

## AMÉRICA LATINA COMO APORÍA: LAS ESTÉTICAS NOCTURNAS

Gabriel Castillo F.  
Instituto de Estética,  
Pontificia Universidad Católica de Chile

El pensamiento americanista busca una pertenencia histórica a la occidentalidad y un estatuto ante "lo moderno". En su tentativa ha dado lugar a una filosofía "informal", "excéntrica", que toma de una epistemología estética gran parte de sus útiles argumentales. A partir de una estética de *las luces* -formulada en la Europa del siglo XVIII-, el pensamiento sobre "lo americano" ha construido una filosofía de lo oscuro: tentativa profunda de descolonización; enunciación de un modo de conocimiento que parece incapaz de aprehender su objeto sin recurrir a una expresión paralela a sí misma, a un para-conocimiento del conocimiento. Ante las exigencias de la utopía política, el hombre americano reivindica un *homo aestheticus* cultural. Utopía estética y utopía política participan juntas en la construcción de un imaginario de la identidad.

The Americanist thought seeks a historical belonging to the occidental culture and a statute before "the modern". In its attempt, it has given rise to an "informal", "eccentric", philosophy, that takes from an aesthetic epistemology a great deal of its argumentative tools. From an aesthetics of *the Enlightenment*, developed in Europe in the XVIII century, the thought about "the American" has built a philosophy based on "the dark": a deep attempt of decolonization; a statement of a way of knowledge that seems to be unable to capture its object without appealing to an expression parallel to itself, to a para-knowledge of knowledge. In front of the political utopia requirements, the American man recovers a cultural *homo aestheticus*. The aesthetic utopia and the political utopia participate together building a conception of identity.

Las referencias epistemológicas de una ciencia estética que sería inherente al pensamiento americano han sido históricamente confusas. Más aún, confusas y difusas. Confusas, porque la lógica de su argumentación tiende a rechazar toda definición de conocimiento estable. Difusas, porque la ciencia que de ellas resulta se caracteriza menos por una diversidad de aproximaciones a un objeto invariable, que por una voluntad de búsqueda de un objeto que estaría siempre más allá de sí mismo. Si un rasgo la singulariza, este ha sido su insatisfacción progresiva ante el objeto que garantizó su emancipación al interior de la tradición intelectual europea: el "arte" o, mejor dicho, la "obra de arte". Pero, por este gesto, ella se ha convertido en una ciencia en contradicción consigo misma. La crítica del episteme a partir del cual la estética americana ha intentado definir un objeto de conocimiento que le sería exclusivo, se ve debilitada por la paradoja de que la estética es indisociable de una concepción intraeuropea de la modernidad, al mismo tiempo que se resiste a reducirse enteramente a ella. En cuanto discurso de la especificidad propia a la

producción simbólica del Occidente moderno, la estética forma parte ineluctablemente, a su vez, de una disposición epistemológica moderna. Esta es un correlato de la obra de arte, forma moderna mediante la cual sistemas simbólicos sociales del pasado han adquirido progresivamente su autonomía. Al interior del sistema de sentido ilustrado de la Europa del siglo XVIII, la estética es la inventora de la idea de obra de arte por el mismo nexo cultural que permite a esta última inaugurar su derecho a la existencia. Ciertamente, la estética no nace como discurso literal sobre la obra de arte. Kant, sin ir más lejos, la substituye como problemática por el juicio de gusto, y resalta lo “bello natural” en desmedro de lo “bello artístico”. Pero aún la elección kantiana –que conduce a una teoría general de la intersubjetividad– no sería posible, probablemente, sin la existencia, al interior del sistema de sentido de su tiempo y de su lugar, de un principio de autonomía en la noción de “obra de arte”. Salir verdaderamente de la obra de arte es, por consiguiente, salir de la estética. Entonces, ¿cómo salir de la estética para hacer la crítica de un objeto que, de una manera u otra, permanece al interior de ella? ¿E inversamente, cómo renunciar a una “epistemología de la alteridad” sin servirse del episteme que a su vez enuncia al enunciador como otro que sí mismo y, por este gesto, lo neutraliza?

El excedente de sentido de tal contradicción señala una zona de sombra que ha llamado sobremanera la atención de investigadores americanos aun si, a decir verdad, este no ha sido ajeno a las preocupaciones de numerosos filósofos occidentales. Desde el “humanismo del otro” de la fenomenología de Levinas hasta el “momento crítico” del sistema estético adorniano, desde la “microfísica del poder” que desentierra la arqueología foucaultiana del saber hasta el espacio rizomático y la identidad irreductible de la *ritournelle* en Deleuze, sobre un mismo umbral oscuro de la realidad se detienen las miradas. Y ello, aun cuando los territorios de reflexión de estos cuatro pensadores sean perfectamente disímiles. Pero, al interior de la reflexión americana, el interés llevado a estas zonas de sombra juega un rol esencial: su excedente de sentido expresa una voluntad profunda de descolonización como resistencia simbólica a las proyecciones nominales del *ego cogito/ego conquiro*<sup>1</sup> occidental. La ciencia construida a partir de una reflexión sobre el excedente de sentido de la contradicción más arriba mencionada, se ha vuelto una ciencia cuyo objeto no puede ser deducido sino por refracción, *a contrario*, en sesgo, *ex negativo*. Su objeto se sitúa siempre más acá o más allá de la evidencia. Tal objeto se vuelve, en suma, un “objeto nocturno”, y la estética que de ella se ocupa, una “estética nocturna”.

Es verdad que, de cierto modo, el objeto de toda estética es igualmente un objeto nocturno. La estética ha sido, desde su aparición moderna, una ciencia de la sorpresa social y del misterio individual frente a la situación límite –de frontera– a la que conducía la “obra de arte”. Aunque erigida durante *las luces*, ella ha sido una ciencia nocturna del “espacio oscuro” ocupado por la obra de arte. Pero, en la estética americana, la obra de arte misma es un objeto en suspenso, postergado, ya

<sup>1</sup> La bibliografía al respecto es extensa. Consultar, a modo de referencia: Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. París: Éditions du Seuil, 1982; Dussel, Enrique. 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*; Rojas-Mix, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991.

que esta se vuelve, por efecto de su transposición cultural, un objeto sospechoso, impuesto por la herencia colonial, cortado de sus raíces y transformado, por la vía de la desterritorialización, en un "objeto diurno".

Las tentativas por salir de esta *impasse* crítica se han concentrado globalmente en un "plano nocturno de trabajo", que ha permitido la convergencia del pensamiento de muy numerosos investigadores americanos. Filósofos, filólogos, epistemólogos, poetas, novelistas, teólogos, y por sobre todo los reductoramente llamados "ensayistas", han girado, desde hace más de un siglo, en torno a preguntas y respuestas similares. Preguntas y respuestas que han terminado por infiltrar las redes mismas del discurso de las ciencias sociales y, particularmente en los últimos veinte años, de la antropología cultural y de la teoría de medios.

Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, por ejemplo, a quienes podríamos situar en las dos últimas disciplinas mencionadas, concuerdan en que la mayoría de las preguntas que conciernen a los fenómenos culturales que ellos llaman "de masa", deben ser, en América, reformulados de acuerdo a "lógicas nuevas". En el lenguaje de Martín-Barbero, esta nueva lógica será igualmente una lógica "nocturna", la única que permitiría superar la "lógica diurna" para poder tantear algunas zonas, según él inexploradas, con un mapa teórico "nocturno"<sup>2</sup>. En una sociedad como la americana, llena de dualidades, el relato está doblemente limitado en su capacidad de contar los fenómenos estéticos. No obstante, el margen de fenómenos no aprehendido ni repertoriado por el relato es al menos vislumbrable cuando modalidades diversas de contar son confrontadas entre sí. En este gesto pueden contradecirse y revelar la fragilidad "significativa" de sus propios enunciados. Michel de Certeau, que conocía bien la tradición de pensamiento americano, había situado el objeto de sus investigaciones en Europa en términos semejantes. Así afirmaba, desde la introducción de *L'invention du quotidien: Arts de faire*, que tal objeto sería alcanzado sólo si "las prácticas o maneras de hacer cotidianas cesaran de figurar como el fondo nocturno de la actividad social, y si un conjunto de preguntas teóricas, de métodos, de categorías y de miradas (*vues*), atravesando esta noche, permitieran articularla"<sup>3</sup>. Por este gesto podía, en fin, aunque de un modo ciertamente precario, franquear el primer umbral epistemológico que conduce a la descripción de un objeto nocturno:

Más allá de los métodos y de los contenidos, más allá de lo que dice, una obra se juzga respecto de lo que calla. Hay pues que constatarlo, los estudios científicos –y sin duda también las obras que estos privilegian– comportan extrañas y vastas playas de silencio. Estos espacios en blanco dibujan una geografía de *lo olvidado*. Ellos trazan en negativo la silueta de problemáticas extendidas negro sobre blanco en los libros eruditos<sup>4</sup>.

