

## De la Filosofía latinoamericana a la africana Pistas para un diálogo filosófico intercultural<sup>1</sup>

José Santos Herceg  
*IDEA*

**RESUMEN:** El presente artículo busca iniciar un ejercicio de interculturalidad en el ámbito de la filosofía, esto es, poner en diálogo dos culturas de la filosofía: la filosofía latinoamericana y la filosofía africana. En un primer momento, el texto se detiene en establecer algunos supuestos teóricos relacionados con el sujeto de la enunciación filosófica y su vínculo con su lugar de enunciación. En un segundo momento, se propone transitar desde la filosofía latinoamericana hacia la africana a través de una serie de “puntos de encuentro” que se relacionan con la experiencia común de la colonización. Se busca mostrar que hay cuatro “puntos de encuentro” especialmente significativos: el regateo de humanidad y racionalidad, la imposición de una determinada representación de sí mismo, la negación de la historicidad y de la historia de ambos continentes y la realidad del acorralamiento del pensamiento filosófico tanto en América latina como en África.

**PALABRA CLAVES:** Filosofía, Interculturalidad, Colonización, Diálogo, Respeto.

**ABSTRACT:** the purpose of this article is to expose an exercise of philosophical interculturality, putting in dialog two cultures of philosophy: the latinamerican and the african. At first, the article stablishes theoretical suppositions related to the subject of the philosophical enuntiation and his bond with the place of enuntiation. In a second moment it

---

1 Escrito ha sido desarrollado en el marco del proyecto financiado por FONDECYT n° 1080017 (2008-2010).

proposes a transition from the latinamerican to the african philosophy through specific points in common, that are related to the experience of colonization: the difficult recognition of humanity and rationality, the imposition of a determinated self-representation, the negative of historicity and of the history of both continents and the fact of repression of the philosophical thinking in Latinamerica and Africa.

KEYWORDS: philosophy, Interculturality, Colonization, Dialog, Respect.

Instalar un posible derrotero, esbozar un mapa o más bien demarcar una huella, una ruta, tal vez sólo algunas pistas que permitan, en un caso particular, poner en funcionamiento, poner a trabajar la interculturalidad. Este es el objetivo que se pretende en este trabajo. El caso particular que interesa es el de la relación entre dos tradiciones de la filosofía: la latinoamericana y la africana. De lo que se trata es de dibujar una suerte de campo, trazar una hoja de ruta que facilite el inicio de un ejercicio de interculturalidad filosófica. Siendo este el objetivo que, en cuanto que tal, anima el trabajo, este texto tiene esencialmente un componente de futuro, de promesa, de compromiso: se tiene la “intención-de” llegar a poner en contacto dos tradiciones filosóficas diversas: la latinoamericana y la africana, sin pretender, por lo tanto, nada más que iniciar este trabajo, explorando algunas alternativas y sopesando sus posibilidades. Marcas, indicaciones, pistas, huellas, es lo que se busca instalar o descubrir aquí e iniciar con ello el tránsito, al menos al modo de un intento inicial, provisorio, en tanto que simplemente propuesto, sugerido.

## Lugares, Sujetos y Filosofías

Hablar de filosofía latinoamericana o filosofía africana supone, antes que nada, que sea posible distinguir diferentes tipos de filosofías o modos de hacer filosofía. Esto, que sin duda se desmarca de una concepción universalista de la filosofía lisa y llana, constituye el fundamento insoslayable para que sea posible lo que aquí nos proponemos. Esta postura no es nueva, ya Enrique Dussel escribía en los años ‘70 que “se trata de tomar en serio al espacio (...). No es lo mismo nacer en el Polo norte o en Chiapas que en New York” (1977:12). A comienzos de siglo,

retomando expresamente esta tesis, Walter Mignolo hace ver que “hacer filosofía en América Latina o en África (y también en Estados Unidos) no es lo mismo que hacer filosofía en Alemania, Francia o Inglaterra” (2001: 13). Lo que estos autores ponen de manifiesto es que el lugar de la enunciación filosófica no es secundario, para ellos no hay un lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto cultural y político desde el cual se emite un discurso filosófico es “su” lugar y en tanto que tal, es central para efectos de su constitución como discurso filosófico. América Latina es el lugar en el cual surge la filosofía latinoamericana, así como África es el lugar de donde emana la filosofía africana. De allí obtienen su nacionalidad, su nombre, pero también su figura particular y su especial fisonomía: su especificidad. Utilizando la expresión de Dina Picotti, la filosofía reconoce su “arraigo”. Dicho arraigo significa, como explica la filósofa, “(...) pertenecer a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa (...)”. Es “(...) la concreción de un punto de partida y el suelo en el que nos movemos propios de la historicidad y por lo tanto finitud humanas (1990: 1).

