

Reflexiones alrededor de un posible diálogo filosófico intercultural

Reflections concerning a possible philosophical intercultural dialogue

Catalina León Pesántez

Universidad de Cuenca, Ecuador

e-mail: catalina.leonp@ucuenca.edu.ec

Resumen

El ensayo tiene como objetivos: Plantear algunas premisas que posibiliten un diálogo filosófico intercultural; entre ellas la crítica a la visión eurocéntrica de la razón moderna europea y latinoamericana; y, considerar otros constitutivos como el de su sentido práctico, consustanciado con el “color de la razón”, que lo desarrollaremos en imágenes conceptuales breves, expuestas en ciertos filósofos latinoamericanos y caribeños, para interculturalizar la razón, como una apuesta teórico-histórica que posibilite el diálogo.

Palabras Clave: modernidad, racionalidad, interculturalidad, “color de la razón”

Abstract

The essay has the following objectives: To state some premises to enable a philosophical intercultural dialogue; one of these is the criticism to the Eurocentric vision of the modern European and Latin American reason. Another objective is to consider other constituents, such as the practical sense that is inherent to the “color of reason.” It will be developed through brief conceptual images which are exposed by some Latin American and Caribbean philosophers in order to interculturalize the reason as a theoretical - historical bet that facilitates the dialogue.

Key words: modernity, rationality, interculturality, “the color of reason”

Luis
In memoriam

Introducción

Preguntarse por las condiciones que posibiliten un diálogo filosófico intercultural, ha implicado problematizar los fundamentos sobre los cuales se construyó el sujeto moderno europeo y latinoamericano, y adentrarse en el estudio de la modernidad desde una posición “crítico-negativa”, en el sentido de “de-construir” su aparato conceptual; tarea que a nuestro entender exige considerar los vínculos entre modernidad, capitalismo y colonialidad.¹

De otro lado, demanda indagar y recuperar el sentido “práctico” de la razón, presente en otras tradiciones culturales y formas de vida cotidiana, para desanclarla de los finalismos de la filosofía de la conciencia, de la totalidad del sujeto céntrico-europeo e iniciar la búsqueda de las fuentes del diálogo en una razón práctica, inmersa en sujetos cuyas necesidades están corporalizadas y territorialmente situadas. Tarea que nos conduce a un posible diálogo a contra luz de la Ilustración, y a la luz de la heterogeneidad de otras formas de racionalidad.

La crítica a la visión eurocéntrica de la modernidad y los intentos de descolonizar la razón, han sido iniciativas recurrentes en la historia de la crítica latinoamericana. En el presente ensayo tratamos de mostrar que el diálogo filosófico intercultural está atravesado por un conjunto de elementos como clase social, raza, género, política, ética, ideología, edad, visiones del mundo, situación de los migrantes, entre otros aspectos; que en su conjunto

¹ Colonialidad está tomado como “colonialidad de poder”, categoría desarrollada por Aníbal Quijano, cuyo eje central es el proceso de racialización de los pobladores y la explotación de sus productos y recursos; además, la implementación de un “imaginario” selectivo en la subjetividad de los individuos; proceso que se dio a partir de la colonización del “nuevo” mundo.

configuran el sentido práctico, matizan el color de la razón² y complejizan la posibilidad de diálogo.

La razón moderna latinoamericana buscó muchas formas de inserción en la temporalidad del movimiento de la razón europea, para explicitar una identidad “propia”, mediada por la necesidad de generar una filosofía identitaria, que para muchos críticos se trató de un remedo o mala copia de la filosofía europea. En todo caso, había que trascender las circunstancias de lo “propio”, es decir, la dependencia y el colonialismo, para salvaguardar la universalidad del *Logos*, y de esta manera posicionarse en el movimiento de la totalidad europea; lo que significó una forma de “respetar” la universalidad que, posiblemente, ignoró la existencia de quienes la respetaban.

Premisas modernas que dificultan el diálogo filosófico intercultural

Abordaremos la relación moderna entre filosofía, cultura y nación porque ha complejizado el diálogo filosófico intercultural, pues este demanda poner atención a la tesis de fuerte densidad histórica, propuesta por Martín Heidegger, que consiste en considerar a la filosofía como un atributo originario y exclusivo de Europa, en tanto su esencia es griega y la helenidad es un proceso intraeuropeo, porque se desenvuelve en sí y hacia sí misma.³

² El “color de la razón” es una metáfora elaborada por el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze. En su artículo titulado, “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, vincula el concepto de “naturaleza humana” con la teoría de la raza –desarrollada por Inmanuel Kant–, mostrando la construcción de una filosofía racial, basada en políticas culturales provenientes de la Ilustración. Nosotros retomamos la metáfora del “color de la razón” para una crítica al eurocentrismo y a la formación de una razón colonial, tema que lo tratamos ampliamente en el libro de próxima edición titulado “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”.

³ «La expresión ‘filosofía europeo-occidental’ [...] es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y solo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma [...]. La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente ‘filosóficos’», Martín Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?”, citado por Raúl Fornet-Betancourt, en el artículo “Filosofía e Interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002: 124.