Hemos dicho que el espacio oscuro que rodea al nacimiento de la estética, en la tradición ilustrada, viene reforzado por la creencia en un "conocimiento" que "no lo es" completamente, que está ferozmente desfigurado por una dicotomía que nie-

<sup>2</sup> Cf. Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.

<sup>3</sup> De Certeau, Michel. *L'invention du Quotidien*, Vol. I (*Arts de Faire*). Paris: Gallimard, 1990. p. 35.

<sup>4</sup> De Certeau, Michel. *La culture au pluriel*. Paris: Éditions du Seuil, 1993. p. 63.

ga su identidad afirmándola: ser pensamiento en la ausencia de pensamiento y ser un no pensamiento en el pensamiento; "claridad extensiva", conocimiento sensible, a medio camino entre el conocimiento inteligible y el mundo de los afectos. Desde su formulación moderna, la estética, siempre limitada a la idea de obra de arte, experimenta una redefinición permanente, reclamando aquí un acceso más vasto al conocimiento inteligible, borrando allá progresivamente el divorcio entre conocimiento sensible y afecto. Jerga de espejos que se desarrollará a través de un nuevo vínculo social con la noción de "arte" y que el pensamiento americano se apropiará para afirmar los valores de su identidad así como su equivalencia con los valores de la "occidentalidad" En consecuencia, es un argumento eminentemente estético el que se privilegiará para promulgar la revisión de todas las categorías de pensamiento originadas en una "razón europea". Sin embargo, la argumentación estética será desarrollada mucho más en el estudio de una noción vasta de "cultura", que en el análisis de la producción individual de las obras de arte. De ahí la reivindicación de una estética nueva y de un nuevo objeto estético por el cual ella se transforma en una ciencia nocturna para un objeto nocturno. De ahí, igualmente, el vínculo entre la filosofía americana y el estudio del arte como producción social global.

El programa de la "filosofía nocturna" ha consistido precisamente en establecer una "filosofía latinoamericana" informal a partir de una doble operación: por una parte, la problematización de la noción de "América Latina" y de su estatuto respecto de Occidente y la modernidad; por otra, la problematización del método de conocimiento que exigiría la afirmación de un estatuto ontológico y cultural específico para América Latina. A estas dos operaciones de distinción, la filosofía nocturna responde con un gesto igualmente doble: por una parte, situando su objeto siempre más allá de sí mismo; por otra, afirmando la existencia de una para-razón americana, concebida por lo general como una razón estética que permite tanto un conocimiento del mundo sensible como su identificación con el sujeto cultural de la enunciación. Lo propio del "ser americano", para esta tradición "informal" de pensamiento es su acercamiento sensible a un mundo que no puede ser cabalmente aprehendido por la razón exocultural que, históricamente, ha sido la razón occidental. Y esta razón es estética en la medida en que su objeto, al que atribuye una naturaleza simultáneamente ontológica y cultural, no es directamente deducible sino de "una identidad de lo sensible" que la legitima como *analogon* de la razón.

## PENSAMIENTO POSCOLONIAL, FILOSOFÍA NOCTURNA Y HERENCIAS DE ORTEGA

El origen del pensamiento nocturno que caracteriza a la actividad intelectual americana, en el curso del siglo XX, remonta a las interrogaciones geopolíticas planteadas por las elites criollas que condujeron el proceso de Independencia durante el siglo anterior. En una década solamente (aproximadamente entre 1810 y 1820), las naciones americanas nacientes se vieron confrontadas a una autonomía administrativa para la cual no estaban preparadas. Era necesario encontrar rápidamente un sistema de gobierno capaz de funcionar, y elegir, entre aquellos que ya existían en Europa y Estados Unidos, aquel que mejor se adaptara a la especificidad cultural de cada sociedad. El diagnóstico resultó aún más complicado que la elección del mode-

lo y muchas preguntas parecían quedar sin respuesta. ¿Cuál era verdaderamente el estatuto cultural americano? ¿Dicho estatuto era común a toda América no sajona o faltaba aún discernir un estatuto particular para cada una de las naciones concernidas? ¿Este gran estatuto o este conjunto de estatutos culturales, podía ser establecido de otro modo que no fuera su grado de parecido y de pertenencia al mundo de la occidentalidad? Una última pregunta agrupaba a las anteriores: ¿América formaba parte de Occidente?

Numerosos son los pasajes que Simón Bolívar consagró al problema en sus reflexiones políticas. "Somos un pequeño género humano", escribe entonces en su célebre Carta de Jamaica (1815)<sup>5</sup>. Este "pequeño género", que se sitúa entre un parecido y una diferencia respecto de la historia occidental, es también un género nuevo. "Poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, (somos) nuevos en todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejos en los usos de la sociedad civil (...) apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue y, por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles".<sup>6</sup> Tal cuestionamiento aparecerá desde ahora en casi todos los países americanos, pero los modos de resolverlo serán muy diferentes unos de otros. Modos que servirán para justificar, como en Argentina, una concepción racista del Estado, particularmente en los discursos de Alberdi y Sarmiento, pero también, como en Martí, en Cuba - "quiero ligar mi destino a los pobres de la tierra"-, fundarán un pensamiento socialista embrionario. En Chile, Francisco Bilbao, cofundador de la Sociedad de la Igualdad con Santiago Arcos, transformará los mismos problemas en una crítica de Occidente. Bilbao, en un principio gran admirador de la sociedad francesa -él es el primero en hablar de América Latina<sup>7</sup>-, concentrará sus fuerzas, después de la invasión de México, en la denuncia de todos los imperialismos de su tiempo, así fuesen sajones, eslavos o "latinos":

El imperialismo ruso y los Estados Unidos, potencias ambas colocadas en las extremidades geográficas, así como lo están en las extremidades de la política, aspiran el uno a extender la servidumbre rusa con la máscara del paneslavismo, y el otro la dominación del individualismo *yankee*. Rusia está muy lejos, pero los Estados Unidos están cerca<sup>8</sup>.

A la pregunta por la identidad americana se agregará desde ahora el cuestionamiento progresivo de la supuesta civilidad del mundo occidental. Gabino Barreda (1818-1881) se referirá a los franceses como a "bárbaros", luego de la derrota del ejército de Napoleón III, en Puebla, en 1862, y a Ignacio Zaragoza, general mexicano, como al salvador del verdadero "mundo civilizado" de los americanos. Después de Puebla se aseguraba:

<sup>5</sup> Cf. Bolívar, Simón. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana 1 "Carta de Jamaica"*. México: UNAM, 1978.

<sup>6</sup> Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica" (1815), en José Angel Cuevas. *Utopías y antiutopías latinoamericanas*. Santiago: Ediciones de la Vía Láctea, 1994. p. 11.

<sup>7</sup> Cf. Rojas-Mix, op. cit.

<sup>8</sup> Bilbao, Francisco. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana 3 "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de Repúblicas"*. México: UNAM, 1978. p. 24.

el porvenir de América y del mundo, salvando las instituciones republicanas. El general mexicano se propuso, como Temístocles, salvar a su patria y salvar con ella las instituciones que un audaz extranjero quería destruir y que contenían en sí todo el porvenir de la humanidad. (...) [En este día] el nombre de Zaragoza, de este Temístocles mexicano, se ligó para siempre con la idea de independencia, de civilización, de libertad y de progreso, no sólo de su patria, sino de la humanidad<sup>9</sup>.

De la crítica de la ambición occidental de poder a la crítica de los valores que condicionaban tal ambición había sólo un paso. De pronto, la barbarie apacible, la falta de iniciativa y la incapacidad de sobreponerse a la anarquía política, rasgos mediante los cuales se construía un estereotipo histórico de las sociedades americanas (la palabra subdesarrollado no aparecerá sino después de la Segunda Guerra Mundial), podía también, bajo otro ángulo, revelar aspectos positivos. Dichos aspectos no eran necesariamente virtudes, pero no eran tampoco, desde un punto de vista moral, inferiores a la violencia "civilizada" de los países occidentales. Un cuarto de siglo antes de que esta idea se impusiera en la mayoría de los países americanos con la visión del horror de la Primera Guerra Mundial, José Martí (1891) ya sacaba sus conclusiones. "Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza"<sup>10</sup>. Siguiendo una línea abierta por Rubén Darío –volveremos al punto más adelante–, el *Ariel* de José Enrique Rodó marca, en 1902, una etapa embrionaria en la formación de un pensamiento filosófico, pero todavía periférico y dependiente del discurso político. Para este último, la afirmación de una identidad era prácticamente una cuestión de supervivencia frente a las presiones de las potencias mundiales contemporáneas por ganar terreno allí donde los españoles lo habían perdido.

