



Revista de Filosofía, N° 28, 1998-1, pp. 9-34

## La filosofía de los calibanes y la teoría poscolonial

### The Philosophy of the Calibanes and the Post-Colonial Theory

*Sonia M. Carreto Blanco*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
*México D.F. - México*

#### Resumen

El artículo examina la posición del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez ante la Filosofía Latinoamericana de corte historicista. Específicamente, se analiza la crítica que Castro-Gómez hiciera al pensamiento filosófico de Arturo Roig.

**Palabras clave:** Teoría poscolonial, episteme, Filosofía Latinoamericana de la Historia, *a priori* antropológico.

#### Abstract

This article examines the position of the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez as to the historically oriented Latinamerican philosophy. Specifically the criticism that Castro-Gómez makes of the philosophical thought of Arturo Roig is analyzed.

**Key words:** Post-colonial, episteme, Latinamerican Philosophy of History, anthropological *a priori*.

En el texto *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia*, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez realiza una crítica al significado y la forma asumida de lo que él llama “filosofía latinoamericana de la historia”. El objetivo de dicha obra es reflexionar sobre el símbolo de “Calibán” a partir de las teorías de la corriente denominada “teoría poscolonial”. La tesis principal que se intenta defender es

*que el proyecto de una filosofía latinoamericana de la historia -lo que Horacio Cerutti llamó 'la filosofía de los calibanes'-, es una narrativa anticolonialista que, por articularse en el mismo lenguaje de Próspero, reproduce los mecanismos de exclusión inherentes al discurso colonial. Mecanismos que, sobre la base de una representación unitaria de la historia, ocultaron y marginalizaron las 'pequeñas historias', aquellas articuladas oralmente en los espacios de ruptura y discontinuidad.*<sup>1</sup>

Para realizar tal empresa, Castro-Gómez toma como representativa la obra de los filósofos latinoamericanos Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig que, según su punto de vista, se articula y desarrolla en el espacio de lo que Foucault denomina *episteme moderna*. De ahí, que le sean inherentes los mismos límites y contradicciones propios de ese gran orden de saber:

*De hecho, las representaciones historiográficas que Roig y Zea generaron de Latinoamérica bajo la figura de 'Calibán' no se diferencian estructuralmente de aquellas representaciones europeas que presentaron al 'otro' bajo el rótulo del primitivismo y la barbarie. Calibán sigue siendo una derivación de Próspero (el bárbaro que se apropió de las representaciones liberacionistas de su amo), y América Latina continúa siendo 'eco y reflejo' de la cultura europea, tal como lo anunciara Hegel en su veredicto.*<sup>2</sup>

Como puede observarse en los párrafos citados, se trata de una crítica severa a la labor emprendida por aquellos que convencidos de la existencia de un pensamiento filosófico latinoamericano orientaron sus esfuerzos intelectuales dentro del campo denominado “Historia de las Ideas”, produciendo colateralmente una “Historia de las Ideas Filosóficas Latinoamericanas” y una “Filosofía Latinoamericana de la Historia”. Lo que Castro-Gómez intenta es, entonces, mostrar las limitaciones del conjunto teórico-conceptual que ha permitido justificar la Filosofía Latinoame-

1 CASTRO-GÓMEZ, S., *La filosofía de los calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia*, Universidad de Tübinga (Alemania), Facultad de Filosofía, 1996, p. 8

2 Op. cit. pp. 8, 9

ricana desde un punto de vista historicista, extendiendo su crítica al modo como esta tarea se ha llevado a cabo y los resultados logrados.

Debido a que las reflexiones de Castro-Gómez constituyen un análisis radical que, prácticamente, no deja en pie ningún aspecto positivo de la “Filosofía Latinoamericana” de corte historicista, consideramos importante examinar sus planteamientos fundamentales con el propósito de indagar si efectivamente su perspectiva es correcta. Por cuestiones obvias a la temática de nuestro trabajo de investigación nos circunscribiremos, con especial atención, a los comentarios que Castro-Gómez hace al pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig, que como se mencionó, es utilizado, entre otros, como testimonio para avalar su tesis básica.

Presentaremos un bosquejo de la postura del filósofo colombiano, para en un segundo momento intentar un análisis de los supuestos teóricos que le permiten proponer sus ideas. Posteriormente, examinaremos su crítica al pensamiento de Roig. Finalmente expresaremos nuestro comentario a los planteamientos de Castro-Gómez.

Tomando como plataforma teórica algunas de las ideas sobre el *status* de la historia sustentadas por la “teoría poscolonial”, o el posestructuralismo, y atendiendo a algunas tesis de sus principales exponentes “Michel Foucault, Jaques Derrida, Hayden White, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Robert Young, y Michel de Certeau”<sup>3</sup>, Castro-Gómez lanza un diagnóstico sobre la condición de la “filosofía latinoamericana de la historia”: por enunciarse a partir del mismo campo epistemológico de la modernidad, la “filosofía de los calibanes” no representa una ruptura y menos una superación del discurso occidental sobre la filosofía de la historia, “sino el giro latinoamericanista” de ese discurso colonial. Los filósofos latinoamericanos en la búsqueda de una reivindicación del pensamiento filosófico americano han pretendido mostrar la falsedad del juicio hegeliano que niega la historicidad de las culturas del Continente por considerarlas en estado de barbarie. Para ello, algunos intelectuales tomaron la vía del quehacer historiográfico, cuyas bases teóricas y metodológicas se fueron tejiendo a la luz de una crítica a la filosofía europea. Poniendo en tela de juicio algunos de los supuestos fundamentales de la filosofía tradicional se observó con claridad que el papel jugado por este tipo de saber era justificar el expansionismo y el dominio de los países europeos. La tarea era denunciar esta función de la filosofía. Haciendo una crítica a sus conceptos y principios básicos se revalorizaba el instrumental teórico que podía ser utilizado para la reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas.

Exactamente, éste es el punto que da lugar a las reflexiones de Castro-Gómez. Los intelectuales latinoamericanos creyeron superar así el “veredicto hegelia-

no”, pero a juicio del autor de la *Filosofía de los calibanes* su creencia es errónea. La “filosofía latinoamericana de la historia” -según Castro-Gómez- se encuentra epistemológicamente atrapada en el mismo callejón sin salida que la filosofía de la historia europea al reproducir los mismos efectos que pretende superar: la marginación y la totalización discursivas, las cuales finalmente responden a intereses de orden económico y político de un sujeto social que, buscando su autoafirmación e identidad, se representa como un “otro-absoluto”. Al interior de esta autoimagen no queda lugar para el reconocimiento de la heterogeneidad, la diferencia y la multiplicidad de modos de ser de los distintos sujetos que habitan el continente americano. En pocas palabras, la “filosofía latinoamericana de la historia” que surge como un opuesto de la filosofía europea, reproduce a su interior los mismos mecanismos de exclusión que pretende denunciar y superar.

La estrategia argumentativa de Castro-Gómez para probar su hipótesis se apoya principalmente en el texto *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, en el que se hace la indagación de cuáles fueron las condiciones que hicieron posible el surgimiento de las ciencias humanas. El concepto de *episteme* hace de núcleo sobre el cual se va elaborando la teoría para demostrar que el “hombre” es un invento reciente surgido en función de un orden discursivo específico: la modernidad. Foucault define la *episteme* de la siguiente manera:

*Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá que ver y dentro de los que se reconocerá.<sup>4</sup>*

Distingue tres grandes órdenes del saber: la episteme renacentista, la clásica o ilustrada y la moderna. Se pretende caracterizar la especificidad de cada uno de estos grandes campos de saber y mostrar cómo la episteme en una época determinada condiciona la representación que se tenga sobre la realidad. El concepto de verdad y la manera de llevar a cabo las investigaciones obedece a un juego de reglas discursivas. El paso de una episteme a otra sucede en un momento de ruptura.