El planteamiento de Heidegger es discutible. Así lo señala Horacio Cerutti en su *Historia de las ideas latinoamericanas* (2003), cuando retoma la tesis del filósofo griego Christos Evangeliou, quien sostiene que no es demasiado afirmar que la filosofía nace en África:

Como es sabido, el comienzo de la filosofía en África se retrotrae a tiempos ancestrales. Incluso quizá no sea demasiado afirmar que la filosofía nace en África, antes que en cualquier otra región del globo. Ha sido mérito del filósofo griego Christos Evangeliou el mostrar cómo el cuento del nacimiento (surgimiento por primera vez al romper con el mito) de la filosofía en Grecia, en el período que media entre Tales y Aristóteles, es una invención arbitraria, injustificada a tenor de las afirmaciones de los mismos autores griegos (143).

Consideramos, que la expresión moderna de la esencia griega de la filosofía o la naturalización de esta esencia, se expresa en la teoría de la modernidad elaborada por Descartes, Kant, Hegel y otros filósofos, porque la relación que el sujeto trascendental establece entre razón y ciencia, razón y ética, razón y cultura, razón y estado, se fundamenta en las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia. El trascendentalismo de la razón no es incorpóreo y al tener un sustento histórico, está cargado y matizado por el color de la razón.

Por su parte, Heidegger con la tesis sobre el “olvido del ser”, posibilitó nuevas perspectivas para reflexionar sobre la crisis de la modernidad europea. Se desplazó hacia la ontología o hacia las preguntas sobre el sentido del Ser. Su crítica a la epistemología y al sujeto de la filosofía moderno, le llevó al de la “existencia humana” como apertura del Ser al lenguaje; provocando el giro ontológico y el giro lingüístico, en tanto el lenguaje es la casa del Ser y los seres humanos, antes que ser sus amos son sus pastores. Tesis que creó –en el filósofo– la expectativa de una posible solución a la crisis europea de guerra y posguerra.

Según Charles Bambach en su libro *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (2006), la crisis fue sobre todo del centro de Europa, es decir de Alemania y del *Volk* alemán; su resolución podía estar en la reafirmación de los vínculos, entre el pueblo alemán con su tierra, su cultura, la sangre y el Estado. Esta tarea –siguiendo la tesis

de Bambach– implicó recurrir al mito ateniense de la autoctonía, según el cual Erichthonius, fundador de Atenas se auto-generaba desde la tierra. Para muchos intelectuales alemanes, la crisis estuvo atravesada por el desarraigo proveniente de la Ilustración francesa y del nihilismo; razón por la que fue necesario volver al arraigo, a la manera ateniense. En palabras de Bambach:

En una época donde la cultura alemana se desarrollaba sin el marco de un estado nación unificado, un grupo de filósofos y escritores afirmaron sus propios ideales nacionales en términos que tomaron prestados de sus visiones de la antigüedad. Dentro del contexto de esta helenomanía alemana, intensificada por la invasión de Napoleón en 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos llegaron a hacer uso del mito de una única afinidad greco-alemana arraigada tanto en el lenguaje como en el *Heimat* (65).

La conexión entre Grecia y Alemania –según el filósofo alemán– no está en la simple recuperación del mito de la autoctonía; al contrario, Heidegger sesga su interpretación en términos de que el pensamiento presocrático, «surgió del *arche* del Ser como tal», como “la raíz auténtica del pensamiento» (66). Esta tesis le sirvió para diferenciarse de la metafísica “tradicional” y de la epistemología moderna; y, a la vez, como fundamento para «hacer que Alemania (el idioma y el *Volk* alemanes) se convirtieran en el nuevo *arche* de Europa» (66). La interpretación de Bambach –con la que coincidimos– reconoce en este mito una geopolítica de la exclusión y Maldonado Torres, considera que, además es una política de «racismo epistémico y de imperialismo» (66).

La idea de que todo pueblo y nación tienen que pasar por el veredicto de la razón ilustrada es una posición de la modernidad occidental, no ajena al conocimiento de la historia de la filosofía y de la cultura de Heidegger, en tanto se enfrentó ante una práctica que se aplicó en otrora, al mundo colonial. Pero, el filósofo alemán «la cambió de una manera por la cual, a través de su germanocentrismo, él podía hacer al resto de Europa lo que Europa había hecho a una gran porción del mundo» (68).

Desde la “epidermización”⁴ del racismo y la explotación capitalistas, Aimé Césaire, por ejemplo, habla sobre la colonización en los siguientes

⁴ Epidermización es un término utilizado por Frantz Fanon en *Piel Negra, máscaras blancas* Buenos Aires: Schapire Editor, S. R. L., 1974.

términos: «Nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo» (Césaire 17). La colonización es la afirmación de la negación del Ser o afirmación de una ontología del “no ser”,⁵ cuya existencia humana –*dasein*– está sumergida en la negación de su propio Ser.

Las premisas filosóficas señaladas posibilitan una relación moderna entre filosofía, cultura y nación, pero dificultan la posibilidad de un diálogo filosófico intercultural, porque el sujeto moderno como *subjectum*, cohesiona formalmente las esferas sociales –ciencia, moral y estética– y adquiere dimensiones de poder desmesuradas, a tal punto que el mundo no es el mundo, sino la re-presentación o imagen de este.

