

sión, nos ofrece una posible recurrencia con temas como el *conatus* de Spinoza o la *Wille zur Macht* nietzscheana o el *Ereignis* heideggeriano o, vaya uno a saber (por seguir hablando del “saber”). Se trata de un tema que ofrece y reclama múltiples exploraciones. De la misma manera, indagar el término “pueblo” parece ser un desafío interesante, poco abordado por la tradición filosófica eurocentrada. Yo, por mi parte, me dediqué en los últimos años a trabajar sobre el pensamiento de Saúl Taborda desde el arsenal teórico propuesto por la biopolítica (en la versión de Roberto Esposito).

Tres fórmulas para la tierra

SEBASTIÁN PIMENTEL PRIETO

(PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ)

Entre cosa y cosa, entre ser y ser no hay muros inabordables e insalvables; todo está en contacto perenne, en correspondencia mutua y recíproca. Todo puede ser centro y periferia del Universo a la vez, según la función que desempeñe en la realización y expresión total de la vida.

ANTENOR ORREGO, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina.*

Para diluir la aporía, o el camino sin salida, que a menudo ronda a la pregunta por la filosofía latinoamericana, habría que empezar por plantear el problema de un campo más grande que la filosofía, y que la subsume: el campo del pensamiento. ¿Es lo mismo “pensar” que “filosofar”? Esa es una pregunta que se hizo Heidegger, pero haríamos bien en recordarla. Recordarla no porque tengamos que ser heideggereanos ni para asumir sus respuestas, sino para partir de los supuestos que asumimos cuando queremos hablar de la “filosofía”, y para cuestionar esos supuestos. A fin de cuentas, ¿qué es la filosofía?

Este no es el espacio para abordar, a profundidad, una pregunta tan grande como la que se hicieron tanto Heidegger como Deleuze al

final de su vida.¹ No obstante, nos quedaremos con la definición que hizo el propio Deleuze: la filosofía es *una de las formas del pensamiento*, que es la de *la creación de conceptos*. Sin embargo, el mismo filósofo francés tuvo que advertir que, si bien la filosofía es la forma del pensamiento que crea conceptos, habría otras dos formas del pensamiento: la forma del *arte* (que crea consolidados de sensación) y la forma de la *ciencia* (que crea lo que él llamó “functores”). Lo interesante es que el pensamiento se hace, también, en un juego de resonancias entre esas tres formas.²

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



1. El pensamiento y sus tres expresiones: la tierra piensa

Es en función de esas definiciones que haríamos bien en plantearnos algunas tareas. La primera se refiere al campo del *pensamiento* como *campo que excede y a la vez involucra a la filosofía*. Si abordamos ese *campo ante-filosófico*, daremos el primer paso hacia la salud de la filosofía, hacia su perpetua infancia, y no solo en América Latina. Esto lo digo porque desde hace ya un buen tiempo corren las voces de “la muerte de la filosofía”. Será una muerte de cierto tipo de filosofía; pero la filosofía, como a su vez la ciencia y el arte, la filosofía como “una de las tres formas del pensamiento”, nunca muere; por el contrario, es pura natalidad.

Pensemos ahora en las tres formas de pensamiento: *filosofía*, *ciencia* y *arte*. Cuando pensamos en América Latina, la forma de pensamiento de la que no se discute su legitimidad, es el arte. Desde las artes plásticas hasta la literatura, pasando por el cine, no se discute la importancia de ciertos artistas, poetas, cineastas, o escritores icónicos: desde el pintor chileno Roberto Matta hasta el escritor argentino Jorge Luis Borges, desde Juan Rulfo hasta Glauber Rocha,

pasando por César Vallejo y Gabriel García Márquez, nadie discute la inscripción de estos autores en el canon universal del arte.

No obstante, no pasa lo mismo con el campo de la ciencia y el de la filosofía. Son campos más problemáticos y, *desde el discurso historicista eurocéntrico*, más obliterados para América Latina. A la vez, son campos donde los intelectuales latinoamericanos, y los aparatos educativos nacionales de sus propios países, padecen una especie de a-historicidad continental. No solemos ver libros de historia de la ciencia latinoamericana, y quizá habría que preguntarse si es que existe alguno. Los libros de historia de la filosofía latinoamericana son pocos, la mayoría de carácter enciclopédico, y quizá solo tengan un consumo muy especializado.