Este esquema es el que Castro-Gómez retoma para analizar diacrónicamente cuáles fueron las condiciones a nivel discursivo que hicieron posible las narraciones sobre “el otro” -América- y observar los cambios de estas heterologías en el tránsito de una episteme a otra.

4 FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1996.

Según el filósofo colombiano -siguiendo a Foucault-, en la episteme renacentista predomina la relación de semejanza entre el mundo empírico y el lenguaje. Lo registrado a través de la escritura representaba diáfananamente el referente; no había mediaciones entre el discurso y la realidad extradiscursiva. Sólo se consideraba histórico un evento si éste había sido registrado mediante la escritura. La historiografía europea se organiza alrededor de las figuras de la “providencia” y el “libro”. La verdad era pensada como la correspondencia entre los signos y el mundo empírico. Después de analizar las narraciones de varios cronistas españoles del siglo XVI, el autor concluye:

*Como puede verse, las crónicas españolas del siglo XVI integran el ‘descubrimiento de América’ en una visión teleológica y providencialista de la historia universal. Tales crónicas se organizaron al interior de un orden del saber que privilegiaba los signos escritos sobre la oralidad y asignaba la verdad del conocimiento a la interpretación que de esos signos hacían los letrados... Todo lo que se podía o no se podía pensar, lo que se debía o no se debía percibir respecto a las culturas indígenas, venía ya definido con anterioridad por un orden del saber que organiza de manera precisa el encadenamiento entre las palabras y las cosas.<sup>5</sup>*

La episteme clásica -continúa Castro-Gómez- está configurada por los siguientes elementos: la verdad consistía en el “orden y armonía *entre las representaciones* garantizada por el pensamiento”<sup>6</sup>. La razón era la encargada de buscar en el ámbito extramaterial los fundamentos evidentes para de ahí deducir otras verdades particulares. Se trataba de ordenar y clasificar el conocimiento bajo el supuesto de unidad. Se postulaba la continuidad entre la naturaleza y la historia. El historiador debía ordenar los eventos y descubrir las leyes del movimiento histórico para dar cuenta de la continuidad de ese proceso. Las contingencias históricas eran sólo aparentes. Las figuras que condicionaron el quehacer historiográfico fueron la continuidad lineal y teleológica.

Castro-Gómez menciona casos de los discursos de la Historia Natural, la Gramática y el Análisis de las Riquezas para ilustrar la episteme clásica. Buffon y Linneo explican la barbarie de América atendiendo a las condiciones climatológicas y el lugar de los habitantes del Continente en el último nivel de la jerarquía conforme a las razas. En la tipología europea de las lenguas, las no europeas son excluidas por no tener una escritura alfabética. En el estudio del intercambio comercial se privilegia el que se hace en metales y se soslaya el trueque, dominante en América.

5 CASTRO-GOMEZ, S: *La filosofía de los calibanes*, p. 31

6 *Ibid.* p. 33

El lugar de las culturas americanas conforme a la idea de "progreso" es el de la barbarie. Pero, debido a que el progreso es un proceso continuo y necesario y la naturaleza humana es una, los pueblos americanos transitarán del estado de barbarie a la civilización, obviamente, guiados por los europeos.

Acerca de la episteme moderna Castro-Gómez apunta: la verdad está garantizada por un sujeto trascendental. El hombre ocupa el lugar de Dios y se convierte en sujeto y objeto del conocimiento. La Biología, la Filología y la Economía Política toman el lugar de la Historia Natural, la Gramática y el Análisis de las Riquezas. Se observa que son campos del saber con leyes propias y que además condicionan las representaciones que se hace el hombre. La historia es un proceso en el que el hombre realiza su esencia. Los sucesos adquieren sentido dentro de este movimiento mundial por ser partes de una totalidad. El conocimiento se produce cuando el hombre toma conciencia de lo acontecido que no había sido objeto de reflexión -"lo impensado"- . Los conceptos de tiempo y conciencia jugaron un papel relevante en la producción discursiva. La historiografía se organiza con base en las figuras de "el autor", "la autoconciencia" y "la dialéctica".

En esta parte de la exposición el filósofo colombiano nos presenta lo que, desde nuestro punto de vista, constituye el nudo de su razonamiento; por tal motivo citaremos *in extenso* las diversas formas en las que enuncia el mismo planteamiento: la paradoja de la episteme moderna.

A.

*La paradoja que descubre Foucault en esta configuración epistemológica radica en que, para reconocerse a sí mismo en su finitud, el sujeto empírico debe proyectarse a sí mismo como sujeto trascendental, escondiendo de este modo sus plebeyos orígenes empíricos...La investigación del hombre como ser biológico o como ser histórico que habla y trabaja, es posible únicamente si se parte de un sujeto cognoscente ubicado por encima de la naturaleza, del trabajo y del lenguaje<sup>7</sup>.*

B.

*Así las cosas, el hombre, que en la episteme clásica aparecía tan sólo como un ser más entre muchos, se convierte ahora en el fundamento, no sólo del conocimiento del mundo, sino del conocimiento de sí mismo. Con ello se inaugura la paradoja en la que se moverá todo el saber de la modernidad: el hombre es concebido como un duplicado empírico-trascendental que organiza las reglas del juego en las que él mismo participa. Las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero son, al*

*mismo tiempo, la verdad que debe ser conocida para que haya conocimiento. O más paradójico aún, el conocimiento de su propia finitud, del cual dan testimonio las 'ciencias humanas', es la verdad absoluta que enseña al hombre la imposibilidad de conocer su propia verdad*<sup>8</sup>.

C.

*Así las cosas, el registro 'filosofía de la historia' se encuentra atrapado en el mismo callejón en que se hallan todos los saberes modernos sobre el hombre. Por una parte, sistemas autónomos tales como la naturaleza, el lenguaje y el trabajo surgen como empiricidades dotadas de una historicidad propia, irreductibles a la transparencia del pensamiento. Estas empiricidades, que se ubican en el espacio de lo 'impensado', constituyen las condiciones de posibilidad del pensamiento mismo. Pero, de otro lado, la filosofía de la historia pretende 'tomar conciencia' de tales empiricidades, integrándolas reflexivamente al devenir del pensamiento. El hombre queda convertido así en un ser vitalmente integrado a una historia de la que él mismo no es dueño y señor sino producto, pero de la que puede al mismo tiempo, alcanzar un conocimiento absoluto a través de la reflexión. La historicidad de lo 'impensado', condición de posibilidad de todo pensamiento, se convierte simultáneamente en aquello que debe ser pensado para que la historia pueda devenir verdadera*<sup>9</sup>.

D.

*Las ciencias humanas pretendieron investigar al hombre como una realidad empírica más, cuyas representaciones dependen de variables biológicas, socioeconómicas o culturales, pero colocando al mismo tiempo la noción de hombre como fundamento trascendental de las representaciones. Así, el lenguaje, la sociedad o la cultura fueron vistos como 'trascendentales', esto es, como sistemas dotados de leyes autorreguladas que condicionan las representaciones del sujeto empírico. El saber de la modernidad quedó, entonces, sometido a una irreductible paradoja: las condiciones de posibilidad del conocimiento se convirtieron simultáneamente en aquello que debía ser conocido para que ese conocimiento deviniera verdadero*<sup>10</sup>.

E.

*Las paradojas comienzan en el momento en que, a partir de Kant, la filosofía postula al hombre como un ser capaz de darse representaciones adecuadas de aquello que limita sus propias representaciones. Este do-*

8 Ibid. pp. 46, 47

9 Ibid. p. 48

10 Ibid. pp. 69, 70

*ble movimiento convierte las empiricidades -que en sí mismas no son verdaderas ni falsas- en objeto de conocimiento y las aloja en el ser mismo del hombre. Se crea de este modo la ilusión de que la verdad del saber y de la acción consiste en pensar lo impensado; en atrapar aquello que se escapa al dominio del hombre; en 'traer a la conciencia' aquello que, por la acción de fuerzas heterónomas, permanece en el espacio de lo inconsciente, fuera de nuestro control racional. Y del éxito o fracaso de esta empresa se hace depender el logro de la 'libertad', la 'mayoría de edad', la 'humanización de la humanidad'<sup>11</sup>.*

F.

