

## **Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica**

*Daniel E. Guillot*

Mendoza

Este título exige algunas aclaraciones que contribuyan a precisar cierta ambigüedad existente en los términos usados. Por otra parte, puede parecer poco oportuno en el momento en que se está planteando el problema de la constitución de una filosofía latinoamericana y la asunción filosófica de nuestras propias culturas, tratar sobre el problema de la asunción de la filosofía universal. ¿Acaso no implica esta temática un intento por perdurar nuestra dependencia filosófica? ¿Acaso alguna vez hemos hecho otra cosa que tratar de asumir el pensar europeo? ¿El giro “asunción crítica” no es simplemente un intento de paliar la tradicionalidad alienante del punto de vista? Estas preguntas implican otras más radicales. ¿No hay que hacer tabla rasa y empezar verdaderamente de nuevo? ¿La alteridad de nuestra postura no posibilita un punto de partida novedoso, más acá o más allá de todo pensar europeo ya acuñado?

### **Alteridad**

Para poder llegar a plantear el problema de la relación de la filosofía universal y el filósofo latinoamericano, evidentemente debemos resolver previamente cuál es el grado de alteridad que implica la postura o la afirmación de una filosofía como latinoamericana. Es necesario definir con precisión cuál es la radicalidad de esta alteridad y, en este sentido se nos presentan, en primer lugar, dos opciones básicas o dos líneas elementales de análisis. Por una parte, la alteridad de la filosofía latinoamericana se produciría como negación de la tesis que sería la filosofía europea y en este caso se constituiría la filosofía latinoamericana como negatividad dialéctica. Así la crítica de la filosofía europea,

“asunción crítica”, asume un papel verdaderamente fundamental, pues, a partir de su análisis y de su estudio, sustentados por este grado de diferencia que nos constituye, se puede comenzar a plantear o a vislumbrar la posibilidad de una nueva síntesis de esta tesis y de esta negatividad dialéctica como diferencia latinoamericana. Por otra parte, una segunda vía en donde la palabra alteridad definiría una nueva concepción que se pretende no dialéctica. La novedad o la diferencia en este grado de precisión sería mal llamada diferencia porque precisamente en tanto que alteridad se define como no contrapuesta o como no surgiendo en tanto que negativa frente a una tesis que es la filosofía europea. Si la alteridad o la interpretación de la filosofía latinoamericana como alteridad no dialéctica es la que aceptamos como interpretación de base, será muy diferente el punto de vista y las consideraciones que vamos a hacer sobre la filosofía europea.

Pero cada una de estas opciones presenta su juego de dificultades que hay que definir. Por una parte, la primera cuestión es ver de dónde surge esta alteridad de la filosofía latinoamericana y descubrir qué consecuencias conlleva el definirla como alteridad. Si la alteridad se define como lo diferente de la diferencia, esto equivale a cargarla de un sentido de novedad que implica también la negación de sus condicionamientos en tanto que situación histórica salida de la serie de causales históricas en que se mueve. Es decir, la filosofía latinoamericana como alteridad tiene que surgir en tanto que nueva de lo otro que la historia de la filosofía latinoamericana, de un nuevo punto de partida que precisamente le permite no ser continuidad de su historia, sino pura discontinuidad.

La historia de la filosofía latinoamericana se definiría en muchos casos como asimilación acrítica y asincrónica en tanto que los movimientos de la filosofía europea (y en esto seguimos a Salazar Bondy) se producen en un tiempo anterior a la difusión de dichas filosofías en América latina. Discontinua en tanto que no se produce una evolución gradual de una filosofía a otra como en Europa, sino que se dan saltos para alcanzar la contemporaneidad de una filosofía europea que está pensando la historia universal. Como consecuencia de esta asincronicidad

y de esta discontinuidad, la fecundidad o la capacidad creativa del filósofo latinoamericano se ve seriamente afectada en tanto no se producen movimientos filosóficos en un proceso de autogestación, sino que se introducen como entes exógenos que tienen que ser asimilados, sin lugar a dudas, de una manera muy deficiente en la dinámica de un pensamiento. Esto también se relaciona con un fenómeno de elitismo en el que se produce la filosofía latinoamericana en el que los grados de influencia que un determinado pensar bastante sofisticado ya en Europa tiende a llegar solamente a determinadas minorías.