El arraigo de la filosofía pasa evidentemente por el sujeto de la enunciación filosófica, es él quien está vinculado con su mundo, con su cultura. La filosofía, escribe Humberto Gianinni, “(...) no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que *ex-plica*” (1999: 11), pues solo así conserva su profundidad y seriedad, advierte. La filosofía sería, para este autor, esencialmente “*diarística*”, sería “*reflexión cotidiana*”. Contra una tradición filosófica que ha buscado por todos los medios ocultar, camuflar, ignorar la primera persona del singular de manera de que no sea vista, sino solo oída como una voz neutra que surge de un espacio incontaminado de subjetividad, Giannini trae a colación nuevamente el insoslayable “yo”, el inconfesable pero indesmentible vínculo entre el sujeto y su obra, entre su vida y su pensamiento. El de Gianinni podría leerse como un llamado a recordar a aquel “alguien” que filosofa que, aunque indesmontable, no se muestra, que teme mostrarse, que se borronea. En este sentido habrá que entender a Arturo A. Roig cuando señala que simplemente no hay filosofía sin “sujeto”. Y cuando dice sujeto no apunta al “trascendental” sino al real, al concreto. El mendocino habla en este sentido de un “*a priori antropológico*” para referirse a aquel “yo” que aparece –al que se le deja aparecer– y con ello descubre afirmando, que tiene valor, que lo tiene el pensar y pensarse (1981 [2009]) .

## Diálogo: del control y el límite

Dos sujetos, dos arraigos, dos filosofías diferentes son convocadas aquí: la latinoamericana y la africana. Dos tradiciones que se aspira a poner en diálogo. Al hablar de diálogo filosófico intercultural se podría sostener, como se ha hecho, que intentarlo siquiera no tiene sentido sin antes aclarar sus reglas, sus supuestos, sus posibilidades, sus condiciones. La investigación y discusión acerca de la interculturalidad, de sus límites, serían requisitos que habrían de preceder a cualquier intento de contacto intercultural. Esto nos pondría, como muy bien señala Raimon Panikkar, ante el eterno problema del huevo y la gallina. “¿Pero cómo sabremos la forma de proceder [se pregunta Panikkar] si no conocemos el procedimiento? (...) ¿Cómo podremos establecer las reglas del diálogo si el diálogo no puede tener lugar sin algunas reglas previas?” (2002: 34-35). Si el diálogo requiere de una normativa previa que lo haga posible, de dónde surge dicha normativa, cuál de los futuros participantes la propone o impone.

Siguiendo en este punto a Raúl Fonet-Betancourt y su propuesta del “coro polifónico” donde se exige una dirección y coordinación de las voces, las reglas son lo primero, de lo contrario la “polifonía” puede transformarse fácilmente en “griterío” descontrolado, donde nadie escucha nada. Atento a la violencia que implicaría imponer sus propias reglas, Fonet-Betancourt opta razonablemente por confesar su origen. “(...) [P]refiero -señala- abordar el tema desde una posición filosófica que tiene conciencia refleja de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que éstos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural” (2001: 210). Al poner al descubierto sus bases queda claro que no pretende privilegiarlas ni dogmatizar su postura y la expone, de hecho, a la discusión misma, asumiendo la posibilidad de transformarla. Las reglas internas del diálogo son “propuestas” según Fonet-Betancourt, por uno de los participantes —en este caso él mismo— para luego ser puestas sobre la mesa y ser discutidas. Discusión que, por supuesto, se llevará a cabo, en principio, sobre la base de dichas reglas.

Para plantear la propuesta misma de reglas ya se supone, sin embargo, un diálogo, en el marco del cual dicha propuesta se exprese. Esta constatación pone en evidencia que, como ha señalado Panikkar,

la solución de Fernet-Betancourt, aunque razonable, queda presa de un prejuicio: el prejuicio de suponer que “o previamente estamos de acuerdo sobre las reglas del juego o no hay diálogo posible” (2002: 35). El argumento que lleva a la aporía del diálogo se basa, según Panikkar, en una racionalidad lógica impecable que, sin embargo, comete el garrafal error de ignorar la “realidad humana” poniéndose por encima de ella. Es, dice, “como decir que no podremos nunca aprender a hablar si no sabemos cómo hablar; pero nunca sabremos cómo hablar si no hablamos” (2002: 35). Este autor hace ver que al instaurar un diálogo, no hay terrenos asegurados de antemano, “no podemos establecer a priori que vayamos a entendernos el uno al otro” y que, de hecho puede fracasar incluso al momento de intentar asegurar el terreno. El diálogo intercultural se presenta, entonces, como un espacio, un terreno de encuentro y posible desencuentro, donde los participantes pueden llegar a entenderse o no. La interculturalidad es siempre un riesgo, una apuesta: no hay seguros, ni medidas previas que garanticen un resultado.

