

# RESEÑAS

## **Santiago Castro Gómez: *Critica de la Razón latinoamericana*, Barcelona, puvill libros, S.A., 1996**

El joven escritor colombiano nos ofrece en esta obra un análisis de algunos destacados pensadores latinoamericanos utilizando las actuales líneas de demarcación entre modernidad y postmodernidad.

Nos dice Santiago Castro-Gómez, en la introducción, que el libro nace del cuestionamiento de los macrorrelatos con que se ha interpretado la filosofía latinoamericana. Confesión que nos ubica de entrada en el llamado pensamiento post-moderno. Y, de hecho, el autor no sólo se posiciona en dicha tendencia sino que también nos trae a la luz las reacciones latinoamericanas favorables y desfavorables con respecto al postmodernismo.

Varios latinoamericanos como Adolfo Sánchez Vázquez, **Gabriel Vargas Lozano** siguen la tesis de **Frederic Jameson** según la cual el postmodernismo no es sino la “lógica cultural del capitalismo tardío”, o lo que es lo mismo, la ideología del capitalismo en su fase de mundialización. La opinión de Franz Hinkelambert es más fuerte y radical. Piensa que el postmodernismo es un regreso a las fuentes del fascismo y del nazismo. Por eso piensa que no es casual la dependencia de **Nietzsche** por parte de los postmodernos. El postmodernismo se presenta como un aliado ideológico del neoliberalismo actual. Finalmente, ve en el postmodernismo un anarquismo que le impide cualquier propuesta concreta de transformación social. Habría que hacer notar que **Francois Lyotard**, uno de los más renombrados postmodernos franceses, no se alinea para nada con Nietzsche y más bien considera la filosofía de la voluntad de poder como un metarre-lato.<sup>1</sup>

Por su parte el cubano **Pablo Guadarrama** se centra en defender la necesidad de la idea de progreso social y sentido lineal de la historia. Ve un gran peligro en la crítica anti-teológica del postmo-dernismo. Aún América Latina tiene que "arreglar sus cuentas" con la modernidad antes de que pueda entrar en lapostmodernidad. Guadarrama simpatiza con la idea de Habermas de la modernidad como un proyecto incompleto.

De acuerdo con Arturo Roig el postmodernismo es alienante pues nos separa de los logros alcanzados por el pensamiento latinoamericano. La función crítica de la modernidad no puede suprimirse. La crítica y la denuncia no pueden esquivarse a menos que caigamos en ideologías justificatorias del orden existente. También critica Roig la tesis postmoderna del fin de la historia y la consiguiente muerte de las utopías. Pero la filosofía no mira hacia atrás como el hegeliano búho de Minerva sino hacia adelante como la calandria argentina, o como la aurora nietzscheana.

En la segunda parte del primer capítulo el autor pasa a considerar las reacciones favorables al postmodernismo en América Latina. Y lo primero que nos dice es que debemos entender el fenómeno del postmodernismo no como un fenómeno ideológico sino como una nueva sensibilidad con respecto al mundo de la vida. Este fenómeno ocurre en la cultura mundial incluyendo también a la América Latina. Santiago Castro Gómez considera en esta reacción favorable a José Joaquín Brunner, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, Roberto Follari, Norbert Lechner, Nelly Richard Sarlo y Daniel García Delgado.

Según Daniel García Delgado actualmente Latinoamérica está pasando de una cultura holística a una neoindividualista. Es decir, de grandes identidades en donde se subrayaba el papel integrativo del Estado-nación a identidades parciales, grupales, etc. Hay escepticismo con respecto a los macrorrelatos y énfasis en ideologías "livianas". Lo que cuenta es el presente puesto que no hay proyecto significativo alguno.

Para Norbert Lechner vivimos un momento de desencanto político. Ha pasado la época de los héroes y vivimos bajo el espectáculo de los *mass media*. Se trata de una hiperrealidad simbólica en que el referente real ya no existe y la imagen simbólica es su propia autoreferencia.