Paradójicamente, son precisamente los trabajos de un filósofo español, José Ortega y Gasset (1883-1955), los que desencadenarán en América una reflexión "territorializante" sistemática, autónoma del puro discurso político<sup>11</sup>. Como totalidad teórica, el discurso orteguiano no sólo se expresa en un idioma común y familiar a españoles y americanos, sino que también se funda en una axiología extraordinariamente favorable al desarrollo de un discurso de la especificidad, capaz tanto de legitimar la idea de una "cultura americana" como de satisfacer su necesidad de adhesión al mundo moderno. Su discurso no sólo hace posible la existencia de una condición autónoma al discurso identitario, sino que además es capaz de armonizar este principio con una filosofía "universal" cuya referencia continuaba siendo la

<sup>9</sup> Barreda, Gabino. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana 72 "Oración Cívica"*. México: UNAM, 1979. Citado en Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: F.C.E, 1988. p. 48.

<sup>10</sup> Martí, José. *Nuestra América*. Barcelona: Ariel, 1970. p. 16.

<sup>11</sup> Sobre la proyección del pensamiento de Ortega en América consultar: Gómez-Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega y Gasset en Iberoamérica*. Madrid: EGE, 1995. Igualmente consultar: Santamaría García, Antonio. "El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento de Historia de las Ideas". *Anuario de Estudios Americanos* L-2. Sevilla: Escuela de Estudios hispano-americanos, 1993; y Medin, Tzvi. "Una paradoja aparente: eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica" en *Identidades en América Latina II*, Vol. 5. N° 2 (julio-diciembre 1994).

tradición franco-germana. La penetración de las ideas de Ortega se producirá a la par, en los años veinte, de las repercusiones de una "segunda crisis colonial" que había caracterizado el cambio de siglo. Esta crisis implicaba el ocaso del poder europeo sobre el continente americano y el ascenso de Estados Unidos, así como también la pérdida, para España, de sus últimas colonias de ultramar. La coyuntura de descolonización que agrupa, a partir de sus propias experiencias, a las elites americanas con las españolas, permitirá una extraordinaria empatía entre el pensamiento filosófico y los nuevos discursos de independencia y de identidad. Los problemas que Ortega transmitirá a los americanos eran también los que se planteaban los españoles: una nación que había construido su imperio aislada del resto del continente experimenta, ahora que ha perdido sus últimas colonias, el peso de la soledad y el complejo del retraso. En su soledad, se repliega sobre sí misma y constata hasta qué punto ha terminado por asimilar (y asimilarse con) sus antiguos territorios de ultramar. Las preguntas se cruzan y se confunden. Por una parte los españoles quieren saber quiénes son; por otra parte quieren volverse "europeos" y "modernos". Miguel de Unamuno (1864-1936) es uno de los primeros en expresar este sentimiento que es el de una generación que siente su existencia como una caída. "España está por descubrir y sólo la descubrirán los españoles europeizados"<sup>12</sup>.

En el centro de esta afirmación, doble y contradictoria, desarrolla Ortega su pensamiento. El pensador admira la modernidad europea que considera encarnada de un modo más profundo por Alemania y particularmente por su filosofía, que traducirá y divulgará en el mundo hispanófono. Tomará ciertos aspectos aislados de este pensamiento, particularmente de la filosofía de la historia de Hegel, y los adaptará a un sistema de argumentación que permita revalorizar la identidad española y, por extensión, la de América. La afirmación de la idea de España es imposible mientras esta no ha desplegado una razón capaz de revelar los valores que le serían inherentes. El problema de la ausencia de una ciencia española<sup>13</sup>, tan presente en los primeros escritos orteguianos, conlleva una interrogación global: ¿existe un pensamiento español? Al transformar ciertas ideas del pensamiento filosófico alemán en pensamiento hispanoamericano, Ortega pretende marcar la diferencia por la exigencia de invariantes culturales sobre las cuales unos y otros tendrían matrices de recepción y de enunciación autónomas, tautológicas. En su *Prólogo para alemanes*, Ortega afirma: "Todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*"<sup>14</sup>.

El doble juego del discurso que puede ser comprendido diferentemente según la condición del destinatario aparece aquí muy claramente. Las tradiciones francesas y alemanas han subrayado sobremedida los aspectos reaccionarios de su pensamiento: su nostalgia del pasado, su elitismo, su ambigüedad respecto de la Guerra Civil.

<sup>12</sup> Citado en Laín Entralgo, Pedro. *España como problema*, Vol. II. Madrid: Aguilar, 1956. p. 41.

<sup>13</sup> Cf. Ortega y Gasset, José. "La ciencia romántica" en *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1946.

<sup>14</sup> *Ibid.*, "Prólogo para alemanes" en *Obras completas*, Vol. VIII. Madrid: Revista de Occidente, 1965. p. 18.

Otros son, sin embargo, los útiles del discurso de Ortega que la reflexión incipiente de los intelectuales americanos resaltarán en provecho de una investigación autónoma y, en muchos aspectos, progresista. Tres principios, que se encadenan, resultan capitales<sup>15</sup>. Primero, la idea de Razón Vital<sup>16</sup> por la cual Ortega intenta desligarse de la pesada carga de la metafísica escolástica y por la cual vislumbra también la elaboración de una filosofía pragmática, existencial, útil al hombre confrontado al *hic et nunc* de sus determinaciones históricas externas. De donde se desprende el segundo principio: el circunstancialismo. El hombre no es sin su circunstancia ya que la razón que permite su conocimiento es una razón histórica. La comprensión del pasado es la clave para la redención del presente. Una suerte de apropiación y transformación del estatuto que Husserl da a la noción de conciencia (en cuanto conciencia de algo), parece estar aquí en la base de un nuevo principio de identidad. Los discursos poseen su origen en la intencionalidad del sujeto cognoscente. Las ideas son respuestas al sujeto que vive y a los desafíos que ofrece la circunstancia. De ahí la idea que, extendida al sujeto colectivo, permite el enunciado de una tercera noción: la de generación.

La lógica de la argumentación no es compleja pero permitirá, en América, la aparición de construcciones teóricas cada vez más originales. A pesar de esta simplicidad (o más bien en razón de ella), una filosofía americana podrá reclamar por fin su *droit de cité*. Se tratará en principio de una articulación armoniosa de lo particular y de lo universal. Vale decir que la filosofía, como tradición coherente universal de conocimiento, común y comprensible por todos, puede y debe ejercer este conocimiento sobre objetos en sí específicos, por su sujeción a condiciones de ocurrencia histórica –circunstancias– particulares. Pero la condición de la filosofía así enunciada encierra una problemática de segundo grado: ¿si el objeto del conocimiento así como el sujeto que conoce son determinados en su especificidad por las circunstancias históricas, *hic et nunc*, la razón filosófica adquiere a su vez una especificidad? ¿Y, de comprobarse tal especificidad, puede realmente continuar siendo universal? La primera interrogación abrirá el pensamiento americano, siempre obsesionado por la búsqueda de su identidad, a la posibilidad de establecer un objeto autónomo. Pero es sobre todo la segunda interrogación la que le permitirá autoenunciarse como alternativa al pensamiento occidental y definir una axiología propia, equivalente a la de la tradición europea pero clausurada a sus útiles de conocimiento.

Aquellos que seguirán este segundo camino terminarán casi siempre por refugiarse en “sistemas teóricos estéticos”. La deriva esteticista de la pregunta por la identidad en América, venía ya enunciada en España por el discurso literario de la generación del 98 y antecede al aspecto “sensualista” igualmente presente en el pensamiento de Ortega. La pregunta “¿existe una filosofía española?”, parecía responder a una afirmación que era casi una creencia popular. “¡No tendremos el pensamiento, pero tenemos el corazón!”<sup>17</sup>. La respuesta de Ortega no estará tampono-

<sup>15</sup> *Ibid.*, *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*. Madrid: Sarpe, 1984.

<sup>16</sup> Para una introducción al tema consultar el prólogo de José Edmundo Clemente a su recopilación de escritos de Ortega sobre el arte, titulado precisamente “Estética de la Razón Vital” Cf. Ortega y Gasset, José. *Estética de la Razón Vital*. Buenos Aires: La Rija, 1956.

<sup>17</sup> Cf. Costa, Joaquín. “Representación política del Cid en la epopeya española”. *Antología del pensa-*

co muy lejos. “(la) famosa pendencia entre las nieblas germánicas y la claridad latina viene a aquietarse con *el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales* (el subrayado es nuestro) (...) Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas (...) Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber, la forma, el sentido físico y moral de las cosas”<sup>18</sup>.