Desde la perspectiva moderna, la tarea de la filosofía fue construir un conocimiento antes del conocimiento. Labor que implicó poner en juego la capacidad “crítica” de la razón, atribuyéndose no sólo la función de “acomodadora” de lo real al fundamentalismo trascendental; sino de juez de la totalidad histórica. En términos de Habermas (1989):

En lugar del concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón disgregada en sus elementos y cuya unidad solamente tiene un carácter formal. Kant separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura (48).

La razón proporcionó los fundamentos necesarios para la autonomía de tres pilares de la modernidad: la ciencia moderna, la ética profana y el arte. El resultado de esta operación conceptual, complejizó su función unificadora entre razón y empiria, porque la tarea de unidad quedó reducida a unidad formal. Sin embargo, estas esferas de la cultura moderna, una vez liberadas

⁵ La ontología del “no ser”, es un tema que lo tratamos en el libro de próxima aparición titulado “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”.

de todo compromiso con la religión y de las ataduras espacio-temporales, ya no requirieron de soldadura alguna. La contradicción mayor de la crítica de la razón pura fue pretender ser, al mismo tiempo, “acomodadora y juez supremo de la cultura”, cuando ésta ha devenido en autónoma.

Pese al atolladero de la razón, la relación entre filosofía y cultura, históricamente, se ha resuelto imponiendo a las culturas una estructura racional. De esta manera, por ejemplo, se habla de una “racionalidad occidental”, de una “racionalidad andina”, entre otras. A la cultura occidental se le ha asignado y dotado de ciertas esencias naturales, en el sentido de considerarla como el espacio en donde se desarrolla la humanidad o esencia del hombre; o también, el espacio de liberación del espíritu de las ataduras de la naturaleza. Por ello, se la identifica con el reino de la libertad, en tanto a la naturaleza con el de la necesidad. Esta asociación ha generado la idea de que la cultura alta es la expresión de formas racionales (filosofía, música, literatura y otras), que han alcanzado un nivel alto de desarrollo del espíritu; y la cultura popular, como expresión o imitación de la naturaleza.

Según esta perspectiva, la cultura logra su mayor grado de desarrollo, el momento en que el espíritu de los pueblos ha alcanzado su “mayoría de edad”; esto es, cuando son expresados en el Estado Nacional. Según Hegel, este es el verdadero representante del “espíritu nacional” de los pueblos, «porque es allí donde son reconciliados todos los individuos particulares con la sustancia ética de la colectividad» (Castro-Gómez 96). Los individuos deben subordinarse a él, porque es allí donde toman conciencia de su destino, en tanto que miembros de una sola nación. La cultura cohesiona al pueblo en el espacio de la nación.

Desde este horizonte, las culturas son tratadas como si fueran un todo sistemático y coherente o como un todo en el que subyace una racionalidad inmanente, que se manifiesta en el desarrollo y en la historia de los pueblos. Indudablemente, que la perspectiva de una filosofía trascendental y una cultura como expresión de una razón omnipresente, no es ajena a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano; pues, está presente, ya sea en la versión de un providencialismo histórico de tipo herderiano o en el de una teoría laica del progreso, entre otras versiones.

Filosofía latinoamericana y conciencia crítica de sus circunstancias

Es necesario abordar ciertos momentos de la modernidad latinoamericana y de su relación con la europea, para establecer sus alcances y límites. En este contexto, podemos afirmar que sus forjadores, representados en las figuras de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao, Francisco Miró Quezada, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, Horacio Cerutti, entre otros, desarrollan una filosofía contextualizada o no ajena a las circunstancias que la producen. En términos de Raúl Fonet-Betancourt (2004), se trata de una filosofía “contextualizada e inculturada”, como momento importante en la toma de conciencia de la interculturalidad, pero todavía no suficiente para avanzar hacia ella:

Mi crítica, [...] no desconoce el progreso que significa el desarrollo de la filosofía latinoamericana como filosofía explícitamente contextual e inculturada; [...], y, reconociendo su decisiva aportación, quiere hacer notar que es todavía insuficiente como respuesta al desafío de la interculturalidad (21).

El filósofo cubano, considera que el límite de la filosofía “inculturada” está en su incapacidad de abrir el diálogo intercultural, porque el encuentro con otras culturas ha sido “selectivo” por varias razones: Primero, porque ha dialogado sólo con “la cultura mestiza”, como si el mestizaje fuera la única expresión cultural; ignorando, de esta manera, la diversidad que existe en Latinoamérica. En segundo lugar, porque se ha optado por la visión eurocéntrica de la modernidad, como paradigma de la educación, y particularmente, de la formación filosófica que se imparte en las universidades; y, por canonizar esta visión en la metodología de enseñanza del sistema educativo. Ejemplo de esta posición es la primacía de la cultura filosófica escrita, en un mundo donde la oralidad juega un papel importante en la transmisión de los valores culturales. La filosofía latinoamericana al ser “selectiva” en un continente políglota, dificulta el acceso a la interculturalidad.

Tercero, el «uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial» (22), aspecto que ya fue criticado por la intelectualidad del siglo XIX; sin embargo, continúa en la actualidad, obstaculizando el diálogo. La propuesta de Fonet-Betancourt es «continuar el proceso de transformación

contextual e incultrada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo» (21). Pero, ¿desde dónde redimensiona el diálogo mutuo y la interculturalidad?