Quizá por su pre-supuesto “subdesarrollo”, o por la idea de férrea universalidad histórica y sin fisuras de una comunidad científica cada vez más “globalizada”, la *historia de la ciencia* en América Latina es una especie de quimera o curiosidad excéntrica. Sin embargo, desde un punto de vista menos “gremial” y más epistemológico, nunca hablaremos de ciencia en singular, sino de ciencias en plural; y, por último, las ciencias en su multiplicidad nos remitirán a una relación no consensuada con otro gran tema: el de las tecnologías, una diversidad de tecnologías que no debemos identificar con *la cultura monotecnológica de Occidente*. Como ha demostrado Yuk Hui,³ una tarea para los pensadores del futuro consistirá en desmontar y cuestionar la cultura monotecnológica europeo-occidental, que impide ver la diversidad de *cosmo-técnicas* que pertenecen a diversos continentes, culturas, a diversas *tierras (y sus respectivas historicidades)*.

Ciencias y cosmo-técnicas, toda una problemática a descubrir. Desde la psicología hasta la ciencia médica, desde la antropología hasta la botánica, desde la biología hasta la geología, la peculiaridad de los conocimientos científicos, producidos en América Latina, reclaman una localización y una *subteraneidad* a ser recorrida. No es lo mismo una sociología europea que una latinoamericana, ni una antropología, ni una ciencia política. Y, en estos últimos casos –los de las ciencias sociales– habrá que ver su relación o deuda conflictiva –barroca, llena de inauditas metamorfosis y malentendidos pro-

¹ Para un cotejo de la relación entre pensamiento y filosofía, y la pregunta por la filosofía misma en Heidegger, Deleuze y Agamben, ver mi artículo “Genitalidad e (im)potencia del pensamiento: Heidegger, Deleuze, Agamben”, en *Estudios de filosofía*, vol. 13, 2014, pp. 124-143. Disponible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/14594/15193>.

² Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

³ Hui, Yuk, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, trad. Tadeo Lima, Buenos Aires, Caja negra Editora, 2020.

ductivos— con las filosofías y teorías europeas (y no europeas). Si la visibilidad tiene la forma de la universalidad, es que eso concierne solo al manual educativo “colonizado”. La tarea es entonces *producir visibilidades continentales del pensamiento*. Es la tarea de escribir múltiples historias de diversas ciencias y cosmo-técnicas —así sean estas, las latinoamericanas, unas teorías o ciencias ya descontinuas, o a veces “abortadas”, pero que hicieron una contribución epistemológica importante no solo para el libro abierto de la enciclopedia científica sin más, sino por sus efectos sociales, culturales, políticos e históricos a nivel continental—. ⁴

Nuestra fórmula será: cada tierra tiene sus tres formas de pensamiento, *filosofía, ciencia, arte*, y es tarea del investigador latinoamericano hacer visible esas formas de pensamiento, así como las resonancias entre ellos. Y, en este caso, nos preguntamos por qué Deleuze habló de “geofilosofía”, pero no de “geociencia”. A menudo se presupone que el estilo científico es uno solo, propio de una tierra abstracta, del mismo modo que se presupone que solo puede haber un tipo universal de técnica. Habría que recordar que, desde Thomas Kuhn, la historia de la ciencia ha dejado de ser un proceso unitario progresivo y acumulativo; es más bien un proceso con consensos temporales y proliferaciones de anomalías y teorías no hegemónicas. ⁵ Hay que devolver a la ciencia, entonces, su ser social, su ser anómalo, y su devenir geodésico. Hay una tierra de la ciencia, una que quizá vive en la forma de una subterranidad histórica. Y no solo a nivel nacional, sino a nivel continental. Esto amerita,