La interculturalidad se vuelve así una alternativa de encuentro que tal vez se dé o tal vez no, donde los vínculos no pueden ser inducidos ni menos provocados pues, como dice nuevamente Panikkar, “el diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus condiciones de posibilidad. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad” (2002: 45). Al intentar un diálogo entre las tradiciones filosóficas latinoamericana y africana no es posible, por lo tanto, pretender determinar a priori sus límites ni requisitos. Se trata simplemente de comenzar a hablar, dejando que el diálogo mismo establezca sus posibilidades. El único presupuesto, pues sin él ni siquiera es pensable un acercamiento, es la lisa y llana “apertura” hacia la otra tradición. De allí que no nos sirva aquel tipo de diálogo que es, como diría Panikkar, una suerte de “combate caballeresco” donde un juez determina quién tiene la razón en una lucha argumental sin tregua. Un esquema dialogal así se enmarcaría en lo que Fernet-Betancourt ha descrito como el “estilo propio de la filosofía académica europeo-occidental” que se caracterizaría, según este autor, por un repliegue sobre sí mismo, un interés por fundamentar el propio pensamiento, una intención por mostrar una imagen de “pensamiento fuerte”, protegido por todos lados, al modo de verdaderas “fortalezas” inexpugnables, indestructibles. Su discurso busca ser “autosuficiente”, bastarse a sí mismo, y su relación con el otro es siempre de defensa, de auto-justificación (2001: 53). Una actitud como esta está cerrada al

otro, no lo ve ni lo escucha: haciendo simplemente imposible siquiera pensar en la posibilidad de un encuentro. Raimon Panikkar habla en este sentido de un “diálogo dialéctico”, en el que dialogar es sinónimo de discutir con la intención de demostrar que se tiene la razón. El diálogo así entendido se presenta como una suerte de “confrontación” con reglas aceptadas por las partes en vista a establecer quien dice la verdad. Por contraste, Panikkar propone un modalidad “dialogal” de diálogo, donde los involucrados “se escuchan para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir” (2002: 28). Este tendría que ser el estilo de diálogo que haga posible acercar las tradiciones filosóficas latinoamericana y africana.

## Entre la Comunicación y la Interpretación

El primer momento de un diálogo posible entre la filosofía latinoamericana y africana será, entonces, intentar entender lo que el otro está tratando de decir. En este sentido es que queda plenamente justificada la presencia del primero de los interlocutores: la tradición filosófica latinoamericana. Es en esta tradición filosófica en la que se inscribe quien escribe este texto y, por lo tanto, sólo desde allí se pueden tender puentes hacia la tradición africana. Es más, los materiales mismos con los que se construye dicho puente provienen de mi propia tradición. Una realidad tan olvidada y oculta como la del sujeto, antes aludida, se aplica también para el caso de este mismo trabajo: es indesmentible que se trata de un latinoamericano –un chileno– buscando la forma de acercar dialógicamente su propia tradición a otra que le es completamente ajena. Para ello, dicho sujeto intenta esbozar o descubrir algunas pistas que lo guíen, pistas que, evidentemente, sólo puede surgir de su propia tradición. Esta constatación no es simplemente anecdótica, sino que tiene evidentes repercusiones para el diálogo mismo.

En ese sentido es que lo primero es comenzar por reconocer que, como dicen Casmir y Asunción- Lande, “el proceso básico comienza con la percepción de las diferencias que sugiere que los participantes a menudo no comparten normas, creencias, valores y ni tan siquiera modelos de pensamiento y conducta” (1990: 283). Esta es una fuente evidente de equívocos en tanto que los contextos de recepción pueden no tener nada

que ver con los de producción de un determinado mensaje, en este caso, el discurso filosófico. Es posible hacer una lectura de la filosofía africana a partir del contexto latinoamericano, que implique una interpretación completamente diferente de la que en África misma se tiene de su propio pensamiento filosófico y, por supuesto, sería lo mismo en la situación inversa. Topamos aquí con un límite para aquel intento por comprender lo que el otro quiere decir, propio del diálogo dialogal: por mucho que se trate, puede que sea imposible comprender lo que el otro quiere decir en el sentido en que lo quiere decir.

El problema que aquí se plantea es propio de la tradición hermenéutica: se trata –como diría Gadamer– de una de las consecuencias más evidentes que tiene para la comprensión la condición hermenéutica de pertenecer a una tradición, a una cultura. Para comprender es necesario, ante todo, tener la disposición para dejarse decir por el otro. Receptividad, sin embargo, no debe, ni puede ser entendida como neutralidad, ni autocancelación, sino como un incorporar la propia situación hermenéutica: de allí el círculo. El concepto de “situación” utilizado por Gadamer se caracteriza por constituir una posición y con ello le corresponde el de “horizonte” en cuanto que es el “ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (1977: 372). Se puede plantear, como exigencia hermenéutica de la comunicación intercultural, el ponerse en lugar de otro para entenderle, en términos de Gadamer, desplazarse a su horizonte, pero ello sin dejar de lado el propio horizonte. “Uno siempre tiene que tener su propio horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera” (1977: 375). Junto con desplazarse hacia el otro horizonte, quien desea comprender debe llevarse a sí mismo hacia la otra situación; sólo así tiene sentido un ‘desplazarse.’ Es posible comprender a otro solamente en tanto sea uno el que se desplaza a la situación del otro. “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación” (1977: 375)