Interculturalizar la filosofía es abrir el diálogo con otras culturas, para tomar conciencia histórica de ellas y constatar las circunstancias de la dominación de unos sobre otros. A nuestro entender, esta tarea reduce la interculturalidad a un círculo, cuyo inicio y fin es la contextualización e incultración de la filosofía. Esto permite a Fonet-Betancourt superar los temas de la circunstancia de lo “propio”, de la historicidad de la razón latinoamericana, de la existencia y del humanismo como fundamento de estas opciones históricas. Este límite le impide establecer los contenidos de un diálogo histórico, para ponerlo a prueba frente a las circunstancias.

La crítica de Juan Carlos Scannone a la propuesta del filósofo cubano, está encaminada a situarla en la tradición iniciada en Grecia y en la construcción de una re-lectura desde un “mirar-pensar” crítico y radical sobre el hombre, el mundo y su sentido en él. En este punto coincidimos con el filósofo argentino; sin embargo, consideramos que su propuesta es posiblemente más conflictiva que la de Fonet-Betancourt, porque prioriza la incultración de los valores cristianos frente a un diálogo filosófico intercultural.

De igual manera, la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt (2001), heredera de la filosofía de Jean Paul Sartre, tampoco avanza a formular las condiciones de un posible diálogo filosófico intercultural, porque los “invariantes antropológicos” o “universales históricos” que plantea como fundamento, se inscriben en la «tradición universalizadora de un humanismo ético-racional» (212).

Los supuestos filosóficos para un diálogo intercultural según Raúl Fonet-Betancourt

Para este filósofo, las premisas o el fundamento del diálogo filosófico intercultural está en lo que él llama los “invariantes antropológicos” o “universales históricos”; categorías que tienen relación con el humanismo occidental, que cualifica a todo ser humano en cualquier momento y lugar; de ahí que, no es extraño concebir –como primer supuesto filosófico– al ser humano como un “universal singular”, garante de la supervivencia histórica

de la subjetividad, en tanto es constructor del sentido de “totalidad”. El segundo, la “reflexión subjetiva”, no es un reflejo mecánico de la cultura, sino «más bien la condición que *vive* la cultura y que, desde esa *vivencia*, la proyecta continuamente más allá de lo constituido en ella» (212). La reflexión subjetiva permite mirar lo que la cultura practica; pero tiene sus límites, en tanto no puede captar la totalidad de los haceres. Sin embargo, este déficit puede ser el punto de contacto con otras culturas. Además, la “reflexión subjetiva” es un instrumento que permite la apropiación de universos que están fuera de él; y a la vez, posibilita la comunicación con los otros.

El tercero, la libertad, núcleo duro de la reflexión subjetiva, en el sentido de que subyace a los anteriores. Si la reflexión filosófica impide que un universo cultural se mantenga cerrado, es porque la libertad cuestiona esta conducta, promoviendo la construcción de nuevos universos de sentido. La libertad es el derecho a rebelarse, y a rechazar cualquier forma de colonización que la reflexión puede provocar. El cuarto, la racionalidad es una instancia constitutiva de la libertad, en el sentido de que la razón supone el ejercicio de la libertad. En términos de Raúl Fornet-Betancourt, si el ser humano es libre tiene que ser racional. Libertad y racionalidad en toda situación cultural sirven de garantía para el diálogo entre culturas.

Libertad, racionalidad, reflexión subjetiva y el ser humano como universal singular son invariantes antropológicos, que no expresan con claridad la “radicalidad” de las circunstancias, porque no hay ni referentes históricos ni espaciales explícitos. El humanismo ético apela al reconocimiento de las circunstancias; pero no va más allá, porque su límite está en la adscripción a una filosofía “consciente” de las circunstancias.

Plantear la relación entre libertad y razón, en términos de que si se es libre se es racional, y reconociéndose a sí mismo se reconoce al otro es –no cabe duda– plantear el reconocimiento y la inclusión de todas las culturas; lo que significa salirse del carácter monotópico de la razón occidental. Sin embargo, el problema no es sólo incluir al *otro* en el *logos* occidental, sino explicar por qué y cómo devino en único modelo y en fin último de las culturas. ¿Cómo se puede dialogar desde las diferencias construidas por este *logos*?

Estos problemas desde la lógica de los “invariantes antropológicos”, difícilmente pueden ser explicados; porque libertad, razón, reflexión y universalidad desde una lógica de las circunstancias del oprimido son poco efectivas, están fuera del horizonte de sus “necesidades”; y, desde el punto de vista epistemológico, no logran explicar la situación de los sujetos atravesados por la marginalidad.

Creemos que tanto la propuesta de una filosofía “consciente” de las circunstancias de Forner-Betancourt, como la del “pensamiento radical simbólico-reflexivo” de Juan Carlos Scannone (2004), por citar dos ejemplos de la amplia lista de filósofos latinoamericanos, no han considerado que una de las vías para interculturalizar el diálogo filosófico es desestabilizar el concepto de razón occidental, y abrirse al sentido práctico de otras formas de racionalidad. Tarea difícil porque implica deshelenizar la razón, desencianizar su origen griego y admitir que ella tiene una corporeidad, no exenta de color; así como también, considerar que la cultura es una instancia de negociación de significados. Esto no quiere decir que desconozcamos al racionalismo de Occidente; lo que queremos es establecer, las premisas para dialogar entre culturas.