El presupuesto de una filosofía latinoamericana que parte de la alteridad o de la novedad implica precisamente la negación de ésta, su historia. Pero negación en este caso no dialéctica, porque si dialéctica fuera, no podría ser nueva en el sentido de la alteridad. El planteo, entonces, de la alteridad no es de ninguna manera evidente. ¿Hasta dónde se puede negar la historia de la filosofía latinoamericana? ¿Cuál es el evento que permite la ruptura y la novedad? Aquí se hace ya patente que la filosofía en tanto que parcialidad dentro de un sistema total, en tanto que componente de una estructura global, si pretende representarse a sí misma y surgir de su historia no puede salir absolutamente de la Totalidad. Por lo tanto, la alteridad para la filosofía debe surgir de lo otro que la filosofía, para no seguir siendo intrasistemática y totalidad o mismidad. La pregunta queda situada o se plantea ya de una manera un poco más definida. ¿De dónde surge la novedad extrafilosófica que permite esta alteridad de la filosofía que rompe su continuidad y su sistema?

Lo otro que la filosofía en este caso sería la historia. La alteridad que se introduce en el mundo intrasistemático y totalizante del pensar abstracto, del pensar teórico que se funda a sí mismo y que se construye sobre sí mismo, es decir, en última instancia, en una tautología de su identidad, sería un evento histórico o los hechos históricos que permitirían a la filosofía partir de la novedad o de la alteridad que es para la filosofía la historia latinoamericana. Si el pensar histórico de nuestra filosofía ha sido pensar de una realidad diferente que la nuestra, otra que la pensada actualmente, surge como posible o como aceptable

el planteo de la ruptura, en tanto y cuando la novedad o lo otro que lo anterior, es la novedad surgida de una nueva historia y de un nuevo evento.

Así podría fundarse la alteridad de la filosofía latinoamericana en el pensar de la historia, de nuestra historia y de nuestra realidad. En este momento es necesario ver cómo o cuál es la actitud que se toma frente al pensar de una realidad otra que la nuestra que es la filosofía universal o la filosofía europea. Aquí cabría hacer una distinción también. La filosofía europea en tanto que universal se define por dos vías diferentes. En un primer lugar porque piensa un hombre una historia un mundo, o mejor dicho piensa la esencia o la naturaleza de un hombre y de un mundo que no puede ser otro que universal. Es decir, se define como pensando lo universal, y precisamente este autodefinirse como pensando lo universal, la define a ella misma como universal. En la historia europea, su filosofía no es solo una filosofía que históricamente, por procesos de asimilación, o la dominación de las culturas ha llegado “accidentalmente” a ser universal, sino que en sus mismos fundamentos, en su misma esencia está implicada la justificación de esta universalidad, de este pensar que fundamenta y hace posible filosóficamente la expansión universal, imperialista de esta civilización. Ahora bien: ¿cuál es la postura de una filosofía que parte de lo nuevo que es su realidad y su historia frente a esta universalidad, a este pensar universal?

La nueva realidad, la realidad otra que la ya pensada y la ya dicha por ‘la filosofía universal, por la filosofía del poder y la justificación’, en última instancia, de la conquista, es la realidad del oprimido.