José Gaos (1900-1969), discípulo de Ortega, tomará en cargo, durante su exilio en México (1939), la americanización de la filosofía del maestro. De la obra de Gaos “como de la mayoría de los transterrados españoles se acuñaba una nueva divisa: «Americanizar a España»; España prolongándose en América, y América prolongándose en España”<sup>19</sup>. El autor de esta afirmación, Leopoldo Zea (1912), será a su vez uno de los más fieles continuadores de la reflexión del español. Es bajo la dirección de Gaos que Zea comenzará su tesis de doctorado en filosofía, y es Gaos quien lo convencerá de renunciar a su sujeto inicial, “los sofistas griegos”, para reemplazarlo por una investigación “en relación con los problemas filosóficos de América Latina” La decisión culminará en un trabajo, publicado en 1944, sobre: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*<sup>20</sup>. El proyecto nacionalista posrevolucionario mexicano daba a la filosofía de la historia de Ortega, a través de Zea, una extraordinaria oportunidad de ser aplicada. Ella servirá para levantar la primera gran crítica sistemática al pensamiento positivista, en el modo en que fue asimilado y apropiado por los mexicanos, y constituirá el principio de una línea general de reflexión sobre América Latina, vigente hasta nuestros días. La suma de conflictos que confluyeron en el estallido de la Primera Guerra Mundial había asestado un primer gran golpe a la idea de Occidente como modelo y como guía incontestable de un proyecto “positivo” en el que toda la humanidad cobraba un sentido teleológico. Además, este período de decadencia de Occidente, develado algunos años más tarde por Spengler con una influencia mucho más determinante para los intelectuales americanos que para los europeos<sup>21</sup>, abrirá un paréntesis en la dependencia americana al menos hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, en 1945. Sus consecuencias no serán únicamente económicas, sino también intelectuales. Los treinta años de conflicto europeos que van de 1914 a 1945, significaron para América no sajona una oportunidad única de repliegue sobre sí misma, antes de que Estados Unidos tomara el relevo de las antiguas potencias del Viejo Mundo, en un impulso nuevo con miras a una dominación global. En este contexto general de eclipse del modelo externo, los discursos afirmativos dependientes, tal como el positivismo, pierden su vigor. Las elites intelectuales y políticas están por vez primera solas ante países que se vuelven inmensos y extraños: territorios que les parecen de pronto desconocidos, indiscubiertos por la negligencia de las modalidades tradicionales de relato. En este

---

miento de la lengua española en la edad contemporánea. México: Séneca, 1945, citado por Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: F.C.E, 1988. p. 100.

<sup>18</sup> Ortega y Gasset, José. “Meditaciones del Quijote” *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1946.

<sup>19</sup> Zea, Leopoldo, ob. cit. p., 193.

<sup>20</sup> Cf. Prefacio de Charles Minguet a Zea, Leopoldo. *L'Amérique Latine face à l'histoire*. Paris: Editions Archives, 1991. p. 6. Traducción de Jean A. Mazoyer et Jean Martin.

<sup>21</sup> Cf. Adorno, Theodor. “Spengler tras el ocaso”. *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962.

período aparecen también los grandes proyectos populistas del continente<sup>22</sup>. El terreno es propicio para la invención de una tradición en la cual filósofos y hombres políticos invierten sus esfuerzos.

En Brasil, el pensamiento de afirmación americana se articulará sobre los trabajos de Raimundo Farías Brito (1862-1917) y, fundamentalmente, de José Pereira da Graça Arahna (1868-1931), uno de los padres de la idea de una identidad nacional del Brasil fundada sobre un *ethos* de la sensualidad y del amor fraterno. Estrechamente ligado a la aparición del arte “moderno” en su país, este filósofo de extracción popular publica la novela *Canaan* (1902) y el ensayo *Estética da vida* (1920), determinante en la configuración de tendencias discursivas que darán origen (y sucederán) a la Semana de Arte Moderno de 1922<sup>23</sup>. En otro trabajo, *O espírito moderno* (1925), Graça Arahna muestra hasta qué punto la búsqueda identitaria en Brasil coincidía con el desarrollo de la idea de Nación y esta con la noción de modernidad. “Ser brasileño es ver todo como brasileño, aunque sea la vida o la civilización extranjera”<sup>24</sup>. Graça Arahna hace de la estética una ética de las sensaciones y de los afectos que desborda completamente la esfera del arte y que se transforma por esta acción en un proyecto integral de vida y de mundo, centrado en el amor activo y en la felicidad militante:

La felicidad absoluta nace de la concepción estética del universo, base de la estética de la vida. Es ella que proviene de nuestra integración al cosmos y que realiza la unidad infinita del ser, la alegría que no puede otorgarse sino a los estados especiales de la inconsciencia trascendental que alcanzamos a través de la religión mística, por la filosofía suprema, por el movimiento del arte y por el amor sublime<sup>25</sup>.

Una ética en tres dimensiones sigue a esta visión estética del mundo: aceptación de la unidad del universo, incorporación a la tierra y solidaridad íntima con los otros hombres<sup>26</sup>. “El universo se proyecta en nuestro espíritu como una imagen, como un espectáculo. De este modo la idea entera que se tiene del universo –así sea esta científica, matemática o biológica, así sea idealista o religiosa– es espectacular. Podemos afirmar que la función esencial del espíritu es el factor estético y que sólo este nos explica el universo”<sup>27</sup>.

El pensamiento peruano de comienzos de siglo manifiesta, igualmente, una vitalidad y una variedad que no parecen mantener su envergadura en los decenios

---

<sup>22</sup> La cadena de los grandes proyectos populistas americanos comienza en México en 1910, continúa en Perú en 1931 con el APRA, el Getulismo en Brasil desde 1937 y el Peronismo en Argentina, en 1945. Sobre los populismos consultar: Calderón, Fernando. “Latin American identity and mixed temporalities; or, How to be postmodern and indian at the same time”, in J. Beverly *et al.* (eds). *The Postmodernism. Debate in Latin America*. Durham/London: Duke University Press, 1995. Igualmente, Rowe, W. y V. Schelling. *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo, 1993. Y Laclau, Ernesto. “Hacia una teoría del populismo” en *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1978. Ver del mismo autor en colaboración con C. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

<sup>23</sup> Particularmente aquellas de Oswald y Mario de Andrade, y en menor grado de Sergio Millet.

<sup>24</sup> Cf. Pereira Graça Arahna, José. *O espírito moderno*. São Paulo: Editora Nacional, 1925.

<sup>25</sup> Pereira Graça Arahna, José. *A estética da vida*. Río de Janeiro: Garnier, (s/f), 1ère édition 1920. p. 81.

<sup>26</sup> Cf. Guy, Alain. *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*. Genève: Patino, 1989.

<sup>27</sup> Graça Arahna, ob. cit., p. 26.

posteriores. Habría que confrontar aquí la presencia de una reflexión estética “ortodoxa”, universalizante, explícita en un quehacer filosófico tradicional, con una reflexión heterodoxa, territorializante, que se expresa en una filosofía política y económica, pero que posee un potencial estético implícito. La primera se encarna ejemplarmente en la obra del cuasi centenario Alejandro Octavio Deústua (1849-1945), una de cuyas obras centrales es precisamente una *Estética General* (1923). La segunda es el fruto de una generación de pensadores “peruanistas” que comprende, por una parte, el *indigenismo* de Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y de Luis Alberto Sánchez (1900-), fuente ideológica del APRA, y por otra el *telurismo* mestizo de José María Arguedas (1911-1969)<sup>28</sup>. Tal vez no sería abusivo citar aparte a José Carlos Mariátegui (1895-1930), a quien se sitúa tradicionalmente entre los *indigenistas*. No porque no lo sea, sino porque su indigenismo viene asociado a un rasgo mucho más excéntrico: la utilización innovadora, en el análisis de la identidad peruana, de útiles teóricos marxianos<sup>29</sup>. A la paradigmática dualidad peruana entre costa y montaña, sobre la que se articulan los discursos identitarios del período, se superponen, según Mariátegui –aunque no de modo directamente correlativo–, una dualidad entre una economía feudal y una economía seudocapitalista, y una dualidad cultural entre los estamentos “europeizantes” y las castas “indígenas”, que poseen un estatuto “extrasocial”<sup>30</sup>. El mestizaje no ha podido resolver la dualidad, sino que ha producido una tipología socioeconómica compleja. Lo único que parece estar bien definido en Perú es la naturaleza. La especificidad de su cultura permanece sin embargo indescubierta. “La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza”<sup>31</sup>. Curiosamente, Mariátegui irá más lejos en la elaboración de un discurso estético adaptado a la especificidad cultural<sup>32</sup> en sus escritos políticos, que en sus numerosos artículos consagrados a la crítica de arte<sup>33</sup>.