*Sólo desde la emergencia de la 'episteme moderna' el hombre empieza a jugar como un duplicado empírico-trascendental, es decir, como un ser que es producto y, al mismo tiempo fundamento de la historicidad. El hombre como finitud constituyente y, simultáneamente, como fundamento trascendental de sus propias representaciones. El hombre como objeto de saberes sobre su vida social, psicológica y corporal, pero también como sujeto de estos mismos saberes<sup>12</sup>.*

Castro-Gómez ha indicado que su propósito es, sobre todo, investigar cuáles fueron los campos epistemológicos que hicieron posible los discursos sobre “el bárbaro”. Tomando como base el esquema foucaultiano de las epistemes de la cultura occidental a partir del siglo XVI ha expresado lo que hemos reseñado. Es sobre esta concepción de Foucault que nos surgen algunas dudas. Por la temática que ocupa al filósofo colombiano, naturalmente, no se hace alusión expresa a los asuntos que vamos a mencionar, no obstante, los suponen desde el momento en que la estructura epistémica que plantea Foucault es aceptada sin reticencias.

Las epistemes consideradas en su particularidad parecen constituir bloques monolíticos en las que a su interior no hay cabida para el surgimiento de la diferencia aunque de hecho se le postule. Nos cuestionamos si dentro de los límites marcados por cada episteme no se produjeron discursos sobre “el otro”, opuestos o contrarios a los que únicamente lo conciben como excluido, desvalorizado e inferior. Es decir, ¿no existe un solo testimonio de discursos europeos -renacentista, ilustrado o moderno- que hayan representado a América de una forma distinta a la “barbarie”, por apoyarse en otras o las mismas bases que definen a las epistemes, según la perspectiva foucaultiana? Cada campo epistémico da la impresión de constituir

11 Ibid. pp. 100, 101

12 Ibid. p. 125

una estructura indivisible. Dentro del espectro de discursos reales o potenciales que una episteme puede condicionar, no hay lugar para manifestarse de otra manera que no sea conforme a la organización de la misma episteme. Sin embargo, es posible pensar que aún en la misma episteme postulada como única en un corte histórico dado, también se están poniendo en práctica mecanismos de exclusión que desconocen o descalifican al “otro” que forma parte del sujeto histórico que instituye como absoluto su propio discurso. Esto es, que las heterologías no sólo se producen sobre lo no europeo, sino al interior de la misma cultura occidental. Y esto debido a la sencilla razón de que toda cultura por principio es heterogénea en su composición y en sus manifestaciones. El no reconocimiento o negación que se ejerce hacia adentro del campo epistémico, implica un “otro” y sus manifestaciones discursivas. Ahora bien, si esta posibilidad se acepta, entonces, ¿quiere decir que los discursos intraepistémicos del “otro” necesariamente reproducen la forma de la que es considerada *la* episteme? Porque de ser así, estarían condenados a no poder ir más allá de lo que marcan las fronteras de la epistemé que los posibilita. Se dice que estos discursos representan una grieta intraepistémica, simplemente constituyen la diferencia en cuanto a contenido, pero al parecer sólo eso los califica, porque no pueden, formalmente hablando, llevar a cabo una crítica radical de la episteme que los originó, precisamente porque surgen dentro de esa episteme. ¿En una misma época histórica puede haber dos epistemes de carácter diferente? Según Castro-Gómez la respuesta es afirmativa. Pero, curiosamente este caso únicamente se da o comienza a gestarse a partir de los años setenta. Sobre este punto volveremos más adelante.

Siguiendo el orden de nuestras reflexiones, consideramos que para responder a la pregunta ¿qué hace posible el derrumbe de una episteme y el nacimiento de otra?, aunque se recurriera a una explicación que abandonara el terreno de lo meramente discursivo y se aludiera a cuestiones de orden económico o político o de cualquier otro tipo, necesariamente los que hacen investigaciones como la que realizó el filósofo colombiano deben contar con una explicación, ya sea que la consideren parcial o no, que ofrezca respuestas desde la teoría que les sirve de fundamento. En otras palabras, si bien puede recurrirse a cuestiones extraepistémicas para dar cuenta del tránsito de un orden de saber a otro, igualmente debe haber elementos intraepistémicos que nos ayuden a comprender este suceso. ¿Esa ruptura que da lugar al surgimiento de otra episteme es radical? Si fuera así, significa que no se encontraría ningún aspecto de semejanza o de continuidad entre una episteme y otra. No habría, por decirlo así, resabios de una episteme caduca en la que ha tomado su lugar. Sospechamos que no es de esta manera. Pensamos en la religión. Se dijo que en la episteme renacentista Dios era el fundamento y garante de los discursos verdaderos y que el saber en las otras epistemes se organizó alrededor de otras figuras hasta que el hombre tomó su lugar. El punto es que, a pesar de ese desplazamiento, sin lugar a dudas, actualmente hay discursos que continúan otorgándole a

Dios la misma jerarquía, se sigue hablando de Dios en los mismos términos que se hacía en el siglo XVI. Por supuesto que no es el único discurso ni el que predomine pero, el discurso sobre Dios subsiste en nuestros días. ¿No sería éste el caso de un resabio discursivo? Si el tránsito de una episteme a otra ocurre cuando hay una ruptura profunda, cómo explicar la subsistencia de discursos o conceptos pertenecientes a un orden del saber caduco.

Ahora, si ese movimiento de una episteme a otra no es abrupto aunque fuese radical, qué sucede intraepistémicamente en ese período de crisis o transición. Este momento tendría que ser analizado minuciosamente debido a la importancia que representa el que algunas prácticas discursivas dejen de operar y emerjan otras que las sustituyan. Suponemos la existencia de estos períodos de transición epistémica, porque de lo contrario habría que pensar en vacíos históricos entre una episteme y otra, cuestión que de entrada nos parece absurda. Castro-Gómez no hace referencia a las heterologías producidas en esos momentos de transición que bien pudieran ser claves para el enriquecimiento de su estudio y de la teoría en que se apoya.

El énfasis de la teoría desde la que el filósofo colombiano se sitúa para trazar sus reflexiones, es mostrar las diferencias, las discontinuidades, los cortes y las rupturas en oposición a la narrativa que piensa al proceso histórico como continuo, homogéneo y con un fin único. Sin embargo, en una parte de sus reflexiones finales y sin detenerse mucho en ello, Castro-Gómez hace un comentario que nos llama la atención, no por el contenido sino por la forma en que está realizado. El autor hace un recuento de lo que ha hecho en una sección de *La filosofía de los calibanes*: el análisis de los discursos sobre el "otro" a través de las epistemes renacentista, clásica y moderna. Y cierra el párrafo expresando la idea de que hay un común denominador entre los tres órdenes del saber mencionado:

*Tal es el camino seguido en la primera parte de este trabajo, en donde se investigó la manera en que el discurso colonial de la historiografía europea se organizó alrededor de diferentes figuras, según el predominio de cada episteme...En todos estos casos de lo que se trataba era de normativizar las luchas, oscurecer las diferencias, integrar las contradicciones en un orden preestablecido y asegurar la constitución de una verdad universal en la cual todas las particularidades encontrarán su 'lugar'. Tras la fachada de este orden armónico -y operando como su condición de posibilidad- se ejercían prácticas excluyentes de dominio, de disciplinamiento social, de control y vigilancia sobre aquellos elementos sociales que pudieran amenazar el orden colonial: minorías étnicas o religiosas, mujeres, disidentes políticos, inadaptados sociales, etc. A través de técnicas disciplinarias se procuraba definir la identidad de los sujetos empíricos escindiéndola en pares opuestos (cuerdo / sano,*

