus prácticas son a lo sumo meras “ilusiones” de parlanchines

²⁸ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” (1947), *Revista Politeia* (Universidad Nacional de Colombia), núm. 21 (1997), p. 293.

²⁹ *Ibid.*, p. 294. Las cursivas son del original.

³⁰ Si bien Edgardo Castro resalta la mayor amplitud del análisis foucaultiano y el hecho de que para el filósofo francés el humanismo no exista en otras culturas, sólo en la occidental.

³¹ Sloterdijk, *El sol y la muerte* [n. 17], p. 116.

(entre ellos los intelectuales) con discursos totalitarios que han cometido en su nombre las más grandes barbaries de la historia. Si bien es cierto que el propio nazismo fue concebido como un humanismo, no puede generalizarse quitándole toda la carga ética y moral a las distintas reivindicaciones históricas que ha hecho el hombre. En pocas palabras, nadie podría negar que en la práctica el humanismo ha logrado ciertos grados de humanización, si bien esto no es garantía, como ya dije, de que se den retrocesos. El regreso a la barbarie siempre está a la vuelta de la esquina. Eso lo sabe cualquier realista.

Un tercer reduccionismo tiene que ver con asociar la lucha contra la colonialidad con un deseo de realizar el proyecto moderno humanista. En realidad, y esto es algo que Castro-Gómez debe saber muy bien, hace tiempo que la lucha contra el eurocentrismo, el colonialismo etc., rebasó esa mirada. De hecho, cuando se habla de otra universidad, otra economía, la reivindicación de otros saberes etc., se está apuntando a otro mundo posible que no tiene que ver exclusivamente con el modelo humanista del socialismo o el capitalismo. El pensamiento crítico le ha apostado a otras opciones, otras concepciones, incluso, a lo que podemos llamar “humanismo transmoderno”, para usar una jerga afín a los discursos poscoloniales. Aquí lo que más importa es el *contenido* del mismo y no las formalidades. Desconocer esto es desconocer las pretensiones humanistas de miles de movimientos sociales, culturas y activistas del mundo que saben de hecho que el proyecto moderno de completar la modernidad, como postula Jürgen Habermas, o incluso “la vida como obra de arte” que propone Foucault no son suficientes para luchar contra la biocolonialidad capitalista actual; saben que se requiere pensar en la acción política, la acción colectiva, que es necesario luchar, pensar en la organización, en la articulación de las distintas demandas etc., pues las transformaciones no se dan por obra y gracia del Espíritu Santo. Es más, en este mismo tono me atrevería a decir que las revoluciones (parciales desde luego, pero que pueden tener un grado de contagio impredecible) no están sepultadas de una vez por todas como cierto posmodernismo ha proclamado. Las revoluciones pueden existir mientras exista la historia, y mientras existan condiciones que las provoquen. En esto, desechar sin más la posibilidad de una revolución, por complejo que sea realizarla, es jugar a la pitonisa.

2.2 De la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana y otros desaciertos

A pesar de que el libro *Crítica de la razón latinoamericana* se ocupa de autores muy variados, desde la postura ontologista de Rodolfo Kusch, pasando por el historicismo de Leopoldo Zea, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, hasta el poscolonialismo de Walter Mignolo, el tono general del libro es la crítica a la filosofía latinoamericana y la necesidad de abandonar ese proyecto o de reformularlo en clave foucaultiana. Es como si la crítica a la historia de las ideas que realizó Foucault en *La arqueología del saber* —donde fustiga el sentido, el metarrelato, el continuismo, la génesis, en fin, el historicismo—³² arrasara de plano con la historia de las ideas en América Latina y, de paso, con la filosofía latinoamericana. Es Foucault quien le permite a Castro-Gómez luchar contra la identidad, la ontología de Kusch, el puesto del pueblo en la obra de Dussel, la filosofía de la historia de Zea etc. Sin embargo, no creo que ni lo uno ni lo otro pueda sustituirse sin más. Y esto por dos razones.