Castro Gómez nos aclara, con mucha pertinencia, que el desencanto político no debe entenderse como una evasión política sino otras formas de lucha. Del mismo modo afirma: “El desencanto postmoderno no es el correlato ideológico de una ofensiva transnacional neoliberal (bajo el lema “**anything goes**”), sino la expresión de una apertura cultural en donde los sujetos sociales constituyen identidades que ya no son determinadas por la hipertrofia estatal y el gigantismo del sector público”, (:31)

Según Castro Gómez el fin de la historia no tiene que ver con el postmodernismo, es más bien una tesis del ideólogo nipo-estadounidense Francis Fukuyama,<sup>2</sup> quien hace una exégesis de Hegel diciéndonos que la historia se acaba con la democracia y el capitalismo, y que estamos llegando a ese punto culminante. La historia pertenecería a los países atrasados que aún no han llegado al capitalismo neoliberal y a la democracia representativa. Con razón nos dice Castro Gómez que lo que el postmodernismo dice es que hemos llegado al fin de una determinada concepción de la historia: “aquella que miraba el desenvolvimiento de todas las sociedades humanas a base de unos mismos criterios de transformación”. Foucault, por ejemplo, asevera el autor, nos da unos nuevos conceptos para estudiar la historia. El teleologismo y el continuismo son dos tesis que el postmodernismo cuestiona radicalmente. Ahora bien, estas tesis estaban muy presentes en las élites liberales latinoamericanas desde el siglo XIX hasta hoy. La filosofía latinoamericana es deudora de iluminismo moderno. En el postmodernismo el sujeto no se elimina sino que se multiplica. No se elimina la razón sino que se diferencia en múltiples racionalidades. La postmodernidad se abre a la diferencia y éstas no tienen que ser integradas en una totalidad única. Dussel había anticipado aspectos de la postmodernidad en su crítica de la racionalidad instrumental y de las totalizaciones excluyentes. Castro Gómez le cuestiona, sin embargo, el que la alteridad levinasiana sea luego incorporada dentro de una teoría de la dependencia y una teología de la liberación. Dussel convierte el pobre en un sujeto trascendental al ubicarlo como “lo otro” de la totalidad del sistema.

El postmodernismo cuestiona también los sistemas binarios de categorías con los cuales se ha analizado la identidad latinoamericana. Ejemplos de esas categorías son: moderno/tradicional, civilización/barbarie, opresor/oprimido, desarrollo/subdesarrollo, centro/periferia. *En cambio, como señala Martín Barbero, cierto extremo criticismo*

*con respecto a los mass media* impide ver que éstos han sido importantes en la formación de las identidades colectivas latinoamericanas. En México el cine fue parte de su construcción identitaria nacional. Las películas mexicanas contribuyen a crear el **ethos** nacional.

García Canclini analiza los efectos del proceso de racionalización en nuestro continente. “Quiere escapar al falso dilema de tener que escoger entre una entrada a la modernidad bajo el modelo racionalizado neoliberal, y una salida de ella que pretenda salvar la integridad de la cultura popular”. (:61) Se ha idealizado la modernidad y convertido en mito el desarrollo y el bienestar material. También se suele sacralizar la cultura popular. Así, el muralismo mexicano representó una síntesis y no una disyuntiva entre lo tradicional y lo moderno. El arte postmoderno mezcla tendencias y estilos de origen muy diverso. Los referentes tradicionales de la identidad han sido cuestionados a partir de la globalización, la informática y la trans-nacionalización. Hoy hay una coexistencia de diversos códigos simbólicos que entran en negociación.

El capítulo III está dedicado al populismo y la filosofía en América Latina. Según Fernando Calderón el populismo *fue una de las creaciones originales de América Latina en el siglo XX*.

Antenor Orrego y Vicente Ferreira da Silva piensan en un mesianismo universal de Latinoamérica dentro de una concepción fundamentalista de la cultura. Lo mismo ocurre en José Vasconcelos. Piensa en la unificación universal a través de la raza cósmica. El destino histórico del hombre será cumplido por el mundo latino. Esta eticidad latinoamericana es pensada en forma sustancialista y por tanto sin mediación ni compromiso.

Para Cintio Vitier, en Cuba ha prevalecido la eticidad por sobre la racionalidad instrumental; ha predominado un **ethos** emancipatorio. También la teología de la liberación se ilusionó en hallar una revolución religiosa en los marginados de la tierra. Scannone lee la categoría del “estar” de Rodolfo Kusch como un **ethos** independiente del **logos** predicativo. De este modo estos autores piensan en América Latina como “lo otro” que la modernidad occidental.