*normal / enfermo, cristiano / hereje, civilizado / bárbaro, letrado / ignorante, hombre / mujer, Próspero / Calibán, etc.)*<sup>13</sup>

Castro-Gómez ha enunciado una síntesis de la función de los discursos colonialistas desde el siglo XVI hasta el siglo XX. A pesar de la especificidad de cada episteme, de la particularidad de sus correspondientes heterologías y no obstante, la sustitución de un orden del saber por otro de naturaleza distinta, se distingue un hilo conductor a través de un tiempo prolongado. La pregunta obvia es ¿cómo ha sido posible que órdenes discursivos diferentes cumplieran una misma función? Si se puede expresar una misma función de las tres epistemes consideramos que estamos ante un proceso de continuidad y por cierto bastante amplia pues comprende cuatro siglos. Entonces, lo que ha intentado el filósofo colombiano es de cierta manera un megarelato de las heterologías en donde pretende resaltar las diferencias y las rupturas transdiscursivas pero que suponen una estructura que permitió la continuidad en cuanto a sus efectos. ¿Qué explicación ofrece la teoría poscolonial respecto al hecho de que en el terreno de lo discursivo y diacrónicamente se pueda hablar de una continuidad de efectos y también diacrónicamente de diferencias formales? La continuidad apuntada por Castro-Gómez nos lleva a sospechar que existe una continuidad entre las epistemes mencionadas. Ya que, en caso contrario, estaría operando la idea de que entre los discursos y las funciones que éstos ejercen no hay un vínculo importante, cuestión que, desde nuestro punto de vista, haría unilaterales las investigaciones de esta índole.

En cuanto al planteamiento de la paradoja en la que, según Castro-Gómez, se mueven todos los saberes sobre el hombre en la modernidad, nos da la impresión de que padece de ambigüedad y es extralimitado. Porque desde una perspectiva, ciertamente, se reconoce la paradoja, pero desde otro ángulo no. Pensamos que la clave está en el sentido con que es usado el concepto “trascendental”. Se dice que el ser humano se reconoce como finito y producto de procesos que escapan a su voluntad, los cuales condicionan sus representaciones, pero, que simultáneamente él mismo se autoconstituye como fundamento trascendental de tales empiricidades. Si se toma el significado de trascendental no como la condición de posibilidad del conocimiento, sino como aquello que está más allá de los límites de la experiencia, entonces, sí estamos frente a una paradoja. Es decir, si se considera al hombre como un sujeto intemporal con estructuras cognitivas universales y capaz de un conocimiento absoluto, resulta un contrasentido postularlo como el producto de procesos históricos específicos. El absurdo se observaría claramente si en lugar de hablar de

un duplicado empírico-trascendental, se dijera que el ser humano es finito con una capacidad de conocimiento absoluta, independiente de su propia historicidad. En realidad, si se observa atentamente las citas sobre el tema, veremos que el filósofo colombiano hace girar su razonamiento más sobre la noción de "absoluto" que sobre el concepto "trascendental". Por un lado existe un "sujeto", y de otro están las "ciencias humanas"; al enfatizar alternativamente el carácter absoluto de cada uno de estos términos, el autor considera que ha mostrado la contradicción: un sujeto que en el momento del conocer se sustrae de su historicidad para alcanzar un conocimiento absoluto de sí y de lo que lo rodea -notas A y C-, pero también, el testimonio de las ciencias humanas acerca de que el hombre es un ser condicionado, anclado en la historia y finito, es "la verdad absoluta" que muestra la imposibilidad de un sujeto y un conocimiento absolutos -notas B y D-.

Sostener que el ser humano es finito y absoluto, efectivamente, es paradójico. Pero si entendemos por trascendental las condiciones que hacen posible el conocimiento y eliminamos la alusión a cualquier tipo de absolutos, nos parece que no hay tal paradoja. Reconocer que el hombre está determinado por procesos históricos concretos no significa que no pueda acceder a un conocimiento siempre aproximado, nunca total, de aquello que lo condiciona. Ser productor y producto de la propia historia no es un sin sentido, como tampoco lo es constituirse en sujeto y objeto del conocimiento. Cuestión que, curiosamente, Castro-Gómez expresa con toda claridad al final de la nota F, la que volvemos a reproducir parcialmente por considerarla un testimonio de la ambigüedad aludida: "El hombre como objeto de saberes sobre su vida social, psicológica y corporal, pero también como sujeto de estos mismos saberes". Expresado en estos términos el desdoblamiento empírico-trascendental no tiene nada de paradójico.

Por otra parte, aceptando que hubiese una contradicción en el sentido como lo hemos referido, nos parece una exageración decir que todo el saber de las ciencias humanas desde el siglo XIX hasta hace menos de treinta años se ha movido en el mismo círculo vicioso. ¿Quiere decir, que durante un siglo o más no ha habido cambios profundos en la manera de concebir al hombre en la historia? ¿No han surgido modos diferentes de pensar el mundo y al ser humano? Prácticamente, Castro-Gómez descalifica a todo el saber de la modernidad que tiene por objeto el estudio del hombre por estar fundado en una contradicción; sin embargo, nos preguntamos, ¿qué disciplina contemporánea contempla al ser humano como un sujeto atemporal que busca y encuentra una verdad absoluta?, ¿quién sigue sosteniendo a estas alturas que la historia obedece a leyes rígidas que imprimen un desarrollo necesario e ineluctable al proceso histórico en la que el hombre es únicamente actor y no autor? Pensamos, que es una cuestión de índole diferente constatar al interior de las ciencias humanas, casos en los que abierta o implícitamente se aluda, por ejem-

plo, a valores universales o una historia única para todos los hombres, etc. Se debe, más que a una paradoja epistemológica, a un uso político e ideológico del discurso para justificar intereses concretos. A fin de cuentas, si todo el saber de la modernidad sobre el hombre se construyó a partir de una paradoja fundamental, quiere decir que los conocimientos de las distintas ciencias humanas no rebasaron los límites de lo absurdo; entonces, ¿cómo fue posible la irrupción de la teoría que sirve de soporte al discurso del filósofo colombiano? Necesariamente, tiene que haber antecedentes porque no pudo surgir de la nada. Y aquí volvemos a la problemática sobre el reemplazo de las epistemes.

De hecho a la pregunta en la que hemos insistido anteriormente acerca de cuáles son las condiciones que hacen posible el surgimiento de una episteme, el autor da unas respuestas concretas para el caso de la episteme moderna y la poscolonial y hace un comentario general al referirse a la consolidación de cualquier episteme. A pesar de ello consideramos que nuestra interrogante no está fuera de lugar, por la razón que ya hemos señalado. Si bien es cierto que la teoría poscolonial pretende -como dice Castro-Gómez- “investigar las relaciones creadas entre las tres aristas del triángulo, poder (las fuerzas), verdad (los discursos) y subjetividad (las identidades) en América Latina”<sup>14</sup>, también es cierto que su preocupación ha estado centrada más en el orden de los discursos, ya que,

*precisamente en la excesiva prioridad otorgada a las prácticas no discursivas y, consecuentemente, a la poca o ninguna atención prestada al aspecto propiamente sincrónico del problema, esto es, al funcionamiento de las prácticas discursivas, radican las deficiencias de la filosofía latinoamericana de la historia.*<sup>15</sup>

De esto, consideramos que, aunque Castro-Gómez diga que el surgimiento de una episteme obedece a causas extradiscursivas, si los discursos tienen una fuerza constitutiva sobre el saber de una época, para ser congruente con lo que postula la teoría poscolonial, debe ofrecer una explicación a nivel discursivo de cómo operan o en qué grado inciden los discursos en la muerte y nacimiento de las epistemes. De no ser así, podría pensarse que existe una relación de tipo mecánico: lo extradiscursivo condiciona y determina el mundo de lo discursivo. Lo cual parece no ser compatible con lo que postula la teoría poscolonial. Si tal explicación existe o si se han dado avances sobre el asunto, el filósofo colombiano no hace alusión a ella; de ahí nuestra inquietud.

