

Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad

Francisco Ortega*

*The Ogre does what ogres can,
Deeds quite impossible for man,
But one prize is beyond his reach,
The Ogre can not master Speech.*

W. H. Auden

I. Introducción: el impulso ético de la crítica

El siguiente ensayo, como su título lo indica, es un ejercicio preliminar o, más bien, una colección de apuntes que se sabe parcial e incompleta pero que es el producto de mi preocupación constante por el papel de la alteridad en sus diversas manifestaciones –la diferencia, la diversidad, lo distinto, la heterogeneidad o, como en este caso, lo subalterno –en la constitución de nuestro presente. A pesar de las obvias limitaciones de un trabajo inconcluso, agradezco la oportunidad de publicar en el número especial de *Revista Historia Crítica*, porque considero que las reflexiones aquí expuestas pueden ser pertinentes para participar en el debate en torno a la reconstitución de la disciplina.¹ Ofrezco mis apuntes, pues, con la intención de abrir espacios de diálogo y con el ánimo de que lo que proponen (y dejan de proponer) resuene en lectores diversos.

El ensayo parte del supuesto que la historiografía (tal como todas las demás ciencias interpretativas, desde la crítica literaria hasta la antropología y sociología) resulta de una operación social y, por lo tanto, responde a determinaciones de lugar y de procedimiento. En consecuencia, es imposible separar los resultados de esa operación intelectual –aquello que comúnmente llamamos saber histórico– de la dimensión social que inevitablemente lo hace posible. La vieja máxima de que todo saber es político es tan cierto en lo concerniente a su forma –es decir, a la manera como se produce y se comporta – como a sus contenidos.² A partir de esta breve reflexión me interesa llamar la atención sobre los a menudo olvidados lazos que existen entre el saber y el poder. Durante las siguientes páginas exploraré –así sea esquemáticamente– la dimensión ética que subyace tales nexos e insistiré en la urgente necesidad de continuar los esfuerzos dirigidos a pensar una historia situacional, crítica y conscientemente participativa.

* Profesor, Universidad de Wisconsin-Madison

¹ - El problema de la alteridad se ha convertido en uno de los ejes más importantes de la reflexión histórica en los últimos años. Algunos de los trabajos más influyentes son, Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire* (Paris: Mame, 1973); Emmanuel Lèvinas, *Le Temps et l'autre* (Montpellier, Fr: Éditions Fata Morgana, 1979); Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique* (Paris: Editions du Seuil, 1982); Mark C. Taylor, *Altarity* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000). Para una amplia selección de temas y acercamientos, ver Howard Marchitello, ed., *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (New York: Routledge, 2001).

² - Michel de Certeau, *La cultura en plural*, ed. Luce Giard, Rogelio Paredes trad. (Buenos Aires: Nueva Visión, 1999) 111-112. Certeau afirma que la interpretación como operación se debe entender “como la relación entre un lugar (un reclutamiento, un medio, un oficio, etcétera), varios procedimientos de análisis (una disciplina) y la construcción de un texto (una literatura)”. Los determinantes de la operación no agotan la integridad del saber, pero si lo marcan de manera decisiva y hace de la objetividad de la historia un término acordado entre los practicantes de la disciplina. Ver Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Jorge López Moctezuma trad., 2 rev. ed. (México: Universidad Iberoamericana, 1993) 68. Para una discusión del tema, ver Francisco A. Ortega Martínez, "Aventuras de una heterología fantasmal", en *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003*, ed. Francisco A. Ortega Martínez, Cuadernos Pensar en Público (Santafé de Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004).

El llamado de atención al nexo entre saber y poder y el consecuente intento por refundar la labor interpretativa desde una poética del lugar, constituyen dos de las variables decisivas de las nuevas orientaciones metodológicas. Las variables responden a la llamada crisis disciplinaria y al fracaso de los metarelatos y han definido los aspectos más innovadores y controversiales de las ciencias sociales durante los últimos treinta años.³ En este contexto, es importante destacar que las variables no son novedosas ni ajenas a la tradición crítica latinoamericana. De hecho, podríamos afirmar que la modernidad crítica entra en los circuitos americanos por medio de la interrogación a fondo de los mismos fundamentos epistemológicos que la rigen. En efecto, un vasto –diríamos incluso, dominante– sector de la crítica en el continente estructura su discurso de tal manera que solicita que el quehacer interpretativo se enfrente a la necesidad de darle una respuesta al problema de la especificidad latinoamericana. Este problema se plantea como el interrogante de si la experiencia histórica (manifiesta en subjetividades y artefactos culturales) es inmediatamente accesible a las elaboraciones teóricas europeas o si por el contrario se corre el riesgo de que estas prácticas críticas oculten, desplacen o subordinen la especificidad de esa experiencia.⁴