⁴ Véase, por ejemplo, el caso de la respuesta científica del médico peruano Carlos Monge a la percepción eurocéntrica de una supuesta “degeneración física y mental en los Andes”. En respuesta a la conclusión científica del fisiólogo británico Joseph Barcroft, quien en 1925 había afirmado que “todos los habitantes de las alturas son personas física y mentalmente limitadas”, Monge respondió con una investigación que le permitió concluir, por el contrario, que las capacidades físicas y mentales del hombre andino eran excepcionales, y que la aclimatación a la altura era totalmente verificable. Más allá de que Monge haya incurrido, también, en una posición determinista y racalista, en la medida en que postulara al hombre de altura como una “raza” perfectamente dotada para la vida en altura, lo importante del trabajo de Monge fue, como dice Jorge Lossio en su recuento de este debate científico, “el cuestionamiento que hizo de la percepción que tenían los científicos europeos de lo normal. Postuló que antes de la intervención de los científicos peruanos en los debates sobre la vida en regiones de altura, se asumía que el hombre europeo de nivel del mar era el modelo de normalidad según el cual se debía medir a todas las demás poblaciones. Para Monge esto era incorrecto”. Lossio, Jorge, *El peruano y su entorno. Aclimatándose a las alturas andinas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 54.

⁵ Cf. Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2013.

también, no solo una investigación a nivel de geolocalización del pensamiento, sino también al nivel geohistórico.

2. La tierra grita: de la contra-historia a la ultra-historia

Si bien es cierto he hablado de las tres formas del pensamiento —*filosofía, arte, ciencia*—, tendríamos que detenernos en la historicidad latinoamericana de esas tres expresiones de pensamiento. Es la única manera de diluir esa falsa sospecha de que el latinoamericano, de repente, nunca fue un *ser teórico*, nunca *pensó* —es una sospecha falsa, pero que sobrevuela una historia exclusivamente eurocéntrica de la filosofía, historia que sigue siendo dominante en las especialidades de filosofía de la mayoría de las universidades de América Latina—.

Entonces, convenimos en que co-crear con esas tres formas de pensamiento, es también *intervenir* la Historia. Con palabras más precisas, y en un tono más enérgico, podríamos decir: hacerla estallar. Pero ¿a qué “Historia”, con mayúscula, nos referimos? Hablamos pues de la Historia de la filosofía que se construyó, en términos generales, desde que Occidente se auto-comprendió como civilización “greco-romana-cristiana”, hasta su autoconsciente forma “moderna” con Hegel, y que pasa por todo el siglo XX.

Es, quizá, refiriéndose a ese conato agónico de América Latina respecto a la historia eurocéntrica que pretende subsumirla, que José Santos-Herceg dice: “la filosofía en Nuestra América ha sido entendida, desde hace al menos un siglo y medio, como «filosofía de la historia»”. ⁶ Y diremos que esa afirmación es cierta, pero solo a medias. Se podría ver en ella la remisión a una falsa limitación —basada en un reduccionismo, el supuesto de que solo se haga filosofía de la historia, como si fuera una especie de discapacidad—, pero, en el otro extremo, también podría advertirse, en la filosofía latinoamericana, una potencia creadora nunca antes vista sobre el tiempo histórico.

Puede ser que este rasgo de predominancia de la filosofía de la historia se deba, precisamente, al carácter “colonizado” del conti-

⁶ Santos-Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 178.

nente –como “producto histórico” de la empresa colonizadora occidental–. Pero también es cierto que *no* toda la filosofía de Nuestra América es una “filosofía de la historia”, ni mucho menos. Cuando Santos-Herceg dice “ha sido entendida”, se está refiriendo a una costumbre, a un modo sedimentado de “reducirla”, el modo usual en que ha sido “estereotipada”.