14 Ibid. p. 127

15 Ibid. p. 95

Veamos lo que se dice respecto a la afirmación de cualquier episteme:

*Es, entonces, el equilibrio de los poderes de una sociedad el que determina la consolidación de una episteme, la aparición de sus enunciados científico-filosóficos, los lazos que se establecen entre ellos, el papel que desempeñan en la legitimación del poder político y el juego de valores culturales a que están sometidos.*<sup>16</sup>

Nos resulta sumamente ambigua la expresión “el equilibrio de los poderes de una sociedad”. Qué se quiere significar con el término “equilibrio”: ¿estabilidad, igualdad, armonía, reposo? ¿Quién o quiénes detentan los poderes económicos, políticos, religiosos, técnicos, etc.? ¿El “poder” es una fuerza anónima? ¿Cómo y por qué se llega a una situación de “equilibrio de poderes”? En fin, pensamos que dicha expresión debe ser precisada para ganar en claridad explicativa.

Las epistemes moderna y poscolonial -según Castro-Gómez- deben su emergencia a lo siguiente:

*Gracias al expansionismo mercantil y a las relaciones de dominio establecidas con sus colonias, Europa se constituyó de facto en el lugar privilegiado de observación. Esta configuración del poder colonial es lo que hace posible el surgimiento de la episteme moderna y, al interior de ella, de toda una serie de auto-observaciones centro-europeas camufladas bajo la máscara de la universalidad, la objetividad y la verdad.*<sup>17</sup>

*Las fronteras que por miles de años habían separado a unas culturas de otras, se han desvanecido frente al protagonismo ejercido por códigos de acción orientados transnacionalmente. Los medios de transporte de alta velocidad, los repertorios de imágenes distribuidos a todo el mundo por la industria cultural, el flujo continuo de inmigrantes, turistas o refugiados, la planetarización de la economía de mercado, todos estos son factores que han contribuido a la eliminación de la alteridad radical entre las culturas.*<sup>18</sup>

Como puede leerse, las causas apuntan a la expansión del poder colonial europeo y a un proceso de globalización en varios órdenes culturales. Falta una explicación desde el punto de vista de las prácticas discursivas. Ahora bien, Castro-Gómez señala que la episteme poscolonial no significa el rebasamiento de una época:

16 Ibid. p. 124

17 CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros S.A., Barcelona (España), 1996, p. 156

18 Ibid. p. 47

*...la expresión 'poscolonial', tal como yo la entiendo, no hace referencia a un período histórico (lo que viene 'después' del colonialismo) sino a un tipo específico de razón crítica...que se articula a partir de la fractura de la episteme moderna y que adopta la forma de una crítica inmanente de la razón colonial.*<sup>19</sup>

En otro lugar afirma que la episteme poscolonial surge a la luz de los debates de la posmodernidad, la cual trata de un “*retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma*” y no de un rebasamiento epocal<sup>20</sup>. Todo esto nos lleva a concluir que en una misma época, la modernidad, están coexistiendo dos epistemes diferentes y opuestas donde la última es una reflexión crítica interna de la primera. ¿Por qué no se dio el mismo fenómeno durante la crisis de las epistemes renacentista y clásica? ¿Qué obstáculos impidieron que cada una volviera sobre sí misma para repensar la estructura que las hacía posibles y generar de ese modo otro campo epistemológico surgido desde su interior? Además, si en una misma época encontramos dos epistemes diferentes, de alguna manera se está reproduciendo esa visión dualista de opuestos inherente a la episteme moderna y contra la cual la teoría poscolonial lanza una crítica por representar una síntesis absoluta de figuras, dejando en segundo plano o no reconociendo la heterogeneidad y las diferencias. De ser así, salta a la vista la incongruencia, pues se reproduce un aspecto que justamente ha sido objeto de crítica.

Por último, en lo que toca a esta problemática, está una afirmación de Castro-Gómez que nos parece crucial: “la observación de una episteme no puede hacerse desde y a partir de sí misma, sino desde otra episteme diferente”<sup>21</sup>. Pero, si la posmodernidad es un movimiento reflexivo de la modernidad sobre sí misma y a la luz de esta actividad surgió la episteme poscolonial, se sigue de ahí que la episteme poscolonial surge a partir de una reflexión crítica de la episteme moderna sobre sí misma. Si no es así, ¿por qué esa segunda expresión para calificar a la episteme poscolonial: “crítica inmanente de la razón colonial”? Se entiende que se trata de una crítica articulada desde dentro de la episteme moderna ya que a ella corresponde la “razón colonial”. Esto es, se pretende llevar a cabo una crítica del orden del saber desde el cual Europa ha observado y emitido juicios sobre “el otro” y cómo se han reproducido en América Latina los mismos mecanismos de exclusión, pensando que lo realizado era una crítica a ese orden de saber. Pero todo ello, entendemos, se ha llevado a cabo desde dentro de lo que el filósofo colombiano llama episteme moderna, sin que fuera necesaria la existencia de otro lugar de observación.

19 CASTRO-GOMEZ, S. *La filosofía de los calibanes*, p. 126

20 CASTRO-GOMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 32

21 *Ibid.* pp. 156, 157

Si la episteme poscolonial es el lugar desde donde puede hacerse una crítica radical a la episteme moderna, quiere decir que antes de los años setenta esto fue imposible. Este razonamiento nos parece que guarda cierta analogía con la idea de que hay que esperar la madurez de los tiempos para que una época pueda ser aprehendida en conceptos. Tuvo que aparecer la episteme poscolonial y obviamente los representantes de la teoría poscolonial para producir un parteaguas en la historia y su interpretación, permitiendo con ello, dejar atrás toda teoría referente al ser humano por ser necesariamente parcial, equívoca o ilusoria. Sospechamos que no del todo es así, razón por la cual consideramos imperioso llevar a cabo un examen crítico sobre el significado social de la llamada "teoría poscolonial". Analizar cuáles son las recomposiciones a nivel teórico que produce esta perspectiva, comprender de qué manera incide en la reorganización de los aspectos culturales de una sociedad, entender qué efectos sociales produce o produciría la consecución de los objetivos extrateóricos propuestos desde este horizonte de observación, todas éstas son cuestiones que nos pueden abrir vías para acercarnos con más elementos críticos al debate sobre la problemática planteada por la teoría poscolonial.

En lo subsiguiente intentaremos un análisis de los comentarios que hace Castro-Gómez a la obra intelectual de Arturo Andrés Roig. Retomando su argumento, tenemos la tesis de que el discurso hegeliano sobre la historia se construyó dentro de los marcos de la episteme moderna. El discurso sobre la "filosofía latinoamericana de la historia" o "teoría crítica de la historia" del filósofo argentino se edifica sobre las mismas bases epistemológicas de la teoría hegeliana; por lo tanto, creyendo realizar una crítica a ese sistema, en realidad, el trabajo intelectual de Arturo Roig reprodujo los mismos "efectos de verdad" que la narrativa hegeliana y de la episteme moderna.

La base del argumento con la que Castro-Gómez intenta demostrar su tesis respecto a la "filosofía latinoamericana de la historia" de Arturo Roig, gira en torno al concepto "*a priori* antropológico", debido a que, según él, esta noción reproduce con un sello latinoamericanista la paradoja de la episteme moderna.

Empezaremos por la siguiente afirmación:

*Roig no se da cuenta de que su tesis del 'a priori antropológico' viene condicionada por un 'a priori histórico', es decir, que se configura al interior de una red epistemológica del saber cuyo funcionamiento no puede observarse desde dentro*<sup>22</sup>.