## Experiencia común: la falta de respeto

La única alternativa razonable es, en este caso, transitar desde la filosofía latinoamericana hacia la africana, acarreado necesariamente el

propio horizonte filosófico latinoamericano. El impulso hacia la filosofía africana, como es evidente, no es azaroso y responde también a cuestiones de orden hermenéutico: hacemos, utilizando una expresión de Gadamer, una “anticipación de perfección”. Así como “entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto” (Gadamer, 1977: 364), así también se aspira a lograr comprender la filosofía africana a partir de la filosofía latinoamericana, en virtud de que se tiene con ella una serie de “puntos de encuentro” como los llama Eduardo Devés-Valdés, que emanan, sin duda, de experiencias comunes.

Los lugares filosóficos escogidos comparten su calidad de “periféricos”. Ambos son pensamiento que piensan “por relación al centro” como dice Devés (2007: 9). Dicha postura, por lo demás, remite a una realidad compartida, esto es, una experiencia colonial, lo que incide sobre las formas de conocimiento. Mignolo apunta respecto de las formas de conocimiento que emergen de las experiencias coloniales que su particularidad “(...) en las Américas, en Asia, en África fue la subordinación y también la subalternización de formas de conocimiento” (2001: 16). Esta posición de exterioridad colonial, aunque no implique desconocer las diferencias en las realidades coloniales particulares, establece un vínculo, un punto de encuentro entre ambos lugares, lo que implica que se plantearan problemáticas semejantes y desde perspectivas que, aunque difieran, son suficientemente cercanas como para enriquecer la una a la otra. Cerutti Guldberg hacía ver que “cuando se examina comparativamente la evolución de la filosofía africana (contemporánea, por cierto; la que va de la obra de Temples, después de la II Guerra hasta nuestros días) sorprenden los paralelismos en cuanto a la actitud y a la intencionalidad de la filosofía latinoamericana, desde la generación del ‘37 (1837, historicistas románticos o también “emancipadores mentales” como se les identifica) hasta nuestros días” (2000: 49).

De allí que para Devés-Valdés “poner frente a frente a los pensamiento latinoamericano y sudsahariano permite trabajar sobre cuestiones, temas, preocupaciones, tópicos, motivos que deberían fecundar a ambos pensamientos por separado pero, más ampliamente, el pensamiento de todas las regiones periféricas y de la humanidad” (2007:14). Pese al evidente beneficio que acarrearía este diálogo, lo periférico de dichas tradiciones de pensamiento, su marginalidad y dependencia tanto colonial como neo-colonial, tiene como consecuencia para el pensamiento de

ambas regiones su desconexión, o dicho más nítidamente, su conexión exclusiva, unidireccional y uni-vincular con el centro. Como bien ha puesto de manifiesto Walter Mignolo, los países periféricos “no se conectan entre sí excepto en el momento en que llegan al centro” (2001: 21). Al modo de una rueda de carreta o un asterisco, donde sus antenas sólo se vinculan pasando por el núcleo, así las culturas periféricas, las pocas veces que se encuentran, toman contacto de manera casi exclusiva pasando por el centro. “No hay conexiones [denuncia Mignolo] entre Buenos Aires, Rabat o Calcuta. Pero sí Rabat, Calcuta y Buenos Aires están conectados con París, Londres y Nueva York” (2001: 21).

Es a raíz de esta situación, y pese a la evidencia de las experiencias comunes, que los puntos de encuentro entre la filosofía latinoamericana y africana están prácticamente inexplorados. No se pretende aquí entrar en todos ellos, ni agotar su análisis, sino sólo sugerir la existencia evidente de algunos. Gadamer introduce para estos efectos el útil concepto del “destacar” en el sentido del proceso mediante el cual se van poniendo de relieve algunos aspectos (1977: 376ss). Dicho gesto de destacar ciertos puntos de encuentro estará guiado por un criterio que tampoco es arbitrario, sino que se relaciona directamente con las experiencias comunes antes apuntadas. Se sostiene, por la enorme mayoría de los autores que escriben sobre interculturalidad, que el “respeto” sería un mínimo exigible para que sea posible el diálogo entre culturas. En relación a esa exigencia es que se formulará el criterio para destacar ciertos tópicos comunes entre ambas tradiciones de pensamiento. La forma que adopta dicho criterio, sin embargo, será justamente la de su violación. El parámetro escogido para resaltar algunos puntos de encuentro es el de la reacción teórica ante una “falta de respeto”. Dicha reacción se articula en los gestos de denuncia y programa, puesta en evidencia de la realidad del atentado y la sugerencia de caminos de solución o reivindicación. A partir de allí es posible destacar una serie de ámbitos problemáticos, o dicho de otra forma, los encuentros entre el pensamiento filosófico africano y latinoamericano que se pondrán de relieve constituyen una reacción teórica ante un falta sistemática y ostensible de respeto.