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Solo en Perú, que es donde se encuentra la tradición filosófica que conozco mejor dentro del espectro latinoamericano, podemos identificar más de una obra filosófica que no tiene a la “historia” como tema preponderante de estudio. Un ejemplo es Manuel González Prada, quien propone una suerte de metafísica de la inmanencia que desafía a la metafísica de la religión católica, a la vez que, desde la filosofía política, trataba de renovar el anarquismo de inicios del siglo XX.⁷ Pero también tenemos la metafísica de la imagen de Mariano Iberico, una metafísica que poco a poco se fue desprendiendo de su deuda bergsoniana –bebiendo de diversas fuentes filosóficas algo marginales (Plotino, Ludwig Klages) al canon occidental– para conformar finalmente una filosofía de la “aparición”, una filosofía de la imagen (que incluye a la “imagen histórica”) que se anticipa a varias intuiciones deleuzeanas (incluso se adelanta en algunos aspectos a Didi-Huberman –un filósofo de la imagen posterior a Deleuze– en el uso filosófico de la palabra “aparición”).⁸

Hay que tener en cuenta, entonces, los dos aspectos del concepto filosófico. Por un lado, su historicidad, su ubicación –fecha– en una Historia del pensamiento. Pero, por otro lado, tenemos el aspecto “virtual” del concepto –otra feliz enseñanza de Deleuze–. Es el caso de los conceptos de González Prada y de Iberico, que estuvieron, durante mucho tiempo, enterrados en el polvo de la “historicidad” colegial. Felizmente,

en el caso de González Prada, fue Thomas Ward quien, en su libro *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada* (2001), y provisto de herramientas spinozistas, leyó al filósofo peruano ya no como feroz crítico de la sociedad clerical criolla de Lima –que también lo fue–, sino como un intempestivo metafísico de la inmanencia.⁹

Entonces, con *intervenir* en la historia de la filosofía o del pensamiento latinoamericano me refiero a re-dimensionar, descubrir, re-componer obras que, desde sus respectivas fuerzas expresivas –aun dormidas para el lector, y con una novedad en estado de “virtualidad”–, aguardan a un interlocutor creativo, uno que sea un lector “activo” no solo de la obra, sino del mundo –ya que la lectura inventiva y relevante, que descubre las virtualidades de la obra, solo puede hacerse desde un descubrimiento de los temas relevantes del propio tiempo, es decir desde un diagnóstico contemporáneo–.

Por último, qué sucede cuando logramos intervenir en la Historia de la filosofía de América Latina, cuando encontramos la fuerza de conceptos que irradian un pensamiento diferente, intempestivo, un conjunto de conceptos novedoso y consistente, y que, por eso mismo, no está totalmente determinado por su propio contexto. Deleuze hablaba, en ese sentido, de hacer “retratos conceptuales”. Agamben, por su parte, hablaba de “ser contemporáneo”, en un famoso texto suyo.¹⁰ En la misma línea, yo prefiero llamar, a la actividad creativa que logra dar visibilidad a alguna filosofía latinoamericana, el trabajo de una “ultra-historia”.

He escogido el neologismo “ultra-historia” (la palabra “ultra” entendida como “más allá”, como “al otro lado del horizonte” en el sentido de “ultramar”), con el objetivo de diferenciar la actividad filosófica creadora, la *intervención* en la Historia de la filosofía latinoamericana, respecto a lo que sería una “contra-historia”. La “contra-historia” sería lo que yo llamo una manera *dialéctica* de entender una rebelión frente a la historia eurocéntrica –también frente a la “monocultura tecnológica” que va pareja a esa historia de la civilización occidental eurocéntrica–.

⁷ Véase mi artículo “Manuel González Prada: filosofía salvaje”, donde ensayo una síntesis de la metafísica del filósofo peruano y explico su relevancia contemporánea, publicado en el diario *El Comercio*, Lima, 18/09/2018. Recuperado en: <https://elcomercio.pe/eldominical/articulos-historicos/manuel-gonzales-prada-filosofia-salvaje-noticia-558709-noticia/>.

⁸ Véase mi artículo “Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú”, donde explico cómo la filosofía de Iberico constituye su originalidad desde una metafísica de la imagen, para en un segundo momento articular una también novedosa metafísica de la imagen histórica. En: *Revista Histórica*, vol. XLII, nro. 1, 2018, pp. 115-140. Recuperado en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/20267/20223>.