Sostenemos que la primera parte de la afirmación es incorrecta. Efectivamente, el "*a priori* antropológico" es una de las herramientas conceptuales con las que

el filósofo argentino pretende fundamentar su argumentación en favor de una filosofía latinoamericana. Retomando críticamente la idea de Hegel, el término significa, según Roig, “querernos a *nosotros* mismos como valiosos... tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”. Connota, además, el reconocimiento y autorreconocimiento del sujeto como sujeto radicalmente histórico y social: la temporalidad y la contingencia definen el proceso en el que el ser humano se afirma o se niega en función de su *praxis*. Supone una decisión de naturaleza axiológica: el acto mediante el cual el sujeto se pone a sí mismo como objeto de reflexión. El sujeto que realiza esta acción no es un “yo” sino un “nosotros”. La manera como se da este autoposicionamiento, está condicionada por un “*a priori* histórico”. Arturo Roig afirma justamente lo que Castro-Gómez dice que ignora. Lo que sucede es que el filósofo colombiano pasó por alto el hecho de que el concepto “*a priori* histórico” ha sido redefinido por Roig de tal forma que aunque guarda semejanza con el “*a priori* histórico” de Foucault, tiene un significado diferente. Las coincidencias son el uso de la palabra *a priori* como aquello que es condición y fundamento de algo y que no es de carácter formal. La diferencia, desde nuestro punto de vista, es que para el filósofo francés el “*a priori* histórico” se reduce al campo del lenguaje, puesto que lo define como “el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva” y como el concepto que “ha de dar cuenta de que el discurso...tiene...una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno”<sup>23</sup>. En tanto la redefinición de Roig apunta más allá de lo meramente conceptual. Designa una estructura epocal determinada y determinante que condiciona y posibilita la forma como se capta la facticidad histórico social. El “*a priori* histórico” está constituido tanto por “categorías intelectuales” como por “estados de ánimo”, lo que imprime significado tanto a la producción teórica como a la manera en que se conducen los individuos en su contexto social. El modo de comprender el mundo y la vida condiciona los alcances y limitaciones teórico-prácticas de la forma como se resuelve esa comprensión<sup>24</sup>. Por lo tanto, según Roig, el “*a priori* antropológico” está inscrito en el “*a priori* histórico”: la aparición del primero es indefectiblemente dentro de una cierta visión determinada históricamente.

Refiriéndose al “*a priori* histórico” de Foucault, el filósofo colombiano dice que encuentra similitudes entre ese concepto y el “*a priori* antropológico” de Roig en cuanto que ambos remiten a la idea de que el hombre es “actor y autor de su propia historia”, con la salvedad de que lo Foucault intenta es exponer las condiciones

23 FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 216, 217

24 ROIG, A., *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981, pp. 9-23

históricas que hicieron posible esa idea, en tanto que la explicación de Roig es unilateral:

*Pero, a diferencia de los dos filósofos argentinos (Agoglia y Roig), Foucault no hace depender tal aceptación exclusivamente de las prácticas no discursivas (el desarrollo de la ciencia y de la técnica, el auge del capitalismo, la expansión del colonialismo europeo, etc.), sino también de su ordenamiento racional en el ámbito de las prácticas discursivas<sup>25</sup>.*

Realmente nos confunde esta aseveración, porque según nuestra lectura de Foucault no observamos que se indique ese doble condicionamiento que señala Castro-Gómez y sí por el contrario una fuerte tendencia a privilegiar el ámbito de lo discursivo. Veamos lo que dice el filósofo francés:

*En fin, lo que se llama práctica discursiva...es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de una función enunciativa<sup>26</sup>.*

*Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada<sup>27</sup>.*

¿En qué momento aparecen mencionados los condicionamientos extradiscursivos? sobre todo, lo que da lugar a nuestra interpretación es que esta terminología surge dentro del plan que en sí constituye el texto *La arqueología del saber* según nos lo hace saber el mismo autor:

*Así aparece el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.<sup>28</sup>*

¿El significado de la frase resaltada no es el de mantenerse exclusivamente en el campo de lo discursivo?

La segunda parte de la cita veintidós se refiere al problema de la plataforma epistémica que hace posible el discurso sobre el "a priori antropológico". Aunque éste se haya formulado en los inicios de la década de los 80, aproximadamente diez

25 CASTRO-GOMEZ, S. *La filosofía de los calibanes*, pp. 94, 95

26 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, p. 198

27 *Ibid.* p. 63

28 *Ibid.* p. 43

años después del surgimiento de la teoría poscolonial, sucede, según Castro-Gómez, que Roig no se dio cuenta del carácter contradictorio de su tesis porque sus reflexiones tenían como fundamento los parámetros del pensamiento moderno. De tal forma, hubiera sido necesario que el filósofo argentino conociera y sobre todo, que aceptara los planteamientos de las nuevas teorías para no quedar atrapado en un callejón sin salida y reproducir discursivamente lo que intentaba criticar.

Ya hemos expresado los problemas e incertidumbres vislumbrados sobre el movimiento de los campos epistemológicos; por ello sólo comentamos, si ya existe o está desplegándose una perspectiva epistémica, la cual proporciona los elementos para rebasar las insuficiencias de la episteme moderna, ¿qué obstáculos impiden o impidieron a los sujetos abandonar las estructuras condicionantes de discursos totalitarios y excluyentes, existiendo ya opciones? Porque, si la respuesta señala como causa al mismo sistema epistémico que los condiciona, resultaría imposible el caso contrario, esto es, que haya sujetos que piensen de forma diferente. Puede aducirse que las epistemes no son estáticas, que se transforman y se fracturan, pero entonces, volvemos al principio: ¿qué provoca esas fracturas epistemológicas si una episteme sólo puede observarse desde otra episteme? Según el orden de ideas propuesto por Castro-Gómez, se seguiría que, si Roig hubiese articulado su ideas desde los presupuestos de la teoría poscolonial no hubiera incurrido en contradicciones ni caído en el autoengaño, porque simplemente no habría expresado su teoría tal y como lo hizo. Así, las tesis poscolonialistas se nos presentan como *la* teoría desde la cual se superan los absurdos y reduccionismos, necesariamente inherentes a otros planteamientos que no se hayan elaborado desde su horizonte de comprensión. No estamos negando que a su interior haya ideas interesantes y posiblemente fecundas para la investigación; nuestro desacuerdo radica en la reproducción de una concepción totalitaria que niega y descalifica lo producido fuera de sus lineamientos.

Para Castro-Gómez el error de Arturo Roig consiste primordialmente en que

*el 'a priori antropológico' funciona como objeto y sujeto de su propia historicidad con lo cual llegamos al punto en el cual se manifiestan con nitidez las paradojas inherentes al duplicado empírico-trascendental generado por la episteme moderna.*<sup>29</sup>

*En este lugar se hace visible la paradoja fundamental de la episteme moderna en el pensamiento de Roig: la figura del 'a priori antropológico' juega doblemente como producto de una experiencia histórica (la*

*facticidad del colonialismo} y, al mismo tiempo, como condición de posibilidad de toda conciencia histórica.<sup>30</sup>*

Francamente no observamos ni con nitidez ni con claridad el absurdo de estos planteamientos. El sujeto del que nos habla Roig es un sujeto anclado en la historicidad, "que se hace y se gesta en la historia" supeditado a las contingencias del proceso, pero a la vez, con capacidad para modificar el curso de los acontecimientos. No se trata de un sujeto con una existencia previa a la historicidad ni mucho menos que cuente con una capacidad infalible de alcanzar conocimientos absolutos. El acto de autovaloración y de autoposicionamiento es la condición necesaria para el despliegue de ideas sobre sí y el mundo circundante. La comprensión al respecto, invariablemente se desarrolla a partir y desde un espectro cultural antecedente, transformable virtualmente en función de una actividad crítica. El que los sujetos sean condicionados y condicionantes de su propia historicidad no es un sin sentido, como tampoco lo es el que sea objeto y sujeto de su historicidad.