La primera: la historia de las ideas en América Latina ha tenido sus virtudes bien conocidas —muchas de ellas aceptadas por Castro-Gómez—, por ejemplo, ayudó al proceso de independencia, promovió la descolonización, la intervención imperialista y se ha ocupado de la *función social de las ideas*, esto es, de cómo las élites las han *usado* para modernizar, industrializar, educar, ejercer prácticas racistas en el continente etc., tal el caso del positivismo. Pero el asunto no para ahí. Y es esto lo que quisiera resaltar: la historia de las ideas se ha ocupado del problema de la circulación, producción y consumo de las mismas, sin olvidarse de los *medios materiales* que han posibilitado esa divulgación y consumo, así como del problema de la profesionalización y la función social del intelectual. Es así en el caso de las ideas literarias en el continente, lo cual puede rastrearse en la obra de Pedro Henríquez Ureña, que no sólo se refirió a la literatura de la región, sino a su vida filosófica;³³ lo mismo cabe decir del uso del materialismo histórico y la “nueva historia” en relación con la historia de las

³² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 117ss.

³³ Rafael Gutiérrez Girardot, *Aproximaciones*, Bogotá, Procultura, 1986, pp. 13-86; y Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, Bogotá, Oveja Negra, 1986 (Col. *Historia de la Literatura Latinoamericana*, núm. 55).

ideas o de la necesidad de ocuparse con la *biografía*, tal como ya lo proponía Alfonso Reyes a mediados del siglo pasado, según lo muestra Rafael Gutiérrez Girardot en su ensayo “Alfonso Reyes y la historiografía”.³⁴ Es decir, la historia de las ideas no ha tenido en el continente un estatus epistemológico bien definido, sino que ha tenido un carácter sincrético —o ecléctico si se quiere— pero en esto, en parte, ha consistido su valor. Lo importante es que esa historiografía atisbó lo que luego en Europa se llamó historia intelectual e historia cultural,³⁵ con sus respectivas interrelaciones. El problema es que el desconocimiento de estos aspectos de nuestra tradición permite la actitud superadora de la historia de las ideas en América Latina.

La segunda: el problema de la filosofía latinoamericana es el otro aspecto que no queda superado. Aquí hay que recordar con María Zambrano: “Y si se dice filosofía griega o filosofía alemana es por razones ajenas a las intenciones de quienes la hicieron”.³⁶ La filosofía latinoamericana (así contenga muchos elementos que puedan ser criticados desde Foucault) no se ha reducido a la historia de las ideas, aunque haya dialogado con ella, y ha hecho simplemente filosofía, tales son los casos de Mauricio Beuchot y su *Hermenéutica analógica*, Darío Botero Uribe y su *Vitalismo cósmico* o Raúl Fornet-Betancourt y su *Filosofía intercultural*; dichos autores no han temido que sus obras sean consideradas bajo el rótulo de filosofía latinoamericana. Aquí hay que tener en cuenta, de acuerdo con Roig, que “no todos los escritores latinoamericanos que se han preocupado por nuestra filosofía han encarado la ineludible tarea de asumir nuestro pasado ideológico con un mismo sentido, y hasta hay quien ha participado de la afirmación de la alienación de todo nuestro pasado intelectual”.³⁷

Ahora, *algunas* de las filosofías latinoamericanas no han partido del presupuesto de que Latinoamérica —el “significante

³⁴ Rafael Gutiérrez Girardot, *El intelectual y la historia*, Caracas, La nave va, 2011, pp. 159-169.

³⁵ Esta última entendida más en el sentido de la segunda Escuela de los Annales y no de la historia cultural entendida como producción, circulación y lucha por la imposición del sentido mismo. Cf. Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa: la Escuela de los Annales*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 85-86.

³⁶ María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, p. 116.