Aunque a menudo se confunden, es necesario diferenciar dos propuestas que emergen de este modo de estructurar el discurso crítico: una relacionada con la identidad y otra con la ética.⁵ La primera le contrapone a las pretensiones universalistas de las categorías del saber occidental una singularidad americana. Según esta tradición, la singularidad americana ha sido disimulada a través de la historia y es deber de la práctica intelectual *genuina* desenmascarar las distorsiones producidas por el saber euro-céntrico. Por eso mismo, el aspecto referente a la identidad encuentra una de sus respuestas más espectaculares en el intento por establecer prácticas del saber propiamente latinoamericanas, ya bien sean artísticas (por ejemplo, una estética latinoamericana tal como el llamado “realismo mágico”) o de la filosofía y las ciencias sociales (por ejemplo, la filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea, la antropología de la América profunda de Roberto Kusch o, incluso la sociología del pueblo de Alejandro Moreno).⁶

³ - Para un informe sobre la crisis del saber, ver Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington and Brian Massumi trad. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

⁴ - Desde el periodo colonial el ejercicio intelectual –y en particular el historiográfico– tiene un carácter meta-teórico importante necesariamente vinculado a su condición de reflexión *desde* la periferia de los centros de saber. Ya en el siglo XVI se debate el tipo de lenguaje que mejor se adecua para describir la realidad americana, mientras que en el XVIII la élite intelectual criolla se apropia de los lenguajes científicos para re-escribir las historias locales. Para un estudio interesante sobre esos debates, ver Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Cal: Stanford University Press, 2001). Roberto Salazar Ramos, en *Posmodernidad y verdad. Algunos metarelatos en la constitución del saber* (Santafé de Bogotá: USTA, 1994), y Santiago Castro Gómez, en *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros, S.A., 1996), han desarrollado una sagaz genealogía de la reflexión cultural en el contexto de debates teóricos más recientes.

⁵ - Augusto Salazar Bondy enuncia claramente la diferenciación en 1968 al publicar *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1968) en el marco de una polémica con el filósofo mexicano Leopoldo Zea. En 1973, Salazar Bondy propone como alternativa un programa emancipador para el quehacer crítico en América. "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", *Stromata* 29 (1973): 390 ss.

⁶ - Alejandro Moreno escribe que la nueva sociología debe erigirse como un "... saber no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experiencial, vivido -sino vivencial-, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que la vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una *identidad propia*". *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, 2da ed., Colección Convivium (Caracas: Centro de Investigaciones Populares, 1995) 468; mis cursivas. Ver también, Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 10a ed. (México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1985) y Roberto Kusch, *América profunda*, 2a ed. (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975). Roberto Salazar Ramos adelanta una crítica de los aspectos de esta tradición relacionados con la identidad y el populismo. Para una versión sintética del argumento, ver Leonardo Tovar

Por otra parte, la tradición propiamente ética de la crítica latinoamericana substituye el vocabulario de identidad (filosofía *latinoamericana*) por uno de acción política (filosofía de la *liberación*; pedagogía del *oprimido*). La práctica intelectual resulta del sentimiento de indignación que tiene lugar con la toma de conciencia de la violencia social, institucional y cultural que se genera con la perversión estructural propia del subdesarrollo y del estado concomitante de dependencia cultural que éste acarrea.⁷ El importante filósofo argentino Arturo Roig expone esta doble presión sobre el pensar al declarar que "las estructuras sociales en sí mismas consideradas, son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado, hecho que se presenta agravado por nuestro estado cultural dependiente".⁸ Ante esa doble presión, Orlando Fals Borda propone una ciencia social de la liberación que permita

... la utilización del método científico para describir, analizar y aplicar el conocimiento para transformar la sociedad, trastocar la estructura de poder y de las clases que condicionan esa transformación y poner en marcha todas las medidas conducentes a asegurar una satisfacción más amplia y real del pueblo.⁹

A pesar del carácter epistemológico de la formulación, su inflexión fundamental es ética en cuanto la preocupación normativa es la violencia social y la manera como el mismo discurso teórico se ocupa de disimular su razón de ser. A raíz de esta conexión y en la medida que el aparato crítico se descubre cómplice de la violencia y la dependencia la función de la reflexión deviene, a la par de trabajo teórico, intervención e impugnación.

Para los fines que me conciernen propongo desvincular la búsqueda o afirmación de una supuesta identidad –que a veces parece dominar esa la crítica latinoamericana– de la preocupación esencialmente ética por ejercer una labor responsable desde y con el saber. Precisamente, adoptando como punto de partida explícito la inflexión ética, mi objetivo en las próximas páginas es examinar –a la luz de algunos de los debates teóricos más importantes del momento– las posibilidades presentes para habilitar una cultura de la interpretación capaz y consciente de sus responsabilidades locales y globales. Es por eso apenas natural que me halle explorando la intersección de tres tradiciones que, abierta o veladamente, comentan y toman posiciones éticas sobre el ejercicio interpretativo. Las tres vertientes son la hermenéutica contemporánea (en especial Emmanuel Lèvinas, Paul Ricoeur y, en alguna medida, Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer); la teoría poscolonial, especialmente aquella que desde la historiografía y la crítica cultural se identifica como un modelo de interpretación en función de una subalternidad postimperial y que critica las formas totalizadoras del historicismo europeo en cuanto éstas encuentran su expresión en las relaciones coloniales y poscoloniales (Gayatri

González, "El ejercicio de la filosofía como arqueología. Entrevista con Roberto Salazar Ramos", *Dissens* 1 (1995): 43-50.