La nota treinta hace referencia a lo que para Roig constituyó la posibilidad del surgimiento de la filosofía latinoamericana. Ciertamente, el "*a priori* antropológico" surge en y desde un hecho histórico concreto que, para el caso de América, es la experiencia del colonialismo. Ante las repercusiones de exclusión y explotación tuvieron lugar procesos discursivos y extradiscursivos que pugnaban por una explicación y solución de un estado opresivo, una lucha en varios planos por un autorreconocimiento y reconocimiento de la calidad de sujetos con una identidad propia y con el derecho inalienable de autodeterminación. Como parte de este complejo devenir fue surgiendo la idea de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. La forma como se dio esa comprensión expresada discursivamente estuvo condicionada por múltiples factores tanto discursivos como extradiscursivos. Es decir, se hizo a partir de las corrientes de pensamiento que conformaban el clima intelectual de la época y también de los intereses políticos y económicos de grupos o clases sociales específicas. Algunas teorías o conceptos de la cultura europea sirvieron a sectores sociales americanos para justificar la lucha por el poder y los lastres que trae consigo la explotación. Como bien lo señala Castro-Gómez, nuevamente un sujeto social habla de "humanidad", "progreso", "libertad", etc. para todos, mientras que en los hechos oprime, desconoce y margina a los "otros". Esto, sin lugar a dudas, ha sucedido así, pero, ¿dónde está la contradicción?

Por otra parte, este fenómeno no pasa desapercibido para Roig. Lo analiza desde lo que él llama una afirmación ilegítima del "*a priori* antropológico":

*La ilegalidad del 'ponernos para nosotros mismos como valiosos' no deriva de una correcta o incorrecta fundamentación epistemológica sobre la cual se pretende haber alcanzado la cientificidad del discurso, sino algo que está más atrás, anterior a todo discurso: la facticidad social<sup>31</sup>.*

El filósofo argentino parte del supuesto de que la realidad social es conflictiva y heterogénea en cuanto a los intereses y los sujetos que la constituyen. Es la necesidad de justificar una visión del mundo correspondiente a los intereses de algunos sectores sociales lo que los lleva a usar de una manera específica las producciones teóricas antecedentes y que relativamente también los condicionan. Este uso puede ser a nivel consciente o inconsciente.

Según Roig, la afirmación legítima del "a priori antropológico" se realiza a partir del reconocimiento de la diversidad:

*El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad... Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el 'nosotros'... Todo se aclara si la pregunta por el 'nosotros' no se la da por respondida con el agregado de 'nosotros los latinoamericanos', sino cuando se averigua qué latinoamericano habla en nombre de 'nosotros'<sup>32</sup>.*

El ocultamiento de esa diversidad obedece a un uso ideológico de los discursos.

Si el objetivo de Castro-Gómez es mostrar la presencia en Latinoamérica de discursos que no reconocen la heterogeneidad ni el derecho a la diferencia, porque su emisor se autoconstituye en el sujeto portador de la verdad absoluta y justifica su posición echando mano de los recursos teóricos que conforman su herencia cultural, nos parece una labor necesaria e impostergable, no contrapuesta a los planteamientos de Roig. En lo que disentimos, es la manera como intenta fundamentar su argumentación. Si existen esos mecanismos de exclusión a nivel del discurso no es porque las narrativas se funden en la gran paradoja de la episteme moderna y reproduzcan por ello otras paradojas. Los motivos son, en todo caso, tanto discursivos como extradiscursivos. Los primeros, en tanto se considera el poder condicionante que poseen los productos intelectuales de una sociedad en la comprensión del mundo que se forman los individuos. Y los segundos, porque en una sociedad dividida

31 ROIG, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 200

32 *Ibid.* p. 19

en clases se juegan intereses opuestos que es necesario justificar. El argumento del filósofo colombiano nos parece inatente. En el caso de la filosofía de la historia hegeliana sí observamos la paradoja del duplicado empírico-trascendental, pero no coincidimos en que todo el pensamiento que tiene al hombre por objeto de estudio durante la modernidad, se sustente en esa paradoja. Su argumento por lo que toca a la tesis del “*a priori* antropológico” nos parece forzado y erróneo.

Sin embargo, la reflexión de Castro-Gómez sobre el hecho de que los discursos filosóficos, cuya idea regulativa es la identidad americana, emergieron en un orden populista, el cual impulsó esta construcción sobre la “autenticidad” y lo “propio”, en donde los intelectuales jugaron un papel relevante, nos parece una tesis sugerente que no debe pasarse por alto, teniendo en cuenta que, como él mismo señala, hubo casos de excepción.

La idea de lucha por la identidad continental y la autoafirmación de los sujetos latinoamericanos, ciertamente, forma parte del discurso de Roig. Por el contexto de su propia obra intelectual nuestra interpretación es la siguiente:

Dice Roig en la década de los setenta:

*La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos.*<sup>33</sup>

¿Qué se pretende integrar en los nuevos conceptos? Los discursos que han sido negados y excluidos, los discursos “menores” y menospreciados porque no se ajustan ni en cuanto al contenido ni a la forma estatuidas por un discurso filosófico imperante. Se busca integrar conceptualmente las diferentes manifestaciones culturales escritas u orales de los distintos sujetos que han estado marginados para reivindicarlas en su valor e importancia. Los nuevos conceptos integradores deben dar cuenta del carácter complejo y heterogéneo de las culturas latinoamericanas.

De ahí, que pensemos como una mala interpretación del pensamiento de Roig la tesis de que en función de la idea de una identidad latinoamericana se pretenda postular a América como un sujeto continental con una realidad plana y sin diferencias. O como dice Castro-Gómez como un “otro absoluto” donde operan mecanismos de olvido y exclusión.

Una vez que Castro-Gómez ha fundamentado su crítica a la concepción de la “teoría crítica de la historia” de Roig, hace algunos comentarios que básicamente creemos desatinados.

*Al igual que Kant, y en concordancia con los ideales de la modernidad, Roig parece estar convencido de que el problema político es el problema crucial de la especie humana, ya que de su resolución dependen la felicidad y la 'paz perpetua'. La aproximación lenta pero segura hacia una 'liga de naciones' kantiana -en donde la unidad latinoamericana sería tan sólo un momento previo y necesario-, adquiere las características de un imperativo moral.<sup>34</sup>*

Conforme nuestra lectura de Roig, en ningún momento se hace referencia a privilegiar *en la investigación* un solo aspecto de la realidad social. El concepto "sistema de conexiones" da cuenta de ello. Con este término Roig pretende mostrar el vínculo existente entre la filosofía y otros campos del saber, especialmente con la política y la ideología para extender con ello los márgenes de la investigación filosófica. Mediante el "sistema de conexiones", según el filósofo argentino, es posible rebasar los límites específicos desde donde aparece y puede orientarse el análisis de un evento, obteniendo así una visión más abarcadora de la totalidad. No es cuestión de establecer a ultranza un vínculo necesario de un suceso con otros para que cobre sentido. El "sistema de conexiones" no es un concepto que imprima sentido a los acontecimientos; lo que permite es captar el fenómeno en su complejidad y riqueza.

Roig no habla de los problemas de la "especie humana". Al referirse a los sujetos lo hace en términos de sujetos históricos definidos, en un lugar y en un tiempo concretos. Parece que esto había quedado claro para Castro-Gómez, pues lo dice literalmente cuando se refiere a las similitudes que encuentra entre el "a priori antropológico" y el "a priori histórico" de Foucault. ¿Se trata de un olvido o de una distorsión a fin de mostrar la consistencia de su argumento? En ninguna parte de su obra Roig hace alusión a una "paz perpetua". Da la impresión de que el filósofo colombiano usa la expresión de manera irónica o como indicio de los puntos de coincidencia que hay entre Kant y Roig. Si se trata de esto último, nos parece una manera violenta de expresar que algunas ideas kantianas han influido en el pensamiento de Roig.