Un fenómeno similar se produce en México. Con el descenso del ideal de Comte y de su triple identidad con las nociones de civilización, de Occidente y de

<sup>28</sup> Cf. Rojas-Mix, ob. cit. Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria de América, APRA, llegará en su revuelta antipositivista al extremo de buscar inspiración en la Relatividad General de Einstein para elaborar una filosofía de la historia americana fundada en la suposición de un espacio-tiempo que le sería propio. “La historia del mundo, vista desde el espacio-tiempo histórico indioamericano, no será nunca lo que el filósofo observa desde la posición privilegiada del espacio tiempo histórico europeo. Así, lo que puede estar terminando para el espacio-tiempo europeo, puede tal vez estar comenzando para el espacio-tiempo americano”. Cf. Haya de la Torre, Víctor Raúl. *Espacio-tiempo histórico*. Lima: 1948.

<sup>29</sup> Tal calificación nos parece aquí más apropiada. La lectura crítica de Marx, y fundamentalmente de sus escritos anteriores a *El Capital*, de menos pretensión cientificista, es en Mariátegui muy libre. Economía y modelo cultural tienden, en este autor, a adquirir un carácter de reciprocidad antes que de subordinación, lo que lo vincula más con el *ordine nuovo* de Antonio Gramsci e incluso con la sociología de Max Weber, antes que con la “doctrina marxista” ligada a la práctica política latinoamericana.

<sup>30</sup> Por extrasocial hay que entender aquí: fuera de los límites que la organización del poder fija al sistema social. Mariátegui recurrirá a menudo, en toda conciencia, a esta paradoja que consiste en situar fuera de la sociedad una categoría, “casta”, que es intrínsecamente social.

<sup>31</sup> Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1952. p. 216.

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, el séptimo de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, consagrado a “El proceso de la literatura”. Mariátegui, ob. cit.

<sup>33</sup> Cf. Mariátegui, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Amauta, 1975; y del mismo autor: *El artista y la época*. Lima: Amauta, 1959.

Europa, la afirmación de “universalidad” se manifestará allí como una reivindicación de las particularidades culturales que caracterizará por igual la literatura y el pensamiento político del siglo. Paralelamente, puede ponerse en la cuenta de la herencia orteguiana, en México, una línea de reflexión que concierne, por una parte, a los trabajos de la generación del *Ateneo*, particularmente los de José Vasconcelos (1882-1959), y por otra, a los de Samuel Ramos (1897-1969) y del joven Octavio Paz. Percibimos aquí un espectro de lecturas. Vasconcelos representa el polo mesiánico. En *La raza cósmica*, el sujeto mestizo de América Latina se sitúa en el centro de una utopía política en la cual el subcontinente posee valores que, anclados en el plano de lo sensible, están por encima de aquellos del mundo occidental. *La raza cósmica*, exclusiva al hombre americano, es un modelo, único futuro posible para las razas que desean permanecer puras y que viven en función de valores puramente inteligibles. La “discriminación positiva” del racismo de Vasconcelos comporta, tras la afirmación de una identidad mexicana y americana, una tentativa profunda de descolonización simbólica. Como para toda una generación de pensadores latinoamericanistas, el sujeto de tal afirmación es, en Vasconcelos, un sujeto estético:

Pienso que corresponde a una raza emotiva como la nuestra, sentar los principios de una interpretación del mundo en acuerdo con nuestras emociones. Las emociones no se manifiestan ni en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y de la belleza (...) Pienso que esta doctrina corresponde a un estado de alma continental ya que esta no es una pura elucubración de la fantasía<sup>34</sup>.

En oposición al discurso de Vasconcelos se sitúa el de Samuel Ramos. Aprovechando el campo de autonomía que le deja el pensamiento circunstancionalista, Ramos intenta trazar un retrato de los mexicanos a partir de un análisis psicosocial inspirado en la unión de las nociones de complejo de inferioridad de Alfred Adler y de inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung. Su célebre y polémica obra, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), pone de relieve al tipo del “mexicano medio”, lleno de complejos, que debe superar con una actitud desafiante y viril las frustraciones cotidianas que le depara la realidad. El mexicano de Ramos podría ser un “hombre medio” universal si no fuera porque además está constreñido por el peso de una condición histórica particular:

Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y

---

<sup>34</sup> Vasconcelos, José. *El pensamiento latinoamericano*. México: UNAM, 1978. p. 13. Como Mariátegui, Vasconcelos manifiesta su originalidad estética mucho más en sus ensayos políticos, históricos y filosóficos en general, que en su obra consagrada explícitamente a la estética (Cf. Vasconcelos, José. *Estética*. México: Botas, 1936). De las 770 páginas que componen este voluminoso tratado de teoría e historia del arte, ninguna hace alusión a problemáticas o autores americanos, con la sola excepción de una comparación marginal entre arte egipcio y arte maya.

hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza. Pero este sentimiento no actúa de modo sensible en el carácter mexicano, sino al hacerse independiente, en el primer tercio de la centuria<sup>35</sup>.

*El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, intervendrá en 1950 como un discurso intermediario entre el discurso de Vasconcelos y el de Ramos. En la dialéctica de los dos polos, el primero mesiánico, el segundo pesimista y autculpabilizante, se sitúa la soledad trascendental con la que puede designarse la identidad del hombre mexicano y del hombre americano en general. "Es imposible identificar ambas actitudes. Sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión –como a veces lo es el de inferioridad– sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos"<sup>36</sup>.

## LAS RAZONES PARALELAS

Las décadas que siguen al término de la Segunda Guerra Mundial conocerán una proliferación considerable de autores que, desde las más diversas disciplinas, intentan la elaboración de un discurso territorial. Nombrarlos a todos y, más aún, establecer un nexo entre sus discursos y la enunciación de un "sujeto americano estético" resulta una tarea casi imposible. No sólo porque el formato de un artículo lo impide sino también porque el pensamiento "latinoamericanista" ha sido, históricamente, un pensamiento fragmentario, sin continuidad. En tales circunstancias, la pretensión a la exhaustividad en el registro podría acompañarse, impunemente, de omisiones sistemáticas. Si en la confrontación sincrónica y diacrónica de las fuentes es posible constatar una extraordinaria convergencia de modalidades de reacción frente a problemáticas históricas comparables, muy pocas de estas fuentes dan cuenta, sin embargo, de un diálogo con autores precedentes o ultranacionales. Entre ensayistas decimonónicos como Bello, Lastarria, Alberdi, Sarmiento, Samper, Echeverría y Bilbao, y los teóricos de principios de siglo: Rodó, Ugarte, Torres, Vasconcelos o García Calderón, las citas y los vínculos explícitos son tan difusos como los que podrían existir entre Arciniegas, Ramos, Orrego, Francovich, Reyes, Ardao, Martínez Estrada, Mariátegui, Buarque de Holanda o Romero, y la generación de Paz, Zea y O'Gorman, que incluye el problema de la "negritud" y el mundo de las Antillas con Fanon y Cesaire y se articula con el pensamiento de los años sesenta y setenta: el de Ribeiro, Salazar Bondy, Miró Quesada, Kusch, Dussel, los "teóricos de la dependencia" y los "teólogos de la liberación". Entre estos y tantos otros, la convergencia en la búsqueda de una identidad territorial está marcada por la ausencia de una verdadera conversación. En este fin de siglo, son más bien miradas externas, o desde la exterioridad, las que han emprendido la labor de establecer nexos y circularidades retrospectivas<sup>37</sup>. Además, la toma de distancia de la

<sup>35</sup> Ramos, Samuel. "El perfil del hombre y la cultura en México" *Obras Completas* Vol. I. México: UNAM, 1975. p. 118.

<sup>36</sup> Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E, 1986. p. 18.