## Regateo de humanidad: inferiorización y menosprecio

Tal vez la falta de respeto más flagrante e insultante de que han sido objeto tanto los latinoamericanos como los africanos por parte de las metrópolis se refiera a la escatimación –por no decir lisa y llana negación– de su carácter de hombres y de seres racionales. Comenzar por esta falta de respeto tiene sentido en tanto que es fundacional: se trata de un primer gesto teórico-práctico en la relación que establece la civilización europea tanto con la civilización americana como con la africana.

En la tradición latinoamericana de reflexión, las fuentes más remotas de la denuncia en este sentido se encuentran en Montecinos y Bartolomé de las Casas quien, como bien se sabe, sostiene una disputa al respecto con Juan Gines de Sepúlveda. Este último es para Latinoamérica el autor de lo que podría denominarse la falta de respeto “fundacional”, al aludir a las razones que estarían detrás del derecho de los españoles a conquistar en el Nuevo Mundo. El argumento fundamental del jurista será el hecho “indesmentible” de que los habitantes de este Nuevo Mundo eran bárbaros. Este ser “bárbaros” implica su “torpeza de entendimiento” y sus “costumbres inhumanas” (1996: 82-83). Estos “hombrecillos” –como los llama– por una parte, carecen de cultura, de ciencia, de escritura, de historia, no tienen leyes escritas, lo que demuestra su falta de racionalidad (1996: 105-113) y, por otra parte, son antropófagos, hacen sacrificios humanos, tienen cultos impíos a ídolos, lo que prueba que sus costumbres son inhumanas (1996:133). De allí quedaría justificada racionalmente la guerra de conquista.

El regateo de racionalidad y humanidad no se da, sin embargo, sólo en el contexto de las justificaciones de la conquista de América en el siglo XVI, y su permanencia ha sido denunciada por una cantidad de notables pensadores latinoamericanos. En este sentido, es interesante rescatar un pasaje de la *Declaración de Morelia* –texto fundacional de la filosofía de la liberación– en donde se exhorta al surgimiento en América Latina de una filosofía que constituya

(...) no ya una negación parcial de humanidad, como se ha venido haciendo, sino la afirmación plena del Hombre, del hombre concreto, de carne y hueso, del hombre que se hace expreso en todas las latitudes de nuestro planeta, con su individualidad,

espiritual y somática, sin que la una o la otra implique, como ha venido sucediendo, la confirmación de una determinada superioridad, o inferioridad pues es sobre estas diferencias que se han venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros. Todos los hombres son iguales y precisamente lo son, por ser distintos, esto es, por ser individuos concretos. Pero no tan distintos que no sean a su vez, por eso mismo hombres. Hombres entre hombres (Roig, 1981: 96).

Con un desfase temporal, en el ámbito africano la misma denuncia adquiere el sentido de la crítica a la colonización y a la esclavitud. Escribía Sartre en el prólogo de *Los Condenados de la Tierra* que “nuestros soldados, en ultramar, rechazan el universalismo metropolitano, aplican al género humano el *numerus clausus*: como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre” (2003: 14). Esta estrategia de negación de humanidad tiene su origen en un inferiorización de lo africano que, mejor que en nadie, se refleja en las palabras de Hegel acerca de África: los negros aún no han desarrollado una conciencia de objetividad, ellos representan al hombre natural en su mayor grado de barbarie y violencia, caracterizándose fundamentalmente por ser “indómitos”, por lo que no tienen salvación posible. El africano es, según Hegel “un hombre en bruto. (...) Este modo de ser de los africanos explica que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos” (1995: 198-201, Cf.: 218, 231-234).

Es a este regateo al que reaccionan autores como Franz Fanon al hablar de la despersonalización y humillación del colonizado que, en tanto que oprimido, no pertenece a la misma esencia que su amo. Esto ya está claro en su libro *Piel negra máscaras blancas* cuando señala “a riesgo de incurrir en el resentimiento de mis hermanos de color, yo diría que el negro no es un hombre” (1974:14). En *Los condenados de la Tierra* hará completamente explícita esta tesis, al referirse a que el colonizador “deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico” (2003: 37). De allí que la descolonización, para este autor, sea una recuperación de humanidad, por ella “la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera” (2003: 31).

## Imposición de Representación: la invención de América y África

Tanto América Latina como África han sido (he allí una segunda falta de respeto fundacional) invenciones europeas, proyecciones del centro sobre la periferia. Invenciones que no son más que un reflejo de sí misma. Edward Said ha escrito que

el imperialismo fue la teoría; el colonialismo, la práctica de transformar en el mundo territorios inútilmente desocupados en nuevas y útiles versiones de la sociedad metropolitana europea (...) Así fue como Europa reconstruyó fuera de su territorio una “multiplicación en el espacio”, exitosamente proyectada y manejada. El resultado fue un variado grupo de pequeñas Europas esparcidas en extensión a lo largo de Asia, África y América (1978: 78).