Samuel Ramos en México, Augusto Salazar Bondy en Perú y Hugo Mansilla en Bolivia cuestionan en cambio el telurismo supuestamente no occidental de los autores reseñados en el párrafo anterior. La imitación de los modelos foráneos ha sido la regla en América Latina.

Castro Gómez observa, sin embargo, que tanto Ramos, Salazar y Mansilla dependen del iluminismo europeo pues mantienen la creencia en la “desideologización” a través de la crítica. Santiago Castro les opone los filósofos de la sospecha Marx, Freud y Nietzsche. Ellos descentraron la subjetividad y rechazaron la idea de una conciencia unitaria en lo racional o en lo individual. Nietzsche rechaza toda finalidad en la historia, y mucho menos la de la razón. Salazar, Ramos y Mansilla pretenden todavía salvaguardar la centralidad del sujeto, el fundamento en el origen y el sentido trascendental del lenguaje. Nuestro autor señala también que la búsqueda de la identidad por referencia a un origen prístino ha sido denunciada por Nietzsche y continuada por Foucault.

Ahora bien, según Castro Gómez todos los discursos sobre la identidad de los autores reseñados forman parte de este estrato discursivo. Ninguno de ellos se aleja un céntimo de dicha práctica discursiva. Este discurso de identidad tiene tres características. El mesianismo salvacionista, la exclusión de la diferencia y la ilusión de una alteridad con respecto a la modernidad. Pero la discusión más importante es la crítica de la ilusión de ser otra cosa que el Occidente moderno. Como si América Latina fuese en otro absoluto, diferente de Occidente. Hay que abandonar la idea de un fundamento en el origen y reseñar la forma como se ha articulado ese discurso de la identidad. Incluso la idea del fundamento es la que da vida (ilusoria) a la disputa acerca de si existe o no una filosofía Latinoamericana.

Cabe preguntar -no por el origen- sino por la emergencia de los discursos de la identidad. En efecto, “emergieron en el interior de un orden populista” (p. 90) A lo largo del capítulo, como en los anteriores, el autor adopta conscientemente el vocabulario de la arqueología y la genealogía de Foucault.

En el capítulo IV el autor se refiere, en primer lugar, a José Gaos quien inicia el esfuerzo de reflexión latinoamericano. En cierto modo se trataba de salvaguardarse a sí mismo y de salvaguardar las circunstancias. Nos encontramos con un Ortega latinoamericanizado. Proyecto que según Santiago Castro prolonga la Ilustración y la modernidad. Es también lo que prolongará Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig.

Zea se inscribe en la línea historicista de Gaos, Ortega y Hegel. Le interesa a Zea descubrir el sendero latinoamericano de humanización.

Tanto en Zea como en Roig muestran el malestar de la cultura que se produce en las zonas periféricas de Occidente. Ya Ortega sabía de la crisis del humanismo y del racionalismo occidental a causa del triunfo de la técnica, la burocracia y el debilitamiento del individuo.

Ortega, Gaos, Zea y Roig parten de la racionalidad humana como capacidad aplicable en el pensar, en el actuar y en la expresión cultural. Todas ellas participan de la filosofía del sujeto. Para Roig la historia está anclada en la intencionalidad del sujeto. El sujeto ahora es “el nosotros” y no el héroe de Carlyle o el espíritu absoluto de Hegel. Esta lectura no es la que hacemos hoy. Angel Rama y Walter Mignolo no ponen ya el sujeto y la conciencia como el anclaje de su análisis.

Para Rama la escritura ha funcionado en América Latina como medio de control. Los lenguajes simbólicos comienzan a cobrar autonomía: el de los abogados, escribanos, intelectuales, los cuales forman parte de instituciones que legitiman el poder. Se establece en divorcio entre la ciudad letrada y la ciudad real. Los escritores se dedican a producir ideologías. Santiago Castro piensa que Zea y Roig han producido metarrelatos.