<sup>37</sup> Consultar, entre otros : Guy, Alain. *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*. Ginebra : Patiño, 1989; Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia ispano-americana contemporanea*. Milán : Cisalpino-Goliárdica, 1976; Rojas-Mix, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991; Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996. Los dos últimos autores, aunque sudamericanos, han desarrollado su trabajo en Europa.

reflexión americanista cuenta en los últimos años con el refuerzo de un debate generalizado sobre la representación planetaria de las identidades extraoccidentales. Debate en el que dialogan los llamados “epistemólogos del discurso poscolonial”, y en el que intervienen, entre otros, los trabajos de Walter Mignolo<sup>38</sup>, Edward Saïd<sup>39</sup>, Gayatri Spivak<sup>40</sup> o Homi Bhabha<sup>41</sup>. En efecto, el cuestionamiento profundo de los grandes discursos sobre la historia que caracteriza a la filosofía francesa de los años sesenta y setenta (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard) posee su contraparte americana en una “epistemología de los márgenes”, que se manifiesta, al menos, desde los trabajos de O’Gorman<sup>42</sup> a principios de los años cincuenta. La mayor parte de estos discursos, prolíficos en la construcción y defensa de “metodologías de afirmación territorial”, poseen sin embargo su talón de Aquiles en una operación lógica por la cual confieren una identidad positiva a la “latinoamericanidad”, sobre la base de la afirmación de una identidad homogénea de la occidentalidad<sup>43</sup>. Sin ir más lejos, gran parte del discurso elaborado por la vertiente argentina de la “filosofía de la liberación”, en los años sesenta, está relacionada con esta problemática, y representa un antecedente –aunque desde otro tipo de mediación teórica– de los mecanismos argumentales que caracterizan en Chile, en los años 80, el trabajo de Pedro Morandé y Carlos Cousiño<sup>44</sup>. Es precisamente Enrique Dussel<sup>45</sup> quien adapta a la cultura americana, desde fines de los años sesenta, la noción weberiana de *ethos*<sup>46</sup>, antes de que esta fuera retomada por Morandé (1984) como una invariante identitaria católico-barroca para toda la sociedad americana.

<sup>38</sup> Cf. Mignolo, Walter. “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Fuentes para la historia de Venezuela, 1992; y también, “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” *Revista Iberoamericana*. Vol LXI, 170-171 (enero-junio, 1995).

<sup>39</sup> Cf. Saïd, Edward. *L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*. Paris: Seuil, 1980.

<sup>40</sup> Cf. Gayatri. Ch y Spivak. “Can the Subaltern Speak?” en Williamms, P. y L. Chrismas (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

<sup>41</sup> Cf. Bhabha, H. *The location of Culture*. London/ New York: Routledge, 1994.

<sup>42</sup> Cf. O’Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América*. México: F. C. E., 1951; *La invención de América*. México: F. C. E., 1958.

<sup>43</sup> Santiago Castro-Gómez ha formulado pertinentemente esta crítica a los discursos que construyen identidades rígidas de la especificidad cultural del continente. Cf. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.

<sup>44</sup> Los discursos neobarrocos de los sociólogos chilenos Pedro Morandé y Carlos Cousiño, que caracterizan los años 80, y más recientemente, de Cristián Parker (Cf. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: F. C. E., 1993) son en gran medida herederos de la búsqueda de una teoría hermenéutica general de la “cultura americana”, emprendida por Kusch y Dussel y seguida de cerca por Carlos Cullén (Cf. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. San Antonio de Padua-Buenos Aires: Castañeda, 1978) y Juan Carlos Scannone (Cf. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990).

<sup>45</sup> Cítemos entre sus numerosas publicaciones: *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977; *Para una destrucción de la historia de la ética*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1971; *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela, 1967.

<sup>46</sup> Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela, 1967. En esta obra, Dussel define *ethos* al final de la argumentación siguiente: “El aspecto subjetivo de un grupo es la realización efectiva, la participación real (formal), que los miembros del grupo tienen de los bienes objetivos y comunes (o propios) de la comunidad (...) Entre la pura objetividad y la espontaneidad pura subjetiva (la libertad) existe un plano intermedio, el de los modos, actitudes fundamentales, o existenciales que cada persona o grupo o pueblo ha ido constituyendo, y que determina la dirección o el sentido del acto. Esta actitud no es acumulable como los útiles objetivos, pero posee sin embargo cierto

Uno de los principales exponentes de la escuela argentina, Rodolfo Kusch (1920-1979), quien trabajara durante los años sesenta en las comunidades aimara y quechua del altiplano andino<sup>47</sup>, creía que sobre el suelo americano coexistían dos culturas opuestas entre ellas: una, superficial y visible, fruto de la civilización europea, la otra, inconsciente y profunda, de origen "amerindio". Kusch aprovechaba la dualidad castellana de los verbos ser y estar, para caracterizar la diferencia entre las dos culturas americanas: la cultura del ser y la cultura del estar. La cultura del ser, típica de las grandes ciudades americanas, se manifiesta en el hombre práctico y calculador que correspondería al individuo de la modernidad europea. Individuo que funda sobre la razón su proyecto de adecuación a la realidad: *ser alguien*. La cultura del estar es la del campo y de los suburbios. Se caracteriza por la pasividad, la vegetatividad y el quietismo. Esta última se expresa en el "dejarse estar" Gran erudito y germanista, Kusch refuta la lectura que Ortega y luego José Gaos han hecho de la filosofía de Heidegger<sup>48</sup> (1889-1976). Afirmará consecuentemente que ciertas nociones de *Sein und Zeit*, que conciernen justamente al verbo *sein*, deben ser interpretadas en castellano en función del verbo *estar* y no del verbo *ser*, así por ejemplo *Dasein* o *In der Welt Sein*<sup>49</sup>. La coexistencia de dos principios de identidad que se excluyen mutuamente, en el interior mismo de las sociedades americanas, posee para Kusch una incidencia sobre los dos sistemas culturales resultantes. Incluso la cultura del ser, dicho de otro modo, la cultura occidentalizada, no puede llegar a ser plenamente occidental ya que está constantemente sometida, sin saberlo, a la cultura del estar, por una forma de canibalización o de dominación a contrapelo que él denomina *fagocitación*<sup>50</sup>. El sistema de sentido del *ser* se sitúa en una dimensión alternativa a aquella del *estar*, razón por la cual, incluso bajo una relación de dominación por el *ser*, el *estar* provee de un espacio de resistencia simbólico capaz de contrarrestar el poder del primero. De este modo, el hombre americano y su "razón" del *estar*, no puede ser aculturado sino en el plano del *ser*, al que no puede ser reducido. En la dimensión del *estar*, opone a la aculturación, la *fagocitación* que define como "una dialéctica que juega en un ritmo inverso al establecido, ya que supone una absorción del *ser* por el *mero estar*"<sup>51</sup>. La *fagocitación* controla el proceso por el cual, para el hombre americano, toda creación resulta blanda y sin tensión, "un poco como si nos venciera la naturaleza"<sup>52</sup>. Kusch afirma, en relación al vínculo entre aculturación y *fagocitación*:

---

aspecto de continuidad ya que puede recibirse en la educación, en la tradición o en la manera constante de reaccionar gracias a las repetidas experiencias. Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos ethos". *Ibid.*, p. 28. Y más adelante: "A las actitudes existenciales las hemos llamado ethos, mientras que al sistema de útiles, civilización". *Ibid.*, p. 29.

<sup>47</sup> Cf. Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Bonum, 1986. Consultar del mismo autor: *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1970, y *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: 1978. Igualmente consultar: "Anotaciones para una estética de lo americano". *Comentario* 29 (diciembre 1955).

<sup>48</sup> Sobre la influencia de Nietzsche, Heidegger, Spengler y Keyserling en el pensamiento americano consultar Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: F.C.E., 1981.

<sup>49</sup> Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Bonum, 1986. pp. 97-8.

<sup>50</sup> Kusch recurre aquí a un neologismo para describir, por analogía a la fagocitosis biológica, el proceso de absorción de la cultura del ser por la cultura del estar. En el sistema teórico de Kusch, la *fagocitación* juega el rol de una verdadera contra-aculturación.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 157.

la aculturación se produce sólo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de fagocitación de lo blanco por lo indígena. Quizá hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública<sup>53</sup>.

En suma, la fagocitación se manifiesta cuando “tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos”<sup>54</sup>. Por último, la *fagocitación* no es una invariante absoluta y exclusiva de la cultura americana, sino una forma de racionalidad alternativa a la de la modernidad europea predominante. Sin embargo, aunque reprimida, ella forma igualmente parte del proyecto moderno. Como hecho universal, la *fagocitación* se sitúa:

en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos de la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización<sup>55</sup>.