Veinte años antes que Said, en el ámbito latinoamericano Edmundo O’Gorman publica un libro con el sugerente nombre *La invención de América*, en el que la idea del palestino parece estar ya prefigurada. De acuerdo con la tesis de O’Gorman “(...) se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no la ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación” (1974:49). De allí la tesis de la invención. “Tal es el ser de América: entidad geográfica e histórica, cuerpo y espíritu; inventada, pues, como no podía ser de otro modo, a imagen y semejanza de su inventor” (1985: 84). América será, por lo tanto, una “copia de la vieja Europa concebida como modelo plenamente acabado de la realidad histórica o espiritual del hombre” (1985: 87).

En un sentido análogo, aunque más cercano a la perspectiva de Said, Mundimbe escribe en 1988 un texto con el nombre de *Invention of Africa*, donde pasa revista a los discursos que han elaborado antropólogos, misioneros y teólogos, filósofos y ensayistas, entre otros agentes, sean o no africanos, y discute las aproximaciones que realizan tanto como las conclusiones a que arriban, intentando mostrar cómo tales materiales van constituyendo sedimentos que configuran eso que denomina “la

invención de África”. Como ha dicho Tsenay Serequeberhan “Europa inventa a lo largo del globo, réplicas de sí misma” (2001: 259). Luego de la toma de conciencia de esta realidad y la denuncia, los pensadores latinoamericanos y africanos se lanzan en una cruzada de construcción simbólica de la propia identidad. Asuntos que en el ámbito latinoamericano se han vuelto, para usar la terminología de Arturo Roig, una “obsesión” y que entre los pensadores africanos se presenta como un problema aún no resuelto.

## Negación de la Historia, subordinación del discurso

Si se toma como punto de partida la concepción de Historia Universal que Hegel expone en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, el Nuevo Mundo es una porción del mundo que queda lisa y llanamente al margen de la historia. Al llamado “Nuevo Mundo”, que no es nuevo sólo por haber sido descubierto hace poco, sino que por inmaduro (1995: 107), el espíritu todavía ni siquiera se ha acercado (1995: 115). Por su parte aunque es en el “Viejo Mundo” donde la Historia ha tenido lugar, África es claramente una excepción pues, como señala expresamente Hegel, “África no tiene propiamente historia. (...) No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico” (1995: 198-201, Cf.: 218 y 231-234). Pueblos sin historia o al margen de la historia. Pero no se trata solamente de eso, pues la denuncia se desplaza también hacia la importación o establecimiento en los países no-europeos de un cierto modo de historiar que deja las historias propias en un ámbito marginal. En el contexto de la historia de la India, los pensadores pertenecientes al grupo conocido como “Subaltern Studies” han denunciado que “en la medida en que se considera el discurso académico de la historia (...) Europa queda como el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo aquellas que llamamos India, China, Kenia y demás. Existe un peculiar camino por el cual todas las otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narrativa master que podríamos llamar “la historia de Europa” (Chakrabarty, 2001: 134). Las consecuencias para la historiografía y los historiadores en otras partes del mundo es, como cabría esperar, la subordinación y la dependencia.

De acuerdo con *Declaración de Morelia*, la función que el discurso histórico tiene y ha tenido ha sido la de dar “sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo”. Frente a esta “Filosofía de la historia Imperial”, como gusta llamarla Roig, la Declaración insta a los filósofos latinoamericanos a contribuir a la confección de una contraparte, esto es, una “Filosofía de la historia liberadora” o “Emergente” (2001: 148). En este sentido es que la filosofía en América latina ha sido entendida, desde hace al menos un siglo y medio, como “filosofía de la historia”. Su presencia, desde entonces, ha sido constante, manifestándose en una nutrida bibliografía.

Una reflexión paralela puede rastrearse en la tradición africana. Es así como en el prefacio a su obra *Naciones negras y cultura* de 1954 Cehikh A. Diop señala que las teorías que han elaborado la historiografía sobre África son consecuentes, útiles y pragmáticas en relación al colonialismo, pues la imagen que se desprende de éstas es que el negro jamás ha sido responsable de algo de valor, ni siquiera aquello que se encuentra en la propia África. Estas teorías tiene como finalidad la alienación cultural de los africanos constituyéndose como arma de dominación: el colonialismo pretende impedir que los africanos se instruyan sobre su pasado, su sociedad, su pensamiento (1979: 14).

## Acorralamiento del Pensamiento filosófico

Roberto Bernasconi ha hecho ver que la filosofía continental habría “acorralado” a las filosofías no occidentales en un doble juego: o bien son tan similares a la filosofía occidental que en realidad no tienen posibilidad de contribuir prácticamente en nada, o bien son tan diferentes que sus credenciales para ser reconocidas como verdaderas filosofías están puestas siempre en duda (1997: 183-196). En este dilema se encuentran empantanados tanto latinoamericanos como africanos moviéndolos, con desfases temporales, a una reflexión metafilosófica acerca de la existencia, posibilidad y sentido de una filosofía propia.