Sin embargo, el decir de esta nueva filosofía, de esta nueva realidad, exige a la filosofía que ha permanecido en su mismidad y en su totalidad filosófica de abstracción, una ruptura en el nivel del lenguaje y en el nivel de las categorías. El decir de la filosofía es un decir signado por una realidad que se ha pretendido universal y por unas categorías que se han ido gestando un lenguaje filosófico y un pensar filosófico ajustado a esta realidad. El salto abismal que produce la irrupción de una nueva historia como novedad frente al pensar, exige un nuevo

lenguaje filosófico con nuevas categorías y un nuevo modo de pensar. Si bien es cierto que la irrupción de la novedad histórica puede ser instantánea y aplastante, sin embargo, el nuevo lenguaje para decir la nueva realidad no aparece con la velocidad y la fulgurancia de la novedad. Debe ser gestado. El lenguaje filosófico, las categorías del pensar se encadenan pesadamente en la totalidad del pensar del cual ha surgido y trata de volver a esa totalidad, y trata de decir esta novedad con las categorías del pensar abstracto, es decir, trata de intrasistematizar esta realidad.

El nuevo parto frente a la novedad de lo aparecido históricamente nuevo, es entonces el decir y el pensar filosóficamente siempre atrasado como decía Hegel y siempre totalizado por su misma estructura de pensar abstracto y por su misma estructura de parte en un sistema. El sistema es, en este caso, la totalidad de la filosofía, la totalidad de lo dicho y lo categorizado filosóficamente. Es lo que hay que destruir. Pero precisamente la totalidad de lo dicho y lo categorizado, que ha consistido en decir una realidad que se pretendía universal, es, en este caso, frente a esta alteridad y a esta novedad, la filosofía europea.

Aquí, entonces, surge la relación, situada en el planteo de alteridad, de la filosofía europea desde la perspectiva latinoamericana, o para los filósofos latinoamericanos. Lo europeo es el lenguaje y la gran succión, para decirlo así, intrasistemática de un lenguaje y de categorías hacia una realidad que se encuentra ya totalizada y universalizada.

En el decir nuevo de la nueva realidad, la nueva objetividad exigirá una exégesis permanente para que este lenguaje en su totalización no intrasistematice esta nueva realidad. Pero ¿de dónde surgirá este nuevo lenguaje? ¿De la cultura popular, de la conciencia latinoamericana, de la alteridad objetiva que ha aparecido como nueva, que es precisamente la realidad del oprimido, o surgirá de la crítica (negativa) y afinamiento del pensar europeo? ¿O volverá a la novedad de quien gesta un lenguaje aún impreciso y burdo? ¿O intentará asumir toda la precisión lograda a través de siglos de filosofía para decir esta nueva realidad?

La última opción aparece como sumamente peligrosa dadas las posibilidades de alienación que implica.

Sin embargo, la filosofía europea es parte de la realidad y de una historia que nos afronta, y que nos afronta dialécticamente en otro nivel, porque la alteridad y la ruptura de la historia es con relación a la filosofía y al pensar que nunca había pensado esta realidad. Pero a otro nivel, en el plano de su historia, esta misma realidad está dialécticamente en pugna, y en relación de negatividad frente a la totalidad de la historia universal. Esta misma historia que para la filosofía es novedad, está funcionando dentro de los cánones de la dialéctica del Amo y el Esclavo a nivel puramente histórico. Así, pues, no es simple la situación. En una realidad y en una historia que es la historia por la liberación en el contexto de la dialéctica del Amo y del Esclavo entre el opresor y el oprimido aparece para la filosofía esa historia como novedad al irrumpir en un horizonte de realidad nunca pensada al mismo tiempo que la totalidad y la estructura en que este pensar lo nuevo se produce, está en una relación dialéctica como diferencia y no como novedad, como oprimido y opresor.

En este sentido y a este nivel dialéctico donde el juego de la filosofía, de la cultura y del pensar europeo está pugnando como fuerza alienante que presiona desde la novedad a partir de la cual tendría que surgir la filosofía nueva. Entonces, la actitud frente a la filosofía europea, desde esta postura, es una actitud de decodificación en el contexto de una dialéctica de opresor y oprimido. ¿Es esto la negación a secas de la filosofía europea? No, porque precisamente, desde el momento en que la cultura europea entra en un contexto dialéctico, no puede ser negada a secas, sino que tiene que ser asumida en una negación dialéctica, que niega al mismo tiempo que sabe que se encamina a una síntesis de la historia universal.