Castro Gómez, siguiendo a Foucault, hace la crítica de lo que en la modernidad se ha denominado filosofía de la historia. Ilusión de un sujeto preexistente, sujeto inmóvil dentro de la movilidad de la historia. Historia de autoconstitución de la conciencia en un perenne proceso dialéctico. En ellas no hay sitio para la discontinuidad, la disonancia y la hibridez.

Walter Mignolo hace el análisis de lo **poscolonial**. Se enfatiza el colonialismo a nivel epistemológico. La representación del “otro” desde ciertas prácticas de poder. Hay que ver cómo ese sujeto subalterno canibaliza el discurso europeo creando su propio lenguaje. Mignolo ve esta tendencia en el uso que se ha hecho de Heidegger en Latinoamérica. Especialmente por parte de Ed. O’Gorman: **la invención de América**. Para él el lenguaje no es neutral sino un medio para la construcción simbólica de la historia. El otro caso es el de Angel Rama que asimila a Foucault en la **Ciudad Letrada**. Allí se denuncia el uso del poder por parte de los letrados. Rasgos poscoloniales se hallan en Franz Fanon, Aimé Césaire, Fernando Ortiz, Roberto Fernández Retamar.

Zea ha analizado dos culturas marginales, la Latinoamericana y la de Rusia. En estos análisis se ha canibalizado (barbarizado) el

discurso europeo. Mignolo ve a Dussel como posmoderno y, por tanto, más cerca de la perspectiva poscolonial. *La posmodernidad* es un discurso hecho desde Europa y Norteamérica. El discurso poscolonial es contramoderno pero hecho desde las antiguas colonias “donde la dominación europea fue brutal”. Se trata de una necesidad de descolonización política de las colonias.

Santiago Castro no cree, sin embargo, que en Dussel, Zea o Kush, se trate de una razón poscolonial como pretende Mignolo. A lo más que pueden llegar es a ser una contranarrativa aún moderna. Dussel lo que pretende es virar la tortilla y creyendo que piensa fuera de la totalidad colonialista. La crítica poscolonial no puede articularse en el mismo lenguaje de Próspero.

Hasta aquí los interesantes análisis de Santiago Castro Gómez. No obstante la adscripción posmoderna del autor, el lenguaje es bastante claro y transparentes sus posiciones. La argumentación se puede seguir siempre dentro de límites de razonabilidad y evitando extremos estridentes.

El autor usa tanto a Foucault como a los escritores postmodernos en una forma indiferenciada. En mi libro **Foucault y el pensamiento contemporáneo**,<sup>3</sup> hice ver que no hay una perfecta identidad de posiciones entre Foucault y los postmodernos, pues algunas de las tesis de éstos no se encuentran en el filósofo francés. Santiago Castro lo trata como un único movimiento de ideas. Es importante notar, sin embargo, que el postmodernismo francés de Lyotard nace explícitamente contra filosofía de la voluntad y la voluntad de poder de Nietzsche<sup>4</sup> y de Foucault. A Nietzsche lo ve Lyotard como un ejemplo de metarelato de la voluntad de poder. Y Foucault le cuestiona que su teoría de la resistencia no nos sea de ninguna utilidad y más recientemente se opone a la ética foucaultiana como estética de la existencia.<sup>5</sup> Del mismo modo, el postmodernismo italiano de Vattimo nace de una fuerte crítica contra el nitchéismo francés de Gilles Deleuze, Foucault y Derrida.<sup>6</sup> Vattimo critica la interpretación “fuerte” que ellos hacen de Nietzsche y propugna una interpretación “debole” tanto para Nietzsche como para Heidegger.



## NOTAS

1. Lyotard, **Leçons sur l'analytique du sublime**, Paris, Galilée, 1991, p. 203
2. Sin embargo, Perry Anderson hace ver que tanto Fukuyama como los postmodernos se inspiran en la misma fuente en su interpretación del fin de la historia, esto es, en la interpretación que Kojève hace de Hegel. **Los fines de la historia**, Barcelona, Anagrama, 1996.
3. Carlos Rojas, **Foucault y el pensamiento contemporáneo**, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.
4. Francois Lyotard, **Leçons sur l'Analytique du sublime**, Paris, Galilée, 1991, p. 203.
5. Idem, p. 202 y 256.
6. Véase mi artículo: "Política de la resistencia vs. moral de la resignación", Carolina, No. 1, 1996.