³⁷ Arturo Andrés Roig, “Historia de las ideas”, en Ricardo Salas Astrain, coord., *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, tomo 2, p. 534.

amo”, según Castro-Gómez— es una “cosa en sí”³⁸ y que por ese solo hecho *ya* es filosofía latinoamericana. De nuevo hay aquí un reduccionismo. Eso es desconocer que autores como José Luis Romero o Pedro Henríquez Ureña se ocuparon del problema de la “formación de una sociedad nueva” o de nuestro proceso continuo de europeización u occidentalización, es decir, que América Latina es lo que es no como una entidad en sí, sino como un proceso histórico, donde *el mismo nombre* ha sido *producido*, debatido o impuesto.³⁹ Esto es claro también en la obra de Gutiérrez Girardot, quien precisamente explica el modernismo como un producto de la “era del capital” y no como un conjunto de literaturas producidas por una “cosa en sí” llamada “América Latina”. No creo que la ingenuidad haya cundido en el continente y siempre se haya desconocido la historicidad de lo que somos y de nuestros procesos históricos. Puede que el asunto sea de lenguajes y no tanto de contenidos, sin que esto implique asentir con la crítica que ataca los ontologismos ramplones y metafísicos.

Asimismo, es desproporcionada la afirmación, ya citada, de Castro-Gómez: “yo diría que el proyecto de la filosofía latinoamericana en clave de historia de las ideas nació muerto”. Él ha manifestado que la “historia de la filosofía” ni es historia ni es filosofía. La historia misma de la filosofía es un problema filosófico y es el problema de la verdad o de las verdades: ¿es la filosofía el desarrollo progresivo de la verdad? ¿Son inconmensurables los distintos sistemas filosóficos? ¿Son verdaderas todas las filosofías? ¿No es verdadera ninguna? ¿Qué papel juega la tradición filosófica en la creación filosófica? ¿Está la tradición filosófica establecida de una vez por todas? Todas estas cuestiones aparecen, por lo regular, en cualquier manual de filosofía y cualquiera que lea a Hegel sabe que la historia misma de la filosofía es un problema filosófico. Otra cosa es que el posmodernismo —con su adanismo teórico— quiera desconocerlo. Lo cierto es que en el caso de América Latina la obra de Zea —historicista—, por ejemplo, refleja ese esfuerzo por reconstruir la “conciencia americana” y en ese sentido, su construcción teórica, basada en la historia de las ideas, es filosófica. No importa que su filosofía sea errada o falsa o que ya no tenga

³⁸ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 247.

³⁹ José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1999.

cabida hoy, pues lo mismo ha pasado con muchas lumbres de la filosofía occidental y sus creaciones.

Por otro lado, en el libro se rechaza el concepto de *identidad*, rechazo que parece dirigido también al concepto en general. Si hablamos de la identidad de América Latina, como un problema metafísico, si hablamos de una identidad en sentido ontológico y no histórico, se puede estar de acuerdo, pero no si entendemos la identidad como problema político. La identidad ya no es hoy una “sustancia” o una “cosa en sí”, es ante todo un *proyecto* que *articula* demandas, que forma la acción colectiva, sin que esto implique que los grupos sean homogéneos, sino heterogéneos. De esta forma una particularidad puede convertirse en hegemónica, si bien esa hegemonía como institución de lo político no es definitiva, sino contingente.⁴⁰ Para la acción política la identidad no implica necesariamente desconocer las diferencias o imponer el totalitarismo; es la articulación de la diferencia en pro de intereses comunes, de un determinado horizonte que le da sentido y dirección a la acción política. En este aspecto, creo que el problema de la *integración de América Latina*, una demanda de la filosofía latinoamericana y a la cual se opone Castro-Gómez, es ante todo un proyecto político, una forma de resistencia o de producir equilibrios frente al mercado mundial. Pero para realizar la integración se necesita un proceso previo de negociación, acuerdos, definición de metas e intereses comunes, así la hegemonía no sea la meta. Lo que interesa es la voluntad política y el proyecto mancomunado de los países de la región, por más difíciles que sean las condiciones y el desnivel de desarrollo de sus economías así como el tipo de vinculación de cada nación con el mercado mundial. Aquí no se está proponiendo chovinismo alguno, sino un proyecto político que es plenamente consciente de la geopolítica mundial y que busca proteger la riqueza de estos países para luchar contra la biocolonialidad del capital y asegurar la dignidad de la vida de nuestra población. Es cierto que los problemas actuales son globales, y que igualmente hay que luchar contra la biocolonialidad a nivel mundial, pero tampoco podemos desconocer los desniveles de poder en esa red que es la globalización, la cual, a pesar de ser red, tiene sus nodos y sus centros.