Diálogo a contraluz de la ilustración

En esta parte, trataremos de explicitar el vínculo entre razón y color –retomado la metáfora del filósofo Emmanuel Chukwudi Eze– en ciertas imágenes conceptuales de la razón latinoamericana, y en algunos autores de las Américas. Mostramos que ella no se va constituyendo a la manera de un *eidós*, sino como racionalidades cargadas de sentido práctico que se gestan en un ámbito contextualizado e inculturado y por ello no desprendido del color. De ahí que, cuando hablamos de razón y capital, razón y dependencia, razón y colonialismo, razón y humanismo, razón y modernidad, razón y mercado, razón y ética no nos referimos a “la razón” sino a razones prácticas entrelazadas con el color.

Una de las premisas para posibilitar el diálogo filosófico intercultural es examinar críticamente las distintas formas de pensar la cultura. En este sentido, el vínculo entre cultura y poder, cultura y capital, cultura y colonialismo es un determinante histórico en países, cuya historia está

atravesada por la experiencia del colonialismo. Además, enfatizamos en el tema del color de la razón en las Américas en tanto razón colonial, porque ha sido un aspecto descuidado por la crítica latinoamericana. Abordar la relación entre razón, poder y culturas nos conduce a posicionar al sujeto céntrico moderno en una “geopolítica” del conocimiento y a la pregunta: ¿Por qué la razón en las Américas subalternizadas está cargada de color?

Nuestra propuesta considera la articulación entre clase, raza y culturas sin desconocer otros factores (como el género, la religión, la edad, por ejemplo), porque históricamente condensa el momento de constitución del eurocentrismo, como instancia de dominación sobre las subjetividades y las formas de conocimiento de sus subordinados. Hemos re-construido algunas imágenes del pensamiento de ciertos filósofos, con la finalidad de discutir la configuración “corporal” de las racionalidades o su sentido práctico, en cuya complejidad se va formando y matizando el color de la razón.

Esta propuesta es un punto de partida y la condición de posibilidad para el diálogo filosófico y en relación con ella, desarrollaremos en forma muy sintética, a manera de imágenes cortas –como ya señalamos– un esquema teórico e histórico de algunos pensadores.

Imágenes del “color de la razón”

El análisis de la dependencia y del colonialismo, desarrollado por Leopoldo Zea, acude a una dialéctica de lo “propio”; en donde la oposición amo-esclavo está mediada por la dinámica de un capitalismo dependiente, y por una razón utópica, producto de la misma modernidad. La resolución de la oposición está en la liberación de la dependencia de los pueblos latinoamericanos, que coincide con el tiempo de la liberación del proletariado.

Leopoldo Zea estuvo en permanente diálogo con filósofos europeos, y sobre todo con Hegel, para mostrar el lugar de América en la Historia Universal y para argumentar que no somos «el *eco* del viejo mundo ni el *reflejo* de ajena vida» (15); y lo hace desde la marginación y la barbarie. Su quehacer intelectual organizado alrededor de la toma de conciencia del pasado colonial y del presente, para trascenderlo a un futuro que reivindique la razón histórica del proletariado, constituyen el legado de su filosofía de la liberación.

Efectivamente, la dialéctica del colonialismo y la dependencia es el problema central de reflexión de la filosofía de la liberación. Pero, estimamos, que su resolución no está sólo en los intereses del proletariado, sino también en el de la diversidad de otros sectores oprimidos, pues al incluir las diferencias y diversidades de todo tipo en los intereses del proletariado, se pierde la dimensión de apertura del proceso histórico.

Según Bolívar Echeverría, la modernidad europea se configura como capitalista a partir del impacto histórico de la conquista de América. En el caso de América Latina, la relación entre modernidad y capital ha sido muy frágil –rasgo que lo diferencia de la europea–. Consecuentemente, no ha habido una modernidad sino múltiples; provocando la construcción de identidades moderno-capitalistas difusas que se establecen, en contra y dentro de una unidad –el capital–. Estas identidades se forman en la violencia de la Conquista, momento en el que –según el filósofo ecuatoriano– los indios tuvieron que construir un “mestizaje barroco”, como estrategia de supervivencia o como un «inventarse la vida dentro de la muerte» (Echeverría 214).

La débil relación entre capital y modernidad genera la pervivencia muy fuerte de modernidades: la “modernidad barroca” del siglo XVI al siglo XVII; la “modernidad ilustrada” con la política de los Borbones en el siglo XVIII; la “modernidad republicana-nacional”, en los siglos XIX y XX; y, la modernidad de la “globalización neoliberal” que se produce alrededor de 1970.