En el ámbito latinoamericano, la cuestión que animó fundamentalmente los ambientes filosóficos entre los años ‘40 y ‘60 del siglo pasado pero también algo después, fue la de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. La gran discusión girará en torno al tema de la “originalidad” y la “autenticidad” de la filosofía en el continente.

Históricamente hablando se podría situar el inicio de la controversia en el momento en que, de acuerdo con la interpretación de Miró Quesada, se dividen las aguas entre los “asuntivos” y los “afirmativos”. De acuerdo con esta distinción los pensadores latinoamericanos se separarían entre aquellos que asumen el modo europeo de filosofar y los que se lanzan en busca de una manera originalmente latinoamericana de hacerlo (1974). Se trata de la misma disputa que ha sido también descrita en términos de “universalistas” contra “regionalistas”.

Defensores y detractores de la existencia de una verdadera filosofía latinoamericana se trenzan en disputas algo interminables que llega a su máxima expresión con la clásica disputa entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Este último sostenía en su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) que simplemente no hay ni podía haber una filosofía original en el continente, lo que Zea critica en su libro *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969) afirmando no solo la posibilidad sino la necesidad de que exista. La disputa se diluye luego con la introducción del concepto de “pensamiento latinoamericano”, y el posterior surgimiento de la filosofía de la liberación, pero resurge una y otra vez.

Por su parte, en el ámbito africano la pregunta también se plantea, pero ello ocurre recién hacia finales del siglo XX y de una manera distinta. El origen último de la disputa habría que situarlo en el libro de Placide Temples *La Philosophie Bantoue* de 1945. Pero la discusión propiamente tal comienza recién en los años ‘80 con autores como Henry Odera Oruka “Sagacity in African Philosophy”, Pulin Hountondji “African Phylophy: Myth and Reality”, Innocent Onyewuenyi “Is there an African Philophy?”, entre otros (Cf.: Serequeberhan, 1991). La cuestión del sentido y posibilidades de una filosofía africana no pasa tanto por la pregunta sobre su existencia –que sin duda es un tema para muchos de ellos–, sino más bien por su fisonomía, por su modo. De acuerdo con la clasificación hecha por Henry Odera Oruca, en la filosofía africana se habrían desarrollado las siguientes corrientes básicas: etnofilosofía, filosofía profesional, filosofía nacionalista-ideológica, filosofía profesional, sabiduría filosófica (Oruka, Serequeberhan, 1991:72-74).

Especialmente interesante en este punto es la incorporación africana de la visión indígena, lo que la distancia de la discusión en el ámbito latinoamericano. En África las corriente de *etnofilosofía* y de *filosofía de*

*la sabiduría* rescatan expresa y directamente la tradición ancestral del continente. Esto, de acuerdo con la impresión de Devés, “ha otorgado a la noción de filosofía africana un significado distinto del que ha tenido la de “filosofía latinoamericana” y, a fines del siglo XX, un carácter notoriamente más vital” (2007:157)

## Conclusiones

Se esboza así un derrotero a partir de ciertas huellas o pistas que permitirían poner a la interculturalidad en funcionamiento, ponerla a trabajar en un caso particular: la relación entre la filosofía latinoamericana y la africana. Reconociendo su límite, en este escrito solo se han dejado algunas marcas o indicaciones, para iniciar con ello el contacto, al menos, de modo provisorio, en tanto que simplemente propuesto, sugerido. Se ha puesto de manifiesto el indispensable reconocimiento tanto del lugar como del sujeto de la enunciación, para que sea siquiera posible hablar de dos filosofías diferentes. Con ello se derivó a la necesidad de contar, por una parte, con una idea de diálogo que permitiera ponerlas en contacto y, por otra parte, con una perspectiva acerca de lo que se entiende por comunicación. Sólo entonces se ha encontrado en la “falta de respeto” colonial, fundante de ambas tradiciones, una suerte de lugar compartido que hizo posible destacar cuatro puntos de encuentro. Tanto los filósofos latinoamericanos como los africanos reaccionan ante esa falta de respeto colonial para, por una parte, denunciarla y, por otra, para indicar derroteros que permitan superarla. La puesta en diálogo de ambas tradiciones tomando este hilo conductor no sólo constituye una novedad sino que promete grandes rendimientos que, usando nuevamente la expresión de Devés-Valdés permiten “fecundar a ambos pensamientos por separado pero, más ampliamente, el pensamiento de todas las regiones periféricas y de la humanidad” (Devés-Valdés, 2007: 14).