⁴⁰ Véase Ernesto Laclau, *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 13-65.

Otro aspecto problemático del libro de Castro-Gómez tiene que ver con el uso que hace de ciertos autores. El primero es Enrique Dussel. La reedición de 2011 de *Crítica de la razón latinoamericana* recoge los cambios de perspectiva en el pensamiento de Dussel; la crítica al autor argentino-mexicano tiene que ver con la relación entre populismo, filosofía y la noción de pueblo. El pueblo es leído en este libro como una noción sustancial que, de nuevo, atenta contra el pluralismo de los sujetos. Yo diría que si bien esta crítica a la filosofía de Dussel fue válida en cierto momento, actualmente ya no lo es. En sus últimas obras Dussel sostiene: “es necesario entender al pueblo de una manera renovada”.⁴¹ Y la renovación consiste en que el pueblo

[se] transforma en *actor colectivo político*, no en un “sujeto histórico” sustancial fetichizado. El pueblo aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explícita del *hegemón analógico* de todas las reivindicaciones, desde donde se definen las estrategias y las tácticas, transformándose en un *actor* constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como lo expresan los movimientos sociales: el poder se construye desde abajo.⁴²

Si bien en este concepto de *pueblo* Dussel incluye a los movimientos sociales, aún presenta un carácter un poco abstracto, por lo demás el concepto sigue aludiendo a los excluidos y a los oprimidos, lo cual es fundamental para fijar algo muy importante en política: *el antagonismo*, clave a su vez para la acción y las demandas políticas.

Castro-Gómez debió tener en cuenta que desde 1998, cuando Dussel publicó *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, el concepto de *víctima* ha trascendido lo que el colombiano llama la “ontologización de la periferia”,⁴³ pues la víctima es global, está en el centro mismo, en las grandes urbes, en las sociedades industrializadas; es más, en la medida en que el capitalismo se globalizó, también globalizó a la víctima y la insertó en el antiguo “centro”. Lo cierto es que este desplazamiento implica un cambio de perspectiva en el que ya no es el tercermundismo político el que puede producir la revolución o las transformaciones sociales, sino que es una lucha que asimismo se ha globalizado.

⁴¹ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 91.

⁴² *Ibid.*, pp. 91-92.

⁴³ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 71, n. 9.

Esto no implica dejar de lado la situación concreta de América Latina y su posición en la geopolítica mundial, pues esa globalización no es una democratización de las condiciones de vida de la población mundial, sino implica la reconfiguración del geopoder y de las relaciones desiguales entre los países. En ese sentido es válido seguir preguntándose por las estrategias y las posibilidades de un proyecto político continental que tiene que definirse para poder enfrentar esa geopolítica biocolonial.⁴⁴

El otro ejemplo que salta a la vista es el uso poco apegado a una fuente como Rafael Gutiérrez Girardot, del cual Castro-Gómez cita el libro *Modernismo: supuestos históricos y culturales* para apoyar su lucha contra el fantasma de la “exterioridad” y sostener que América no es una realidad “externa” a Europa.⁴⁵ En efecto, Gutiérrez Girardot sostuvo que el modernismo era producto de la “era del capital” y de la respectiva “unificación del mundo” de la que habló Eric Hobsbawm, y que por lo tanto esa literatura tenía que ver con los cambios producidos por el auge y hegemonía de la sociedad burguesa, a saber, el crecimiento de las ciudades, el crecimiento demográfico, la racionalización y la secularización⁴⁶ así como los cambios en la sensibilidad del escritor que estas transformaciones “históricas y culturales” produjeron. En este sentido, el modernismo debía situarse dentro del proceso de europeización sin acudir al chovinismo latinoamericano.⁴⁷ Y si bien Gutiérrez Girardot le sirve para sostener que los autores modernistas nuestros fueron críticos de los valores de la sociedad burguesa, de la industria,