⁹ Cf. Ward, Thomas, *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*, Lima, Horizonte, 2001.

¹⁰ Cf. Agamben, G.: “¿Qué es ser contemporáneo?”, en *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011. [Ensayo original publicado en 2007 a partir del curso de filosofía que Giorgio Agamben dictó en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia].

Sería esta una postura, la de la “contra-historia”, que, animada por el espíritu de cierta conciencia marxista revolucionaria y anti-imperialista, pretende decirle “no” a la historia de dominación eurocéntrica del pensamiento –dominación de base económica, diría Salazar Bondy–, para poder partir, así, desde una nueva fase ya “emancipada”. Es decir, esta postura dialéctica, y también por lo mismo historicista y demasiado hegeliana, sería aquella “liberacionista” forjada en la década del sesenta y setenta del siglo XX, con la llamada “filosofía de la liberación” que tuvo como disparador al célebre texto de Salazar Bondy –*¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968)– y, como acta de fundación, a la mexicana “Declaración de Morelia” (1975).

Esta postura contra-histórica o liberacionista, con todo lo que tuvo de buena para despertar mucha de la conciencia crítica que vino después, es, a largo plazo, una mala fórmula para la creatividad. Y esto por una simple razón: porque entiende a la historia de una forma algo ingenua: desde una linealidad y una universalidad que avanza cancelando etapas “falsas” e inaugurando otras “verdaderas”, hasta una especie de emancipación total –finalmente idealista o utópica– que reúne a la conciencia con su propia esencia. Es decir, se trata de una postura esencialista y regulada por una dialéctica universalista.

La filosofía hecha en América Latina *no* necesita negar el pasado y empezar de cero, desde una pretendida y siempre ilusoria libertad. Lo que necesita, más bien, es *trabajar sobre sí misma*; sobre sus propias formas de pensamiento; sobre su propia mina de conceptos formados durante más de quinientos años; sobre sus propios estratos filosóficos, científicos, y artísticos, enterrados por un aparato educativo y académico que sufre de un inconsciente –y persistente– complejo de inferioridad frente a la historia eurocéntrica del pensamiento.

3. La tierra tiembla: emergencia de un tiempo brujo

Lo que adviene, desde esta intervención ultra-histórica de la filosofía latinoamericana, es, desde mi punto de vista, un rompimiento de los ejes de la historia filosófica “de Occidente”: una desestabilización, una producción de brechas en la linealidad de la historia eurocéntrica. Esto sucede porque se producen efectos “de desorden” en la linealidad “progresiva”, ante “el intruso” latinoamericano. Y, en

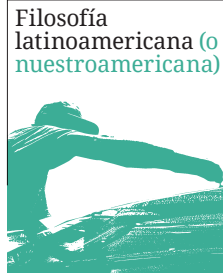
paralelo, lo que se suele llamar “la historia de las ideas” latinoamericana –una suerte de historia del pensamiento latinoamericano– también se hará menos estrecha, dado su perfil que hasta ahora ha sido político-sociológico-literario, y se hará más filosófica. Lo mismo podríamos decir respecto a la variable científica: la historia de las ideas latinoamericana reclama su propio vector científico.

Lo cierto es que no hay nada más quimérico y plural que el tiempo histórico, a pesar de la misma historia. Y lejos de abrazar la quimera, la palpitante virtualidad de la historia, su constante re-creación, muchos parecen querer aferrarse a una suerte de pasado inmutable, una base petrificada. Como si el pasado no estuviera siempre transformándose, re-semantizándose, cambiando de significado, y convirtiendo lo que antes era irrelevante, en relevante, y lo que antes era visible, en invisible.

Esto no lo digo para sacar de quicio a los enemigos del relativismo, ni para formar un pensamiento “relativista” de la historia. Ninguna reinterpretación profunda o estudio serio de un tema, histórico o no, fue alguna vez relativista o irracionalista. Al contrario. Una intervención ultra-histórica demanda mucho trabajo sensible y argumentativo, mucha coherencia, consistencia y creatividad conceptual; también, mucho bagaje de conocimientos y mucho esfuerzo para decir algo novedoso, con *sentido*, y que, a la vez, sea *relevante*, de modo que se convierta en un aporte ineludible para la comunidad de investigadores.