Lo mismo puede decirse respecto a "la liga de las naciones". El mismo Castro-Gómez menciona ese proceso de globalización actual que nada tiene que ver con un imperativo moral. Si la mayoría de los países del mundo padecen los mismos problemas de las sociedades consumistas: totalitarismos, pobreza, marginación, etc., ¿acaso no resulta legítimo utilizar críticamente las teorías existentes para intentar comprender y explicar por qué sucede así y no de otra manera, a la par que

se dan pasos hacia soluciones concretas atendiendo a las diferencias de cada estructura social? Es verdad que al interior de una unidad cultural o social siempre existirá la diversidad y que el derecho a la diferencia es consustancial, pero, ¿qué hacer ante un proceso con tendencias a homogeneizar subsumiendo lo heterogéneo? Hablar de la amplitud del fenómeno y de ahí pasar a decir que es necesario el conocimiento y reconocimiento de las diferencias, pensamos que no nos lleva muy lejos. Es más, se corre el riesgo de caer en el extremo de considerar esas unidades culturales diferentes a la manera de espacios cerrados y autosuficientes para la conservación y creación de lo que las hace singulares. La diferencia a ultranza nos indica una visión del mundo fragmentada, mientras que por otra parte se reconoce, diríamos superficialmente, que se vive un proceso con repercusiones similares para la mayoría de los países. ¿Cómo hacer frente a la problemática en los casos particulares, si no se comprende la naturaleza de ese movimiento globalizador?

En sus reflexiones finales Castro-Gómez dice:

*La conclusión a la que hemos llegado es la necesidad de pensar la historia sin recurrir a la presuposición trascendental del hombre como 'sujeto' definido por la episteme moderna<sup>35</sup>*

Por nuestra parte, coincidimos con el autor, con la salvedad de que consideramos que afortunadamente ese tipo de investigaciones comenzó a hacerse desde mucho tiempo atrás, antes de que comenzara a perfilarse la teoría poscolonial.

Sus propuestas van en dos sentidos, uno teórico y otro práctico. La primera dice:

*Y el camino para romper este círculo es deconstruir ese discurso, mostrando cuáles fueron los 'efectos de verdad' que hicieron posibles las autorrepresentaciones coloniales de Próspero y Calibán.<sup>36</sup>*

Nuestro comentario iría en el mismo sentido respecto a su conclusión; por ello únicamente agregaríamos aunque suene redundante que, en efecto, es una tarea por hacer, donde todavía no se ha empezado a realizar.

Como propuesta práctica expresa:

*Por eso de lo que se trata ahora es de reconocer que no podemos ir más allá de nosotros mismos, (estamos condenados al diferendo), y de saber que la justicia es pensable solamente en el marco de unas estructuras*

35 CASTRO-GÓMEZ, S. *La filosofía de los calibanes*, p. 105

36 *Ibid.* p. 111

*políticas que hagan posible la confrontación de diferencias. Unas estructuras que no estén legitimadas en base al relato de la 'emancipación integral', sino en base a estrategias de acción en donde se es consciente de que el combate a la injusticia genera necesariamente nuevas formas de injusticia. La pregunta sería entonces: ¿cuáles injusticias son más o menos tolerables para el conjunto de la sociedad? Pero ésta es una cuestión que ya no puede ser decidida a priori en base a ningún tipo de metalenguaje universal, sino que deberá ser sometida a la consideración de un debate público, en donde las partes en conflicto puedan hacer valer sus argumentaciones legítimamente y en donde el disenso pueda ser pacíficamente regulado...Por supuesto que imaginar un tipo de sociedad semejante implica necesariamente el recurso a la utopía...La utopía de un mundo policéntrico desde el punto de vista económico-político y pluralista desde el punto de vista cultural.<sup>37</sup>*

Lo que Castro-Gómez no menciona es cómo se puede empezar en estos momentos a construir el tipo de sociedad que imagina. ¿Qué pasos concretos hay que dar para lograr ese tipo de objetivos? Ante la realidad innegable de la existencia de un sistema que tiende a expandirse por todo el mundo teniendo como base la explotación y cuyos mecanismos de control y dominio no varían radicalmente de un lugar u otro, realmente nos cuesta trabajo imaginar que bajo estas circunstancias sean viables las ideas del autor. Castro-Gómez rechaza todo tipo de solución que aluda a cuestiones totalizantes y *a priori*; sin embargo, insistimos, la existencia, unidad y totalización del sistema capitalista que se vive en la actualidad no ha sido postulada *a priori*, la mayoría de las naciones vive sus efectos devastadores. ¿Dentro de los marcos de una organización social donde impera la explotación y la violencia, cómo puede apostarse todo a la confianza en el debate público para dirimir pacíficamente las diferencias? En efecto, es necesario luchar por construir espacios donde la pluralidad tenga cabida y hacer uso de los ya establecidos para exigir condiciones dignas de modos de vida o solución a otro tipo de necesidades, pero tomando en cuenta las reales dimensiones de la situación. En el mejor de los casos, el poder de los discursos se diluye si no va acompañado de actos. Pero de acciones que vayan a las raíces del problema, no de acciones que se conviertan en paliativos para hacer más soportable o menos duras las condiciones inhumanas de existencia. No se trata de poner parches al sistema luchando porque la pobreza sea menos cruenta ni de fortalecer la autoimagen creada por quienes detentan el poder de que se vive en una sociedad democrática. El objetivo básico, desde nuestro punto de vista, es que no haya ni explotación ni pobreza en ninguna parte del mundo y no de resistir,

resignadamente o no, ante esta situación. Los diálogos razonables generalmente se rompen cuando una de las partes no está dispuesta a transigir en algún punto que considera o es fundamental. A nivel social ese punto inamovible son los intereses de tipo económico y por consiguiente, políticos. Podrán debatirse toda clase de asuntos y llegarse a acuerdos, pactos o arreglos, siempre y cuando se dejen intactas las bases que generan la explotación y con ello las situaciones de privilegio. En caso contrario aparecen la violencia, la represión y la irracionalidad en toda su desnudez. El decorado de la democracia se derrumba.

Nuestros comentarios finales al texto *La filosofía de los calibanes* son que:

Su tesis acerca de que la 'filosofía latinoamericana de la historia' no representa una ruptura con la filosofía de la historia europea, concretamente la hegeliana, es falsa si se le considera a la primera en bloque y no se observan los casos específicos que muestran cómo se va generando esa ruptura.

El planteamiento de que la 'filosofía latinoamericana de la historia' de Arturo Andrés Roig es un caso ilustrativo de su tesis principal, además de que su fundamentación es forzada y está fuera de lugar, es falso.

Si en el ámbito de la filosofía latinoamericana se reprodujeron concepciones totalizantes porque no se rompió con las estructuras de una concepción de la historia que no admite diferencias, se debió no sólo a factores de tipo epistemológico, sino a cuestiones extradiscursivas.

Implícitamente está operando la idea de que la teoría poscolonial es la teoría desde la cual pueden observarse todas las insuficiencias de los productos intelectuales que le antecedieron. Si es de este modo, estamos en total desacuerdo porque representa un acto autoritario y arbitrario estatuir como única plataforma teórica válida la que para unos sujetos es aceptable y desde la cual se posicionan para emitir sus juicios.

La idea que nos queda después de la lectura de *La filosofía de los calibanes* es lo ya tantas veces dicho pero que no siempre se realiza: es necesaria la crítica pero igual de importante es llevar a cabo una autocrítica de los aparatos conceptuales que exceda lo meramente teórico a fin de tratar de comprender cómo inciden en el ámbito de lo social. La profundidad de la crítica debe ejercerse tanto al interior como al exterior. De poco o nada sirve una autocrítica superficial o parcializada, porque entonces inevitablemente se cae en dogmatismos o unilateralidades.