⁴⁴ Por lo demás, frente a estas críticas del colombiano, Dussel ha respondido que Castro-Gómez critica al pensamiento progresista latinoamericano que, por no conocer a Foucault, ha caído de nuevo en el paradigma moderno. Además, sostiene que Castro-Gómez cae en el “fetichismo de las fórmulas” y no se percató de que es necesario “reconstruir una visión más profunda e histórica” sobre el sujeto para asimismo reconstruirlo; que es “necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano”; que “el poder se construye mutua y relacionalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de haber un poder del Estado o el poder de una nación hegemónica”; que Castro-Gómez critica cierta unilateralidad, pero que cae de nuevo en una, a saber: la de perpetuar también la hegemonía de la misma posmodernidad, véase Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad”, en Leonardo Tovar, ed., *La posmodernidad a debate*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, pp. 219-220.

⁴⁵ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], pp. 128ss.

⁴⁶ Aquí encontramos otra paradoja: al comienzo del libro se critican estos conceptos weberianos, véase *ibid.*, pp. 50ss.

⁴⁷ Rafael Gutiérrez Girardot, *Modernismo: supuestos históricos y culturales*, 4ª ed., México, FCE, 2004, pp. 36-37.

del dinero, de la ciencia, del imperialismo etc., las valoraciones que Castro-Gómez hace de autores como Alfonso Reyes, José Enrique Rodó o José Martí son muy diferentes. Para Castro-Gómez ellos sólo representan “la mitología latinoamericana”; temerariamente afirma el colombiano: “los filósofos latinoamericanistas, habitantes de un orden moderno del saber, se comportan como Don Quijote presentado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Es decir, como intelectuales que viven y que piensan en un mundo que no entienden; que habitan un orden discursivo desligado de la época”.⁴⁸ Frente a esto cabría formular las siguientes preguntas: ¿sólo los foucaultianos latinoamericanos conocen y entienden nuestra realidad? ¿Sólo Santiago Castro-Gómez? ¿No es un anacronismo acusar a intelectuales como Reyes, Rodó o Martí de promulgar un proyecto romántico, de eliminar las diferencias y apoyar un proyecto latinoamericanista, de ser totalitarios porque no conocieron las bondades de la arqueología de Foucault? El uso que Castro-Gómez hace de Gutiérrez Girardot termina siendo muy ladino por lo mismo, pues si bien el autor de *Modernismo* fue crítico del chovinismo, del problema de la identidad en la filosofía latinoamericana etc., valoró altamente el pensamiento de Reyes, Rodó, Martí, Henríquez Ureña y José Luis Romero, entre otros; los llamó “constructores de América” y reivindicó su utopía, su visión del continente y la visión integradora con Europa que se encuentra en sus obras. Por eso el filósofo y crítico colombiano declaró en una entrevista: “En las obras de Bello, Sarmiento, González Prada, Martí, Rubén Darío, o de Reyes, Henríquez Ureña, Picón Salas y José Luis Romero, está lo mejor de nuestra inteligencia americana, de Nuestra América. Pero esa herencia se socaba, se regatea o se oculta”.⁴⁹ Esto es lo que afirma también en ensayos como *Alfonso Reyes y el futuro de América* o *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*.⁵⁰

Creo que un punto que permite mirar los excesos de la posición de Castro-Gómez es la apreciación que hace sobre Bolívar. Al

⁴⁸ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 43.

⁴⁹ Rubén H. Romero, “Rafael Gutiérrez Girardot: ‘Falta mucho para hacer, para recuperar la memoria cultural de nuestro país’”, entrevista, *Cuerpo de Letras* (Bogotá), núm. 0 (22 de marzo de 2011), suplemento cultural del periódico *Desde abajo*, p. 15, en DE: <<http://www.desdeabajo.info/suplementos/itemlist/category/139-cuerpo-de-letras.html>>.