La tendencia orteguiana a positivar la filosofía de la historia de Hegel<sup>56</sup>, la cuestión de la identidad y la búsqueda de una “razón paralela” irán, en los pensadores argentinos mencionados, muy ligadas a la elaboración de un discurso antropológico-teológico destinado a proveer de respuestas concretas al problema de la pobreza y la marginalidad. Este discurso, conocido hoy con el nombre de Filosofía de la Liberación es la fuente común de dos de los más excéntricos sistemas teóricos desarrollados en las sociedades americanas: la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. En lo que concierne a su potencialidad estética, la Filosofía de la Liberación desarrolla una noción de *anticipación* derivada de la cristología que impondrá, al interior de las ciencias sociales, una oposición de base a la identidad absoluta entre experiencia de la dependencia e ideología. Esta oposición genera un “espacio de sentido” al interior de una constricción global, marcada por la alienación y la falsa conciencia. Posee por lo tanto una identidad doble, como utopía y como anticipación de la utopía. La doble utopía no es posible a partir de un análisis

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 158-9.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>56</sup> Gran parte de las problemáticas que en este artículo aparecen apenas repertoriadas, como por ejemplo la representación hegeliana de la naturaleza en el pensamiento americano, podrían ser en sí el objeto de un trabajo de largo aliento. Estas han sido en buena medida desarrolladas en nuestra tesis doctoral *Identité et altérité dans la musique américaine du XXe siècle au sud du Rio Bravo*. Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1997. Cf. Vol. I, Parte I, y Vol. II, Parte III.

puramente marxiano, sino que se inserta en una tradición teológica cristiana según la cual el hombre espera la realización del Reino de Dios en la tierra, anticipándolo al interior de su esperanza por una "ortopraxis"<sup>57</sup> del acto y del gesto; del testimonio y del rito. Igualmente, sólo esta idea cristiana de anticipación se deja asociar a la noción de un espacio de resistencia simbólico en el que el arte es, al mismo tiempo, utopía y su realización provisoria. En las sociedades transidas por la experiencia del sufrimiento, "obras" son, ante todo, fruto de "artes de hacer", que resisten la pura "objetualidad" a que la creación simbólica estaría condenada en las sociedades industrializadas.

Enrique Dussel (1934), el más importante representante de la Filosofía de la Liberación<sup>58</sup>, junto con Rodolfo Kusch, Arturo Roig y, en un menor grado el peruano (en un principio próximo a Ortega) Augusto Salazar Bondy<sup>59</sup> (1926-1974), desarrolla a su vez el concepto de *Analéctica*. Variante de la noción de *fagocitación* de Kusch, la *analéctica* representa, simultáneamente, el método y el lugar de enunciación de la Filosofía de la Liberación. Es también un nuevo gesto de territorialidad filosófica que se plantea como alternativa y superación de la dialéctica. Dussel opone al concepto de "totalidad" el concepto de "exterioridad" (en el sentido que le da Emmanuel Levinas). Sólo este último es capaz de expresar un principio de realidad. "Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá (*anó-*) del horizonte de la totalidad"<sup>60</sup>. Según Dussel, la totalidad está puesta en duda por la "interpelación provocadora" del Otro. Igualmente la dialéctica, como método de comprensión de dicha totalidad, está puesta en duda por un método de la praxis de la relación con el Otro. Este segundo método se sitúa "más allá del fundamento" y se llama método *analéctico*. La praxis es una condición anterior a la comprensión del mundo. Dussel llama a esta comprensión "acceso a la exterioridad", y la considera el único terreno adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica. Por dicha razón, además, el método analéctico es una forma de superación del método dialéctico:

El método analéctico es por ello crítico y superación del método dialéctico, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor. El método dialéctico de un Marcuse, Adorno y aun Bloch, es ingenuo con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida de las sociedades dependientes<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. Boff, Leonardo. *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. Santiago: Paulinas, 1982.

<sup>58</sup> Si nos hubiésemos referido solamente al desarrollo teológico del movimiento, habría sido necesario citar de antemano la obra del peruano Gustavo Gutiérrez (1928) y la del brasileño Leonardo Boff (1938). Gutiérrez utiliza simbólicamente la palabra Ayacucho que quiere decir en quechua "lugar de muertos", para significar la pobreza de la muerte y la muerte de la pobreza.

<sup>59</sup> Cf. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1988.

<sup>60</sup> Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977. p. 166.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 167.

Para Dussel, la Filosofía de la Liberación es una Filosofía “posmoderna<sup>62</sup>, poseuropea, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia”<sup>63</sup>.

## CALIBANISMO Y CANIBALISMO

Los diferentes estadios por los que atraviesa, en su evolución, la vida intelectual americana, se vuelven transparentes en el itinerario exegético que ella ha trazado sobre el tema del Calibán, el bárbaro de *La Tempestad* (1625) de William Shakespeare. Tal elección no es arbitraria. En la pieza del dramaturgo inglés convergen, de modo paradigmático, los elementos en juego en los vínculos culturales entre América y Occidente. Primero, ella se sitúa en una isla desierta, exótica, antípoda de la civilización. En ella, tres personajes antitéticos pero complementarios, diseñan un triángulo simbólico. Próspero representa al civilizado, al europeo noble e íntegro y, además, al amo-maestro de Calibán. Calibán es el salvaje, el bárbaro, el no hombre que Próspero intenta educar, rescatar de su vil condición natural. Mediando este vínculo antagónico, Ariel representa al genio aéreo, al espíritu y a la espiritualidad. Calibán es casi “caníbal” si no fuese por un enroque de consonantes al que Shakespeare parece librarse con el fin de velar nominalmente la verdadera condición de su personaje. De hecho, éste habría escrito la pieza fuertemente impresionado por un ensayo de Montaigne, *Des cannibales*<sup>64</sup>, que data de 1580.

En el cambio de siglo, los personajes de *La tempestad* ya habrán sido utilizados por dos intelectuales americanos para simbolizar, siempre en relación con la pregunta de la identidad, la amenaza de la expansión de los Estados Unidos. El temor de las ambiciones geopolíticas del gigante sajón, expresada en los discursos políticos a partir de la mitad del siglo XIX, se manifiesta esta vez en la obra de un poeta nicaragüense: Rubén Darío (1867-1916). El “padre del modernismo” publica en 1898 *El triunfo de Calibán*. Es muy probable que Darío se haya inspirado a su vez (en la elección de la obra, no en su análisis) del *Calibán, Suite de Tempête*, de Ernest Renan (1877), aunque en el ensayo de Darío el tema está, por vez primera, situado en un contexto americano.

Rubén Darío resalta fundamentalmente la oposición entre Calibán y Ariel que interpreta como una oposición entre materialismo y espiritualismo y, por exten-

---

<sup>62</sup> El empleo de esta noción en Dussel no debe ser asimilada al concepto mediático de posmodernidad como “cultura del pensamiento único” ni al de Lyotard, más neutro, como “condición del saber en las sociedades más desarrolladas” (Lyotard, Jean François. *La condition post-moderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. p. 7). Posmoderno designa, en el sistema teórico de Dussel, la crítica de la modernidad como una noción puramente intraeuropea, a partir de la para-modernidad marginal pero creativa, de los oprimidos americanos y del mundo entero. La posmodernidad, en Dussel, encarna la superación de la modernidad europea por la marginalidad de la modernidad americana. En otro pasaje de su obra, Dussel afirma que “las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes son aquellas que conservan en su cultura un máximo de exterioridad respecto del sistema mundial actual; estas solamente pueden presentar una alternativa nueva y real a la humanidad, considerando su alteridad metafísica”. Dussel, ob. cit., p. 90.

<sup>63</sup> Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977. p. 9.

<sup>64</sup> Cf. De Montaigne, Michel. “Des cannibales”. *Essais*, Vol. I. Paris: Librairie Générale Française, 1972.

sión, entre los Estados Unidos y la América "latina". El poder militar y económico del que dispone la potencia del norte es incapaz de ejercer una influencia profunda sobre los valores del espíritu, privilegio único de la humanidad americana. Darío es el primero en hacer la transposición de Calibán como identidad de la barbarie civilizada de los Estados Unidos:

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina son los bárbaros. ... Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra... Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animadamente, a la caza del dollar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones...<sup>65</sup>.

Siguiendo esta misma línea aparecerá, cuatro años más tarde, el *Ariel* (1902) de José Enrique Rodó<sup>66</sup>, denuncia de la "nordomanía" predominante y de los anti-valores de la industrialización pragmática. Este perfil de un Calibán con connotaciones negativas será todavía perfeccionado en los primeros escritos de Leopoldo Zea<sup>67</sup>. Este refleja "la preocupación por emprender una crítica a los proyectos civilizadores del siglo XIX"<sup>68</sup>.

Una segunda línea de análisis aparecerá, tres decenios más tarde, trocando la dicotomía materialismo-espiritualismo por la de colonizador-colonizado. Esta última, más moderna, resaltarán principalmente el vínculo entre Calibán y Próspero, y relativizará los valores a los cuales ambos arquetipos supuestamente respondían. Roberto Fernández Retamar<sup>69</sup> (1930) reivindica la figura de Calibán en su ensayo homónimo (1971), pero esta no será objeto de una reflexión sistemática sino en la obra de Leopoldo Zea *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1983), por la que, además, el filósofo mexicano revisará su posición de los años cuarenta.