Entonces, desde esta perspectiva, el “tiempo brujo” es una buena nueva, no una maldición. Escojo la palabra “brujo”, porque el tiempo histórico, y su devenir, siempre tiene algo de imprevisto, de sorprendente, de desconcertante, de indómito. Hay algo inacabado, agrietado, oscuro, dentro de él, y su re-semantización y re-construcción constante es algo que a veces no solo han olvidado los mismos europeos –y algunos norteamericanos, como Fukuyama–, cuando declaran que estamos en algún “final de la historia”. La historia, por último, siempre es plural, continental, siempre le pertenece a una tierra concreta –en ese sentido, sería bueno conocer la historia de las ideas, o la historia de la filosofía de Estados Unidos de Norteamérica, África, India, China o Japón–. No hay una “historia universal” de la filosofía, solo hay historias en plural, y son historias continentales.

A la idea de la historia continental, en un sentido filosófico, ya se había referido el filósofo peruano Antenor Orrego, cuando acuñó su concepto de “pueblo-continente”.¹¹ Rodolfo Kusch hablará de la “geocultura”, hablando también en términos continentales. Tanto Orrego, como Kusch, se anticiparon, de alguna manera, a la necesidad de proveer de una perspectiva histórico-continental al pensamiento –un pensamiento que, como mencioné líneas arriba, reúne a la filosofía con la ciencia y el arte–.



Será al otro lado del Atlántico, varias décadas después, cuando Deleuze acuñará el término “geofilosofía”, para hablar de las historias nacionales de las filosofías europeas. Deleuze hizo, de cada país de Europa, una tierra filosófica, una geo-localidad, para referirse a una determinada tradición (francesa, alemana, inglesa); lo que hizo, desde su ineludible eurocentrismo y desconocimiento de la filosofía latinoamericana, fue enfocar una tierra nacional dentro de otra tierra conti-

ental –en este caso Europa, considerada por él como la única tierra filosófica–. De la misma manera, podemos identificar tradiciones peruanas, argentinas, mexicanas de la filosofía; pero el problema es que no hemos llegado a tener, hasta ahora, complejas y convincentes perspectivas continentales-latinoamericanas de la filosofía.

Alguien podrá lanzar el dedo acusador y decir que, al proponer una perspectiva latinoamericana de la filosofía, podríamos caer en un “latinoamericano-centrismo”. A ellos habría que responder, junto con Yuk Hui, que lejos de pretender ser etnocéntricos, se trata de descreer del centro como “relato verdadero”, o como “único relato”. Se trata de trazar cambios de perspectivas en función a nuevos conceptos, nuevas historias del pensamiento. La re-vitalización de diversos modos de existencia, así como la diversidad de cosmo-técnicas y poéticas, serán efectos de la constante reinención crítica de la historia –una re-inención que se hace trabajando desde la propia tierra, pero sin dejar de lado el juego de reinterpretaciones respecto a las otras historias, respecto a las otras tierras (ya sean dominantes o dominadas, emergentes o decadentes, Europa o África, EEUU o China)–.

¹¹ Cf. Orrego, Antenor, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina*, en *Obras completas de Antenor Orrego*, tomo I, Lima, Pachacutec, 2011.

La Filosofía latinoamericana: historia de las ideas latinoamericanas, teoría crítica, giro discursivo, giro epistémico

PAOLA GRAMAGLIA

(CENTRO DE INVESTIGACIONES “MARÍA SELEME DE BURNICHON” FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES / CIFYH - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Lo que sucede es que la historia de las ideas estará siempre en la base de cualquier filosofía latinoamericana, mientras que la “doctrina de la dependencia” y otro tanto podríamos tal vez decir de la “filosofía de la liberación”, han sido momentos de aquella. Debiendo nosotros aclarar, por lo demás, que cuando hablamos de “filosofía latinoamericana” no ponemos el acento tanto en la