⁵⁰ Gutiérrez Girardot, *El intelectual y la historia* [n. 34], pp. 35-43; y Damián Pachón Soto, sel. y est. introd., *La identidad hispanoamericana y otras polémicas: antología de Rafael Gutiérrez Girardot*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2012, pp. 269-337.

referirse a “la utopía bolivariana” y a la “América para nosotros” de Arturo Andrés Roig, sostiene:

Nada nos dice sobre el autoritarismo moral y estadocéntrico que acompañó el ideario de la Gran Colombia, tal como se expresa en documentos como la *Carta de Jamaica* y el *Discurso de Angostura*. Allí se muestra la racionalidad de un poder soberano cuyo paradójico objetivo es producir la libertad desde la *sujeción*.⁵¹

Es un anacronismo juzgar el proyecto de Bolívar desde la “*episteme* moderna del saber”, es decir, de enrostrarle a su proyecto el no haber conocido a Foucault y no haber respetado la singularidad y la diferencia, sobre todo en un momento donde hasta ahora este continente está tomando alguna morfología política; lo mismo cabría decir para todos aquellos intelectuales que participaron de la formación del Estado-nación en el siglo XIX en América Latina, pues bien sabido es que la nación tanto aquí como en Europa implicó un proceso de universalización con un correlativo proceso de exclusión;⁵² también lo es acusar a los intelectuales latinoamericanos de reproducir el “gesto colonial” y afirmar que

la nueva crítica cultural [...] me ayudó a entender que tal exterioridad latinoamericana con respecto a la modernidad es un gesto nostálgico, populista y humanista de un sector de la intelectualidad criolla, interesada en mantener los privilegios que les otorga la escritura y la letra sobre el resto de la población. El latinoamericanismo aparece como una herencia colonial que busca defender los derechos ancestrales de la ciudad letrada (como la llamaba Ángel Rama) en América Latina.⁵³

Es claro que una parte de nuestras aristocracias (letradas, desde luego) buscó mantener y reproducir su estatus social, como Antonio García sostiene en su libro *Colombia: esquema de una república señorial* (1977), pero lo que no es aceptable es acusar en bloque a la intelectualidad latinoamericana de querer mantener sus privilegios y, correlativamente, el estado de “embrutecimiento” del resto de la población. Esto es falsificar y desconocer su compromiso ético y político. Afirmar esto indiscriminadamente es sostener que Martí, Rodó, Reyes y tantos otros, reprodujeron el gesto colonial y no

⁵¹ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 119.

⁵² Pierre Bourdieu, “Las dos caras del Estado”, *Le Monde Diplomatique* en español (Santiago de Chile), núm. 108 (marzo de 2012), pp. 26-27.

⁵³ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], pp. 239-240.

tuvieron ningún interés por la descolonización, los excluidos o la afirmación de América Latina.⁵⁴ Ellos vendrían a ser los nuevos esclavistas de la multiplicidad, la heterogeneidad y la diferencia. Valga decir de nuevo que Gutiérrez Girardot no pensaba eso, valoró el papel del intelectual y su función social en el continente, así como el proyecto de Bolívar tal como aparece en un ensayo suyo que vale la pena recordar: “El Bolívar de García Márquez y su actualidad”.⁵⁵

Para concluir

EN el Anexo a la segunda edición, Castro-Gómez sostiene que “más allá de todos los problemas conceptuales que pueda tener, lo cierto es que el texto logró tocar alguna fibra sensible y consiguió revitalizar un debate que ya casi estaba muerto”.⁵⁶ En estricto sentido, aquí hay dos verdades: el libro tiene problemas conceptuales y en él encontramos la caricaturización de ciertas posturas y de ciertos autores y, por otro lado, revitalizó el debate en torno a la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Esto último hoy día no puede pasarse por alto.