La filosofía, en este sentido, instrumento de dominación como superestructural con referencia a las relaciones de poder que está justificando y que ha incubado y que ha hecho posibles –en tanto que pensar que abre posibilidades– exige entonces, esta asunción crítica, esta decodificación de

lo oculto. ¿Qué es lo que ocultaba aquella filosofía para nosotros? La lucha, la dialéctica, la relación opresor-oprimido.

No obstante, como esta dialéctica se da en la totalidad de la historia, una historia de la cual no podemos desprendernos ni salimos, es preciso que sea asumido, decodificado y desocultado todo su contexto, toda su relación opresor-oprimido. Y en este sentido, la asunción crítica de la filosofía universal para los latinoamericanos consistirá fundamentalmente en poner a la luz los contenidos alienantes y los contenidos opresores que implica un pensar universal. Esto implica afirmar que la filosofía universal no ha sido nunca inocente, sino justificación. Justificación de una actuación dominante, de una dialéctica. Esto significa que la filosofía occidental ha sido, como diría Levinas, filosofía justificante de la totalidad.

Con esto, como es de suponer, no se cuestiona ni la buena ni la mala voluntad de los filósofos, ni se pretende desenmascarar sus deseos o sus designios ocultos. Se trata de fijar el contexto, el sistema desde el cual se ha pensado. Sistema en el cual han sido entrampadas las mejores intenciones de los filósofos y la filosofía occidental. Los polos fundamentales y las categorías a desentrañar en esta hermenéutica, en esta decodificación de la filosofía universal han de ser entonces los de opresor y oprimido. Definir y poner a la luz aquellas categorías que han permitido la opresión, que la han hecho posible y rastrear históricamente de qué modo esas categorías abstractas han funcionado como justificación de la opresión real, histórica, política y económica. Esto significa que la labor y la función crítica a ejercer sobre la filosofía universal para los latinoamericanos no es tarea superflua, sino precisamente tarea de liberación. Significan en este contexto dialéctico en que se producen las categorías de opresor y oprimido y que son en las que se dan las relaciones histórico-filosóficas de la filosofía europea y la filosofía latinoamericana, precisamente las tareas de descubrir y tomar conciencia de sí, del oprimido o del Esclavo para hablar en el lenguaje hegeliano. Tarea de liberación, tarea de liberación del esclavo y del oprimido que toma conciencia de la opresión al mismo tiempo que se constituye como autoconciencia.

## La diferencia

La interpretación anterior corresponde a la opción que define a la filosofía latinoamericana como alteridad. Ahora bien, si planteamos la filosofía latinoamericana, o la constitución de dicha filosofía como diferente dialécticamente con respecto a la filosofía europea, como situada en un mismo sistema, pero sin embargo, diferente en cuanto tiene posibilidades de individuarse en el sistema como situada en otro punto de vista, no eludimos así la intrasistematicidad de la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía universal. Lo que estamos proclamando en este caso es la necesidad de explicar nuestro carácter de individuos en esta totalidad que es la filosofía universal. Lo que estamos proclamando entonces es nuestro derecho de plantear y explicitar los "desde" situacionales que nos corresponden como latinoamericanos en el contexto de la universalidad. Esto significa que se está reivindicando, no la alteridad o la novedad de un nuevo pensar y de una nueva filosofía, novedad que sólo puede emerger de una realidad que sea absolutamente nueva y que nunca puede ser la filosofía misma para la filosofía, sino la realidad histórica de América Latina que es la realidad del oprimido. Por el contrario lo que se busca explicitar en este caso es nuestra diferencia constituida por un punto de vista diferente, por un "aquí" y un "ahora" distintos del europeo, que introducirán un nuevo aspecto para que dialectice en la totalidad de la filosofía. Será un nuevo modo de pensar el ser que sigue siendo universal, que sigue siendo Uno y que puede ser pensado desde diferentes "aquí" y "ahora", desde diferentes situaciones. Es decir, que planteamos nuestra diferencia como la diferencia de la situación que emerge de la individuación del "aquí" y del "ahora" diferentes del "aquí" y del "ahora" europeos desde el cual se piensa o desde el cual se ha pensado. En este caso lo que se pide es una actualización de nuestro pensar para que piense en un "aquí" y un "ahora" y para que tome conciencia del "desde" desde el cual va a pensar lo universal.