Los rasgos resaltados por Leopoldo Zea muestran las trampas que comporta la afirmación de un pensamiento americano verdaderamente autónomo, sin vínculo con el episteme occidental, tal cual ha sido vislumbrado en el transcurso del siglo. ¿Se puede verdaderamente hablar de sí mismo en un lenguaje que no es verdaderamente propio sino ineluctablemente prestado? La respuesta es probablemente negativa, pero la conciencia de esta constricción permite, en cambio, marchar verdadera-

---

<sup>65</sup> Darío, Rubén. "El triunfo de Calibán", reproducido en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*. México: ICAP, 1981. p. 225, y citado por Liliana Weinberg de Magis, "La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano". *Identidades en América Latina I*, Vol. 5, 1 (janvier-juin 1994): 27.

<sup>66</sup> Cf. Rodó, José Enrique. *Ariel. Liberalismo y Jacobinismo*. México: Porrúa, 1991.

<sup>67</sup> Cf. "Las dos Américas". México: F.C.E., 1947.

<sup>68</sup> Liliana Weinberg de Magis, ob. cit., p. 29.

<sup>69</sup> Cf. Fernández Retamar, Roberto. *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México: SEP-UNAM, 1982.

mente por el sendero de la autonomía. Esta no puede ser absoluta, pero al menos garantiza una estrategia eficaz y real de descolonización.

Hemos dicho que algunas de estas operaciones de deconstrucción del episteme habían sido ya llevadas a cabo durante los años 50 por los trabajos de Edmundo O'Gorman (1913-1986) quien, en su *Invención de América*, mostraba que el lenguaje no es un medio neutro situado entre la conciencia y la realidad, sino un instrumento para la construcción simbólica de la historia y, más aún, para la invención de la realidad. Sin embargo, Leopoldo Zea propondrá una alternativa para romper el círculo vicioso de la dependencia. La modernidad, a pesar de todo, permite una experiencia dialéctica de la historia. En *La Tempestad*, Calibán se rebela contra su amo Próspero con estas palabras: *You taught me language and my profit on't Is, I Know how to curse: the red plague rid you For learning me your language*<sup>70</sup>. Si, para hablar, Calibán debe hacerlo en la lengua de aquel que le da el nombre de un colonizado, de un subordinado, posee al menos la libertad de maldecirlo rompiendo, aun cuando se trate de un gesto provisorio, la condición profunda de su dominación. La reflexión de Zea se detiene en el vínculo entre la noción de bárbaro y la noción de expectativa de verdad. El autor resalta el hecho de que bárbaro, en un sentido etimológico y onomatopéyico, designa precisamente la incapacidad de decir y, luego, la imposibilidad de poseer la verdad. Insistirá sobre este punto Zea en varios momentos: "para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien el griego. Por ello los no griegos eran entes marginales cuya humanidad estaba en entredicho"<sup>71</sup>. "Bárbaro era igualmente, para los romanos, el individuo que estaba fuera de la ley, del derecho, del orden de la ciudad, *la civitas*, por excelencia"<sup>72</sup>. "Bárbaros; bárbaro, palabra onomatopéyica que el latín traduce como *balbus*, estos es, el que balbuce, tartamudea: *Bar-ba...*"<sup>73</sup>. *Balbus*, en latín, es el "balbuciente, tartamudo, torpe de lengua, el que no pronuncia clara y distintamente"<sup>74</sup>. "Bárbara de lo bárbaro en su sentido original, esto es, balbuceo de la verdad, del *logos* que no se posee. Bárbaro será entonces el que no posee la verdad y con ella la palabra que la expresa"<sup>75</sup>.

La subordinación profunda del colonizado sigue siendo esta dicotomía "con seguro" a la cual está obligado: decir no es decirse, sino decir la verdad del otro. La única escapatoria posible a este otro es el acto de maldecir, que no es solamente decir mal de alguien, sino también decirlo mal y, por consiguiente, una verdad dicha a medias, incompleta, un discurso *in fieri*. "El maldito es quien subvierte el orden del *logos* por excelencia"<sup>76</sup>. En otro momento de *La tempestad*, Próspero dice a Calibán: "Tenía compasión de ti. Me tomé la molestia de hacerte hablar. A cada instante te he enseñado una y otra cosa. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu

<sup>70</sup> Shakespeare, William. *The Tempest*. Australia: Penguin Books, 1958. p. 39.

<sup>71</sup> Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: F.C.E, 1988. p. 25.

<sup>72</sup> *Ibid.*,

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>74</sup> *Ibid.*,

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 16.

significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer"<sup>77</sup>. El colonizado oscila entre estos dos polos trágicos, sin salida. O habla bien para nombrar al otro que lo domina pero sin nombrarse a sí mismo, o bien se nombra a sí mismo pero se nombra mal. "Aunque, para tener la verdad, ciertamente no se necesita ser filósofo sino tan sólo tener el poder para hacerla prevalecer"<sup>78</sup> Sólo esta segunda elección, por precaria que parezca, garantiza un espacio de autonomía. "Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que no sea vista como barbarie"<sup>79</sup>. Zea cierra su trabajo con un balance más bien positivo. La oposición de Próspero y Calibán no corresponde más a la oposición de América y Occidente. Ella representa una oposición arquetípica de tendencias que han terminado por reconocerse, una en la otra, y que están, igualmente, presentes en las aspiraciones de los americanos y de los occidentales. No obstante la adhesión asimétrica del hombre americano al hombre occidental, este último desea, inconscientemente, acceder al valor indescriptible de una identidad exclusiva de América y, en general, del mundo en los márgenes de la modernidad.

"La barbarie como balbuceo, como supuesta inmadurez, cambia de lugar. Próspero al mirarse al espejo se siente mirado por Calibán que va a resultar ser el verdadero Próspero. El marginador se siente marginado fuera de una sociedad a la que ya no pertenece. Los jóvenes del mundo europeo y occidental supuestamente superior hacen lo posible en su falso y buscado desaliño por aparecer como pertenecientes a un mundo que no es el propio. Como ayer el gaucho del que nos habla Sarmiento se empeñaba en cambiar el poncho por la levita, la cincha por el bombín. Viernes ya no quiere ser como Robinson, Robinson quiere semejarse a Viernes. Mediante artificios pretende parecerse al lejano hindú o lama. Todo menos ser lo que se es. Si Rodó habló en su momento de nordomanía al querer nuestra América ser como los Estados Unidos, ahora podríamos hablar de barbaromanía respecto al empeñado en confundirse o semejarse a los hombres del mundo no occidental"<sup>80</sup>.

Por último, la interrogación de Calibán evoca igualmente un tipo de reflexión, muy generalizado en la vida intelectual americana, que podría ser llamada "Caníbal". Los manifiestos vanguardistas del Brasil utilizaron el adjetivo para caracterizar la estrategia que consiste en producir un discurso autónomo, e incluso original, mediante la apropiación, la reterritorialización, la deconstrucción y, finalmente, la recontextualización de los discursos y los sistemas simbólicos occidentales. Esto es evidente a nivel de la producción simbólica y de los fenómenos estéticos. En gran medida, los sistemas de pensamiento americanos han hecho de la estrategia caníbal

---

<sup>77</sup> "I pitied thee,/Took pains to make thee speak, taught thee each hour/One thing or other: when thou didst not -savage!-/Know thine own meaning, but wouldst gabble like/A thing most brutish, I endowed thy purposes/With word that made them known". W.S. *The Tempest*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 19. Citado en castellano por Zea, ob. cit., p. 27.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>80</sup> Zea, ob. cit., pp. 302-3.

la base de su argumentación y de su afirmación como discurso relativamente independiente de la epistemología occidental. Aquí se inscriben los conceptos de *fagocitación* de Rodolfo Kusch y de *Analéctica* de Enrique Dussel. Ellos representan, por su búsqueda de una "razón paralela", algunos de los más claros ejemplos de una filosofía nocturna.

Desde el momento en que Calibán asume su canibalismo, puede finalmente vislumbrar su emancipación. Calibán no puede tener un idioma propio pero puede hablar de otro modo el idioma del que lo nombra, creando así un espacio de resistencia simbólica. En esto, el tema de Calibán, tal cual Zea lo propone, se encuentra con una reflexión que sale de los límites exclusivos de América "latina" y que trata, en general, sobre el problema de la enunciación del sujeto colonial en los márgenes planetarios de Occidente moderno. El sujeto americano ha girado en torno a un objeto nocturno forjándose una conciencia de la contradicción entre la marginalidad y heterogeneidad de su existencia y la centralidad y homogeneidad del episteme que lo nombra. La estrategia estética de la filosofía nocturna nace de la incertidumbre respecto del derecho a hablar en la lengua del colonizador y encarna una primera tentativa de pensamiento de descolonización. La condición negativa de una identidad americana, como margen, revela también el hecho de que ni Europa ni América son sistemas homogéneos, uno moderno, el otro no moderno o premoderno, sino más bien un solo sistema heterogéneo dentro del cual la función marginal del mundo americano pone en evidencia la fragilidad de Occidente como único origen posible de sentido.