La modernidad o actualidad del capital nos lleva a la reflexión sobre sus alcances: la capacidad de “atrapar”, “seducir”, “incluir” a fuerzas sociales que en sus orígenes estaban acalladas. Es lo que Bolívar Echeverría (2010) llama un «racismo de la blanquitud» 58), concepto que articula una relación entre modernidad, capital y raza; convirtiéndose en un llamado de atención sobre el análisis del racismo, al enfatizar en el hecho de que el capital es capaz de incluir a su lógica de funcionamiento, tanto al color de la piel como al color de la razón. Para el filósofo ecuatoriano, el “racismo de la blanquitud”, seguirá siendo un mecanismo de segregación de la vida que no prescindirá de un racismo de carácter étnico.

En rasgos muy generales, diríamos que para estos dos críticos la relación trabajo y capital, determina la configuración histórica de la modernidad en América Latina. Zea enfatiza en la dialéctica del colonialismo y la dependencia como expresión de lo “propio”, y como momento superable de la racionalidad occidental. Echeverría, en cambio, en la configuración de identidades forjadas en el proceso de la dialéctica de la modernidad capitalista, que en este caso dada su peculiaridad, muestra la actualidad de varias modernidades.

Desde otra perspectiva, las imágenes elaboradas por Aimé Césaire y Frantz Fanon, critican a la razón eurocéntrica desde una articulación entre clase y raza, como nudo político que les lleva a plantear otra forma de concebir la razón y el humanismo, pues su condición de vivir en las “fronteras”, en el sentido de ser caribeños de habla francesa, descendientes de africanos, sin ser africanos; su posición de sujetos colonizados, de una u otra manera les lleva a “conocer” Europa, sin ser europeos; su nacimiento y crecimiento en el Caribe hace que no desconozcan la relación con Latinoamérica pero sin ser latinoamericanos; su caminar por el sendero de la lucha política anticapitalista y anticolonialista; el color de su piel negra.

Todas son circunstancias que en su conjunto configuraron una corporalidad de la razón matizada de color, y vieron la necesidad de crear otro humanismo.

Estos dos pensadores han articulado una forma de razón en donde no hay ninguna una circunstancia puesta en *epojé*. Al contrario, todos los elementos se movilizan y se visibilizan en su acción política. Estos contenidos históricos o sentidos práctico-rationales muestran la vaciedad del humanismo burgués; razón por la que proponen otro humanismo: el «humanismo radical» (Maldonado 158), que reivindica la humanidad del negro, desde el respeto a una filosofía de la razón con sentido práctico.

Césaire, entre otros planteamientos, desarrolla una dialéctica negativa de la “descivilización”, en donde no hay analogía entre colonizar y civilizar. Cuando se pregunta ¿que ha representado la colonización europea sobre otros pueblos? La respuesta no admite duda alguna: «la distancia de la *colonización* a la *civilización* es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor

humano» (Césaire 14). La colonización no es el encuentro armonioso entre culturas ni es el movimiento simétricamente ascendente hacia la conquista del “progreso” y del *logos* universal. Todo lo contrario, se construye bajo la forma de una dialéctica negativa o regresiva, en donde la humanidad de lo humano es doblemente negada, porque no solo la humanidad del colonizado sino también la del colonizador se anulan. Se trata de una regresión universal o anulación de la genericidad de la condición humana.

[...] la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* [...] para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo eso sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una *regresión universal*, se está instalando [...] el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente (Césaire 15).

La colonización es un hecho histórico que contradice el significado de civilizar. Césaire, la posiciona en una dialéctica negativa que quiebra la idea de no contradicción de la totalidad histórica, porque sale a luz la “diferencia”, lo no igual, lo falso, lo “otro” como elementos contradictorios o entes no analógicos a los elementos que componen la razón occidental. El pensador martiniqués, nos sugiere que la colonización se desarrolla como una dialéctica de la diferencia (negativa) y apela a que tomemos conciencia de ella. Este sentido negativo, le asociamos a la idea de Theodor Adorno, para quien la diferencia es todo aquello que no se adecua a la lógica conceptual de la totalidad.⁶

Mientras el punto de vista de Occidente proclama la colonización como una forma de civilización, Césaire la análoga con la barbarie, puesto que el

⁶ «Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datur tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio», Theodor Adorno. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975: 13.

momento de “superación” o europeización de los pueblos colonizados, no necesariamente debía seguir el camino de la violencia capitalista, ejercida por Europa. Esto quiere decir (siguiendo la lógica del razonamiento de Césaire) que fue la misma Europa la que, contradictoriamente, frenó el desarrollo de los pueblos dominados, que podían haber seguido un camino de modernización anticapitalista. Por su parte, Frantz Fanon desde una ontología que la hemos llamado del “no ser”, reivindica el “ser” como una construcción histórica y social:

Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos (Fanon 14).

Este continente del “no ser” es creado por la violencia del capital y del racismo, que ignorándose a sí mismo, ha imaginado un concepto universal de razón, cuyo objetivo ha sido naturalizar el racismo y crear la escasez en esta zona del “no ser”. Además, el análisis histórico y social le permite a Fanon criticar lo que él llama el doble narcisismo:

El *blanco* está encerrado en su blancura. El *negro* en su negritud» (15). El negro habita o ha construido su morada en el “no ser” o en el no ser blanco. Su horizonte de vida se articula alrededor de dos campos: el blanco y el negro. La blancura se configura como el ámbito del deseo: «para el Negro, no hay más que un destino: Y es blanco»(16).