## Bibliografía

- Alsina, Miguel Rodrigo, (2001), *Comunicación Intercultural*. Anthropos: España.
- Roberto Bernasconi, (1997), “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy”. En *Postcolonial African Philosophy* (183–196) Emmanuel Chukwudi Eze. New York: Routledge. ISBN-10: 0631203397.
- Casmir y Asunción-Lande, (1990), “Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building and Methodological Approaches”, *Communication Yearbook* / 12. Londres: Sage. ISBN-10: 0803933495
- Cerutti Guldbert, Horacio (2000) “Historia de la filosofía en contextos postcoloniales”, *ERASMUS*, Año II, N°1, Río Cuarto, Argentina, 43-58. ISSN 1514-6049..
- Chakrabarty, Dipesh (2001) “Poscolonialismo y el artificio de la historia, ¿Quién habla por los pasados “Indios”? En *El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (133–170) Argentina: Duke University, Ediciones del signo. ISBN 987-98166-9-2.
- Devés Valdés, (2007 inédito) Eduardo, *El pensamiento africano sudsaariano en sus conexiones y paralelos con el latinoamericano* (un esquema).
- Diop, Cheikh A. (1979), *Nations nègres et culture*. De l’Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique noire d’aujourd’hui, (Cuarta Edición) Présence Africaine, Paris, ISBN 2708706888
- Dussel, Enrique, (1977) *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol. ISBN 563-69-90.
- Fanon, Franz, (1974) *Piel negra máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapiere editor.
- \_\_\_\_\_, (2003) *Los condenados de la Tierra*. México: FCE. ISBN 968-16-6429-9.
- Fornet Betancourt, Raúl, (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*. España: Desclée. ISBN 84-330-1567-2.
- Gadamer, Hans Georg, (1977), *Verdad y Método*. España: Sígueme.
- Giannini, Humberto, (1999), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Chile: Editorial Universitaria. ISBN 956-11-1720-7.

- Hegel, G.W. F., (1995) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Mein. ISBN-10: 3518282123. (traducción de José Gaos. España: Alianza. 1989).
- Mignolo, Walter, (2001), "Introducción" En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Duke University, Ediciones del signo. ISBN 987-98166-9-2.
- Miró Quesada, Francisco, (1974) *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Mundimbe, (1988), *Invention of Africa*. Estados Unidos: Indiana University Press, ISBN 0-85255-203-3.
- O'Gorman, Edmundo, (1996 [1958]) *La invención de América*. México: FCE. ISBN 968-16-2371-1.
- \_\_\_\_\_, (1985) "América", *Estudios de Historia de la filosofía en México*, México, UNAM: 63-92. ISBN 968-837-292-7.
- Oruka, (1987) "African Philosophy: A brief Personal History and Current Debate", *African Philosophy, Contemporary Philosophy, A New Survey*, vol 5, Estados Unidos, 72-74. ISBN-10: 9024734223
- Panikkar, Raimon, (2002) "La interpretación intercultural" En *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva: 23-75. ISBN 84-9742-041-1.
- Picotti, DINA, (2003) "Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural" *ERASMUS*, Año V, N°1/2. Río Cuarto, Argentina: 219-224. ISSN 1514-6049.
- \_\_\_\_\_, (1990), *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: RundiNuskin editor. ISBN-10: 9507350071
- Roig, Arturo Andrés, (2009) *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. ISBN 978-987-25376-1-6.
- \_\_\_\_\_, (2001) "La filosofía Latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberti y Sarmiento" En *Caminos de la Filosofía Latinoamericana* (17-40) Venezuela: Editorial de la Universidad de Zulia.
- Said, Edward, (1979) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Londres: Vintage Books. ISBN 0-394-74067-X .
- Salazar Bondy, Augusto, (1988) *¿Existe un filosofía en nuestra América?* Argentina: Siglo XXI [1968]. ISBN 968-23-1438-0.
- Sartre, J.P. (2003), "Prólogo" En *Los condenados de la tierra*, 7-29. México: FCE. ISBN 968-16-6429-9.
- Sepúlveda, Ginés, (1996 [1547]) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE. ISBN 968-16-0197-1.

- Serequeberhan, Tsenay, (2001) “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana” En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (253-281) Argentina: Duke University, Ediciones del signo. ISBN 987-98166-9-2.
- \_\_\_\_\_, (1991), *African Philosophy. The Essential Readings*. Minnesota: Paragon House, St. Paul. ISBN-10: 1557783098
- Temples, Placide, (1948) *La Philosophie Bantoue*, Presence Africaine, ASIN: B001UIV7PS
- Zea, Leopoldo, (1989) *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI. [1969], ISBN 968-23-1487-9.

\*\*\*

RECIBIDO: 7-5-2010 • ACEPTADO: 18-6-2010

José Guillermo Santos Herceg es licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995), Doktor der Philosophie por Universidad de Konstanz Alemania (2000). Profesor en la Universidad Católica del Maule (Talca) (2000-2001), en la Universidad Alberto Hurtado (2002-2005) y actualmente investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Líneas de trabajo: filosofía alemana, filosofía latinoamericana y chilena, y filosofía intercultural. Correo electrónico: Jose.santos@usach.cl