Sin embargo, el autor también es consciente del tono polémico, basado en las posturas de Foucault, que tenía el libro. En 1969 Foucault decía: “No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la historia de las ideas”,⁵⁷ y “la descripción arqueológica es precisamente abandono de la historia de las ideas”.⁵⁸ A pesar de las acusaciones de Foucault —según las cuales la historia de las ideas vive tras la búsqueda de las originalidades, pretende superar las contradicciones⁵⁹ o eliminar las singularidades y las diferencias—, tales aseveraciones resultan

⁵⁴ Aquí es necesario tener cuidado, pues autores como Domingo F. Sarmiento o gran parte de los positivistas latinoamericanos sostuvieron posiciones racistas; asimismo, en la época no habían nacido aún los “estudios subalternos” o desde abajo, que dejaran hablar y expresar lo indígena, la diversidad cultural de los afros, entre otros. Pero aun así, no todos los autores los despreciaron ni quisieron esclavizarlos etc., y muchos de ellos reivindicaron la justeza de su reconocimiento histórico. Lo importante es que la acusación no puede hacerse en aras de criticar el latinoamericanismo.

⁵⁵ Rafael Gutiérrez Girardot, “El Bolívar de García Márquez y su actualidad”, en *id.*, *Tradición y ruptura*, Bogotá, Random House Mondadori, 2006, pp. 201-216.

⁵⁶ Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* [n. 1], p. 242.

⁵⁷ Foucault, *La arqueología del saber* [n. 32], p. 178.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 195ss.

discutibles y generalizadoras si se comparan con lo que la historia de las ideas ha hecho en América Latina. Lo cierto es que en ese texto Castro-Gómez intentó, como tarea principal, centrarse en *la descripción de un discurso-objeto*, el latinoamericanismo, y desembarazarse así de la historia de las ideas para criticar la filosofía latinoamericana. Creo que esa pretensión polémica lo llevó a algunas de las deficiencias mostradas. El ánimo polémico, cuando es deliberado, nubla frecuentemente el discernimiento. Contrariamente, para muchos de los estudiosos del pensamiento latinoamericano y de la filosofía de la región, ha importado más el *contenido* de las reivindicaciones, el contenido emancipatorio y político de esa filosofía, la propuesta de integración regional o la reivindicación del humanismo y la utopía, que el análisis formal del lenguaje en que esas demandas han sido formuladas. En esto consiste la diferencia radical entre los dos proyectos.

RESUMEN

El artículo analiza *Crítica de la razón latinoamericana* del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, en especial su arqueología de lo que llama “el discurso del latinoamericanismo”, sus pretensiones de superar la historia de las ideas y sustituirla por la historia de las prácticas de la mano de Michel Foucault, al igual que sus críticas a la filosofía latinoamericana. Se muestran algunas debilidades del libro, entre las que destacan su reducido concepto de *identidad*, la crítica del humanismo y la utopía, así como el uso ladino que hace de autores latinoamericanos como Enrique Dussel y Rafael Gutiérrez Girardot. Se concluye que la principal diferencia entre la perspectiva de la arqueología y la historia de las ideas es que a la primera le interesa el *lenguaje* en que han sido expresadas las reivindicaciones de los latinoamericanistas, más que el contenido político, social, ético y emancipador de la filosofía latinoamericana que ha caracterizado a la segunda.

Palabras clave: posmodernidad, filosofía latinoamericana, arqueología, humanismo.

ABSTRACT

In this paper, the author analyzes *Crítica de la razón latinoamericana*, by the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez. The focus of the paper is on what he called the archeology of the discourse of Latin-Americanism, his claims to overcome the history of ideas and replace it —guided by Michel Foucault’s ideas— with a history of practices, and his criticism of Latin-American philosophy. This article reviews some of the theoretical weaknesses of the book: a narrow concept of *identity*, Castro-Gómez’s criticism of utopia and humanism, and his biased appropriation of authors like Enrique Dussel and Rafael Gutiérrez Girardot. The analysis leads us to conclude that the main difference between the archeology and the history of ideas is that the first focuses more on the language used to express Latin-Americanisms’ claims and less on the social, political, ethical and emancipatory content of Latin-American philosophy representative of the latter.

Key words: Postmodernity, Latin-American philosophy, archeology, humanism.