Este deseo tiene su correlato en el imaginario de la superioridad del blanco, y en la necesidad de ciertos negros de mostrar la riqueza de su pensamiento y cultura; posición, que de una u otra manera, legitima la aceptación de su inferioridad. Para Fanon esta situación plantea la necesidad de la desalienación de los negros; lo que le lleva a decir que el complejo de inferioridad obedece a condiciones económicas y sociales creadas; de tal manera que, él no se explica por una supuesta estructura psicológica, pre-existente a la colonización o por la naturalización de la inferioridad. Obedece a un doble proceso: «Económico en primer lugar. Por interiorización o, mejor, epidermización de su inferioridad, luego» (16). Fanon, logra desatar

el nudo social entretejido con el factor económico, racial y psicológico; de ahí que la lucha del negro es por su liberación y desalienación.

El crítico martiniqués, consciente de esta situación apunta a desestructurar la naturalización de la inferioridad, y en este recorrido encuentra en esa zona del “no ser”, lugares ambiguos, poseídos por el deseo de conquistar el Yo (blanco). El deseo no es un desear, que se manifiesta como inmediatez de la conciencia o como un acto performativo de la misma. Al contrario, es complejo porque instaura una relación colonial en donde el problema no es asumir el rol del Yo colonizador o de la Otredad colonizada, sino que el deseo es un deseo colonial o espacio intermedio entre los dos –yoidad-otredad-. Según Homi Bhabha «el deseo colonial siempre se articula en relación con el del Otro: el espacio fantasmático de la posesión que ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles» (65). Este deseo es el que perturba, delira y provoca el dolor ontológico del “no ser”.

La lucha emprendida por Fanon no es sólo por la liberación de los negros, se remite a la necesidad de una transformación total del hombre y de la sociedad y, posiblemente, va más allá, hacia el hecho de hablar «desde los intersticios inciertos del cambio histórico: desde el área de ambivalencia entre raza y sexualidad; fuera de la irresuelta contradicción entre cultura y clase; desde la profundidad de la lucha de la representación psíquica y la realidad social» (Fanon 61). Es el individuo inmerso en el torbellino de las fuerzas histórico-sociales el que toma la palabra, para abrirse a la complejidad y abigarrada estructura psíquica que le mueve y le conmueve.

Cuando el pensador martiniqués habla desde la necesidad de luchar por la transformación del hombre, está incluyendo a la diversidad del género humano. Esto le permite tomar distancia frente al problema de lo “universal”, que para la filosofía de Occidente ha sido y sigue siendo –en ciertos ámbitos de ella– un elemento central de su quehacer. Para Fanon, el asunto no es elaborar un “universal” o un “absoluto” fuera del tiempo y el espacio real, sino cómo explicar y superar la “situación universal” del negro, inscrita en una determinada forma de existencia, en tanto el negro constituye un “es”, enfrentando las demandas de las circunstancias.

Una práctica habitual ha sido utilizar al negro para helenizarlo u orfeizarlo; imaginando que de esta manera forma parte de lo “universal”; pero en

el caso de la negritud, la existencia –racismo, escasez, inferiorización, infantilización– niega o anula la universalidad, porque como dice el mismo Fanon: «donde vaya un negro sigue siendo un negro» (155). Su llamado de atención radica en no “olvidar” la existencia, solo la inmersión en ella posibilita la transformación o creación de otro humanismo, en donde el destino del sentido práctico de la razón será llegar a respetar la condición humana de la diversidad racializada y explotada. Y, a considerar al sujeto no sólo como substancia pensante, sino como cuerpo en situaciones “límite”; sin estas premisas, no se podría abrir el diálogo entre culturas ni sería factible hablar de universales. Posiblemente, la “condición universal del negro” se transformará, en el momento en que se consiga la genericidad de la humanidad de lo humano.

En Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Aimé Césaire y Frantz Fanon, indudablemente, que está presente la figura de Karl Marx en diferentes formas e interpretaciones; razón por la que ni desconocemos ni borramos las respectivas distancias histórico-políticas en el tratamiento del capital, la clase, el trabajo y la raza, entre otras categorías.

Otra imagen “crítico-negativa” es la propuesta por el proyecto Modernidad/Colonialidad, que se organiza desde categorías como la colonialidad del poder (Aníbal Quijano), la modernidad como ideología de salvación de la “barbarie” (Enrique Dussel), el conocimiento como geopolítica, la frontera como un lugar generador de prácticas cognoscitivas (Walter Dignolo), la colonialidad del ser para evidenciar las condiciones de un “humanismo otro” (Nelson Maldonado Torres), la colonialidad de la naturaleza (Catherine Walsh). El elemento común al proyecto es la Colonialidad, entendida como el elemento constitutivo de la modernidad europea y latinoamericana y no como una adición.⁷

Nos interesa resaltar de manera muy breve, la crítica de Enrique Dussel a la visión eurocéntrica de la modernidad, en tanto la ubica como un mito salvífico, en cuya operación conceptual se cambiaron los términos: el victimario se convierte en víctima salvadora de “almas”. Si Horkheimer y Adorno, sostienen la tesis de que «el mito es ya Ilustración; la Ilustración

⁷ En este ensayo solo mencionamos el proyecto Modernidad/Colonialidad como expresión de la crítica a la modernidad europea.

recae en mitología (76). Dussel, en cambio, nos sugiere que el tránsito del *Logos* al mito ilustrado de la razón en las condiciones de una América “descubierta”, «se dio en el momento en que se articuló razón, progreso y salvación, a partir de una práctica de violencia colonizadora» (León 37). Razón por la que (a decir del filósofo argentino-mexicano), la modernidad nace realmente en 1492, porque es el momento de su «empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico» (Dussel 178).