Este "aquí" y este "ahora" constituidos como "desde" tendrán que funcionar en este caso como con las categorías universales que se individualizan en una situación dada. Es este, por otra parte, el planteo de la filosofía europea contemporánea. Las ideas eternas, atemporales, cuya verdad y cuya esencia se



encuentra fuera de toda historicidad han sido rechazadas por el pensamiento contemporáneo que se aferra a la particularidad, a la historicidad de cada idea, y así intenta la encarnación de las ideas puras y de la teoría abstracta. El mundo platónico abstraído de toda temporalidad es probablemente lo que más aterra a la filosofía europea contemporánea en sus ansias de historicidad y de situación. La verdad una, es puesta en duda sobre este horizonte y es así como desde la misma Europa se han abierto las posibilidades a la pluralidad de interpretaciones y se ha dado el primer paso para la de colonización de las culturas. Esto lleva a admitir la descolonización de la filosofía. El pensar europeo de hoy, admite la diversidad de las interpretaciones del ser y la diversidad de los modos de ser de las culturas. Esta posibilidad abierta desde el centro sería, en esta última alternativa, asumida precisamente por la periferia o por América Latina y transitada en el sentido que le ha marcado y que le ha sido abierto por la filosofía del Centro. La historización del concepto abstracto y de la verdad abstracta es una característica innegable del pensar filosófico actual europeo. Desde la apertura o la decolonización filosófica abierta por este pensar que autorreflexiona sobre los múltiples sentidos del ser, surgirá nuestra misma posibilidad de pensar en tanto que latinoamericanos.

No es ya una filosofía que sería o que se produciría en Latinoamérica como accidente o como lo particular, lo cual correspondería a una Concepción abstracta de la filosofía y de la verdad, sino que la posibilidad real y concreta que se abre a las culturas periféricas desde el mismo pensar europeo es una interpretación en tanto que “desde”, en tanto que situacional del ser diferente. Europa se ha abierto ya y el pensar europeo a la pluralidad de las culturas. Y aquí surge la pregunta de si es nuestra misión como filósofos latinoamericanos empuñar esa posibilidad y realizarla como “desde”, como punto de vista diferente sobre el ser. Como la visión desde una cultura que no es la cultura central.

Sin embargo, esto mantendría a la filosofía latinoamericana como diferencia. No se podría hablar aquí de alteridad. El “desde” de alguna manera sigue siendo neutro en su sentido, para nosotros. El diferente punto de vista que cada uno puede tener, el diferente modo de interpretar el ser que cada cultura puede elaborar en un plano de igualdad democrática, como lo plantea

el pensar filosófico europeo contemporáneo no hace, sin embargo, referencias a las relaciones no igualitarias y no pluralistas en las cuales se producen los “desde” o los puntos de vista de las otras culturas que históricamente han sido dominadas, que históricamente han sido explotadas y oprimidas. El “desde” situacional cuya posibilidad nos abre el mismo pensar europeo nos conduce así al “desde” del oprimido que se plantea el pensar del opresor y que decodifica este pensar y saca de él las pautas inherentes a la opresión. Nos preguntamos si este pluralismo al cual parece abrirse con gran riqueza y con gran novedad la filosofía europea no incubaba paralelamente y nuevamente el velo de la opresión y de la relación de dominación. ¿Cómo puede abrirse la posibilidad de respetar las diferentes consideraciones sobre la realidad de las culturas que han sido aplanadas, diezmadas, civilizadas? ¿Cómo se puede poner en plano de igualdad una interpretación filosófica de una colonia después que todas las conexiones de esta colonia con su realidad han sido sistemáticamente a lo largo de los siglos cortadas? ¿Qué realidad, qué interpretación del ser se hace posible cuando se está negando en esta misma posibilidad las conexiones o la relación de opresión que ha generado precisamente esta posibilidad de apertura?

Cuando analizamos y comparamos la doble posición que implica optar por una filosofía latinoamericana como diferencia o como alteridad creemos que no se trata de una discusión bizantina, puramente teórica. La pregunta que subyace en esta cuestión aparentemente de palabras es si el Amo puede dar la posibilidad de liberación al esclavo. Si dado el juego y las relaciones de poder se puede desde la dominación y desde la opresión en que se monta una cultura, liberar otra cultura.

Desde un punto de vista programático y de realizaciones también la diferencia es notable: se trata de saber si vamos a dedicarnos a analizar los problemas que viene planteando la filosofía europea en tanto que universal, si vamos a aportar nuestro punto de vista, nuestra particularidad, nuestra especialidad en tanto que situados espacio-temporalmente en un “desde” distinto que el europeo, o si vamos a introducirnos y vamos a escuchar esa nueva realidad que irrumpe ante nuestra conciencia, tratando de formularla,

comprenderla y sufrirla. Se trata de saber si la filosofía latinoamericana va a decir su opinión sobre los grandes problemas de la filosofía europea, o si va a tratar de decir la realidad oprimida del pueblo latinoamericano. Si vamos a formar parte de un capítulo más de las etnologías, que tratan, con buena voluntad, de entender la cultura de los pueblos diferentes, o si vamos a plantear una relación encubierta de opresión, de Amo-esclavo que subyace a este juego de diferentes puntos de vista y a esta pluralidad igualitaria en la que todo pensar y todo punto de vista tendría igual derecho a ser afirmado. La pluralidad de los puntos de vista conduce en última instancia al relativismo, a la consagración de una verdad para cada uno que debe ser respetada y que es verdad aunque sea cada uno. Sin embargo, en este juego abstracto y teórico de la verdad particular y situacional se están ocultando las relaciones históricas de dominación en las que se han formado y estructurado esos pueblos pertenecientes a los varios capítulos de las etnologías contemporáneas. Se trata de preguntar si por sobre la pluralidad etnológica y la consideración de cada uno de estos puntos de vista no hay relaciones fundamentales que permitan fundar la verdad de un pueblo desde su realidad.

La cuestión de la filosofía, no es la cuestión de la realidad histórica, precisamente porque la filosofía no es la realidad a secas. En la relación realidad-filosofía, se trata de vislumbrar cómo la realidad a secas es capaz de ser novedad y es capaz de sacar a la filosofía de su juego tautológico en que los filósofos se refutan entre sí y se demuestran mutuamente, o se deducen los unos de los otros. Se trata de ver cómo la dinámica y la dialéctica de la Idea que tiende a esfumarse de la historia y que tiende a fundarse en sí misma, en sus razones teóricas, puede ser rota como totalidad por una realidad histórica en este caso desgarrante, que rompe la mismidad de la filosofía y se convierte en el instrumento de su crítica más valiosa. La posibilidad última de la filosofía como crítica y no como simple juego de proyección de fenómenos históricos, políticos o sociales yace precisamente en ser capaz de abrirse a la novedad y a la alteridad histórica hasta ahora no escuchada.

Afirmar la alteridad de la filosofía equivale a afirmar que la filosofía sólo puede surgir de lo otro que la filosofía, es decir, de la historia y de la realidad.

Es también afirmar que la filosofía no es todo, ni el fundamento abstracto, absoluto y desligado. Es también decir, aunque suene un tanto destemplado, que la liberación filosófica no es la liberación a secas, sino sólo la ruptura de su mismidad, la ruptura de su totalidad y de su estructura tautológica por parte de la realidad histórica, es decir, lo nuevo que aparece en la historia y el futuro que vendrá. Este tal vez sea su último sentido y su máxima contribución a la liberación. La filosofía será en este caso el decir de la liberación y el decir de la realidad oprimida.