Este planteamiento ha cambiado la visión y percepción del tiempo histórico y espacial, a tal punto que se ha operado un desplazamiento de la modernidad europea hacia atrás; hacia 1492, como momento de constitución de la primera modernidad, la primera geocultura y el discurso de la limpieza de sangre, como primer momento de universalización y legitimación de la modernidad.

En este trabajo ensayamos la articulación compleja entre dos elementos: clase y raza, como dos caracteres históricos, visiblemente insoslayables e inseparables; y por lo tanto, imposible de escindirlos o priorizarlos; y, al mismo tiempo, como hiato histórico, que dificulta la relación entre ellos, y con otros aspectos sociales como sexualidad, género, culturas, *habitus*, religión, edad, situación de los migrantes, entre otros. Esta dificultad se manifiesta en todas las imágenes del sentido práctico de la razón, expuestas por los filósofos analizados.

Plantear la posibilidad de un diálogo filosófico intercultural, entre otros aspectos, implica considerar la historicidad de las relaciones, porque ninguna se presenta como si fuera una ley o una constante. Esto quiere decir, que las formas de articulación o relaciones no son construcciones *a priori* de la razón, sino “totalizaciones” fluctuantes entre procesos económicos, políticos, ideológicos, culturales. En este sentido, consideramos que no hay una configuración uniforme, aspecto que incide o matiza el color de la razón.

Además, es necesario repensar el quehacer de la filosofía, en términos de abrir el análisis a otras racionalidades formadas en este complejo cruce de articulaciones históricas, que han originado la imagen del color de la razón, y la necesidad de plantearse otro humanismo, que

manifieste el lado oculto de la racionalidad cartesiana: el cuerpo como experiencia de vida; y como tal, un cuerpo sometido, clasificado, deseante, deseado, gratificado, siempre en actitud de interrogación y en situaciones “límite”; por lo tanto, como fuente de conocimientos. De ahí que, establecemos una relación no de exterioridad entre cuerpo y razón sino de intimidad, en la medida en que la “corporalidad” es originaria de múltiples sentidos prácticos o sentidos prácticos de la razón.

Esta perspectiva ha sido el horizonte desde el que hemos mirado al sujeto colonial, cuya humanidad ha sido negada por ese lugar denominado ontología del “no ser”, para develar al “ser” como una unidad de cuerpo y razón, atados a existenciarios históricos. Deícticos como lo “propio”, el “nosotros”, el “mestizaje”, como expresión de la armonía entre culturas, los “invariantes antropológicos”, entre otras “identidades”; o, problemáticas como la existencia o no de una filosofía “propia” en América Latina, y el humanismo como motor de la cultura latinoamericana, están atravesados por la presencia sobre-determinada de una de estas articulaciones históricas. Consecuentemente, el sentido y el conocimiento de estos problemas, ampliamente discutidos y desarrollados por la filosofía latinoamericana, difícilmente podrán ser explicados al margen de “existenciarios” que los producen.

Fuentes de consulta:

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002.
- Castro Gómez, Santiago. “Teoría tradicional y teoría crítica del cultura” en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales / Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- Cerutti G., Horacio / Magallón, A Mario. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, D. F.: Universidad de la ciudad de México, 2003.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2006.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Centro de información para el desarrollo, 1994.
- Echeverría, Bolívar. “Imágenes de la blanquitud” en *Modernidad y blanquitud*, México, D. F., Ediciones Era, 2010.
- _____. *Vuelta de siglo*, México, D. F., Ediciones Era, 2006.
- Eze Chukwudi, Emmanuel. “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant” en *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Colección Plural 2, Ediciones del Signo, 2001.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, S. A., 1986.
- _____. *Piel Negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire, Editor, S. R. L., 1974.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Críticas, diálogos y perspectivas” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2004.
- _____. “Filosofía e Interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.

- _____. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Habermas, Jürgen. “La Filosofía como Vigilante e Intérprete” en *Revista Nariz del Diablo*, Quito: Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos, (CIESE), N.º 13, 1989.
- Hegel, Jorge G. F. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Heidegger, Martín. “¿Qué es eso de filosofía?” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Debate, S. A., 2003.
- León P., Catalina. “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas” de próxima publicación por la Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Cuenca.
- _____. “La recaída del logos en mito y el mito salvífico de la modernidad europea” en *Revista Pucara* N.º 23, Cuenca: Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca, 2011.
- Maldonado Torres Nelson. “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitismo des-colonial” en *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Oliver Kozlarek (editor). Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- _____. “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad” en *(Des)Colonialidad del ser y del saber. Vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Scannone, Juan Carlos. “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2004.
- Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.