⁷ - Gonzalo Sánchez Gómez adiciona a la crisis de los grandes relatos y a la que emerge frente a la dis-asociación de cultura y política, la crisis que es propia de una guerra endémica que desgarrar a Colombia. Ver "Los intelectuales y la política", *Revista Colombia-Thema* <http://colombia-thema.org/> (1999). [Sánchez leyó el ensayo durante el marco de la Semana Universitaria con motivo de recibir la Orden Gerardo Molina. Septiembre 21, 1999].

⁸ - En su colección de ensayos *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (México: UNAM, 1981) 9. El artículo "Función actual de la filosofía en América Latina" se publicó originalmente en 1971.

⁹ - Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*, 3ra ed. (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987) 15-16.

Spivak, Grupo de Estudios Subalternos, J-Achille Mbembé);¹⁰ y, finalmente, la ya mencionada tradición teórica contestataria sobre las posibilidades y responsabilidades de la crítica en el contexto neo-colonial de América Latina.¹¹

La excusa inicial para poner en diálogo tradiciones aparentemente disímiles, se da con lo que considero una productiva complementariedad de las tres narrativas. Esta complementariedad es de dos tipos. La primera se puede formular como la sucesión estratégicamente válida de la crítica al proyecto ontológico que inscribe permanentemente el Ser en el horizonte (idealista y universalista) del racionalismo europeo moderno. Las tres vertientes enfatizan que nuestro único contacto con el ser es a través del ente, es decir, "que el ser es para el hombre primordialmente una pura disponibilidad que se desgrana en el infinito mundo de los entes y sus relaciones".¹² Esta crítica conlleva –como lo define Enrique Dussel, uno de los exponentes más conocidos de la filosofía de la liberación—una revisión de la “escisión originaria de la moral formal, desde Kant, de la ética de la vida humana, que no se la juzga relevante”.¹³ El segundo tipo de complementariedad tiene que ver con la marcada centralidad que la alteridad desempeña en las tres narrativas en cuanto ésta se constituye en el punto de partida para la crítica a la totalidad (ya que la alteridad es aquello que siempre permanece fuera de la totalidad)

¹⁰ - Stephen Slemon, "The Scramble for Postcolonialism", en *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. Griffiths y Tiffin Ashcroft (Nueva York: Routledge, 1995), 45-52. El concepto de lo poscolonial fue utilizado por primera vez en 1959, en un artículo sobre la India en que se refería al periodo de la postindependencia. Dentro del ambiente de los estudios culturales en Gran Bretaña el concepto de poscolonialismo está fuertemente asociado con la literatura del *Commonwealth* y la irrupción en los departamentos de inglés de literatura no canónica (ver, por ejemplo, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, y Helen Tiffin, *The Empire Writes Back* (New York: Routledge, 1990). En Estados Unidos su acepción es más amplia y ambigua. Entre otros incluye trabajos en el campo de la historiografía –el colectivo del Grupo de Estudios Subalternos–, el análisis discursivo ejemplificado por Edward Said y el proyecto filosófico de V. Y. Mudimbe y Achille Mbembé. Decidí optar por el nombre post-colonial porque de manera genérica designa una corriente que examina vehementemente el carácter ideológico de la tradición europea; "it foregrounds a politics of opposition and struggle, and problematizes the key relationship between centre and periphery" Vijan Mishra y Bob Hodge, "What is Post(-)Colonialism?" en *Australian Cultural Studies: A Reader*, ed. John Frow y Meghan Morris (Urbana: University of Illinois Press, 1993), 30-46 30. Por otro lado, dada mi posición como profesor latinoamericano cuyo quehacer transcurre entre Estados Unidos y Colombia, me parece importante plantear un diálogo con otras corrientes de resistencia global.

¹¹ - Para los fines de este ensayo limitaré mis referencias a la llamada filosofía de la liberación, tradición en la que se destacan Enrique Dussel, Arturo Roig, Augusto Salazar Bondy, Juan Carlos Scannone, Germán Marquínz Argote y Mauricio Beuchot Puentes, entre muchos otros. Este grupo de pensadores surge a fines de los años sesenta y son tributarios de la fenomenología, la escuela de Frankfurt y el marxismo europeo. Su programa filosófico es triple: 1) adelantar una rigurosa labor crítica de acuerdo con los modos de reflexión propia de la teoría; 2) hacer de la reflexión una labor política en función de la dialéctica teoría-praxis; 3) modular como tema y articular como contexto de la reflexión metodológica las condiciones sociales de marginalidad de la gran mayoría de los habitantes del continente. Ver Enrique Dussel, "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents", en Eduardo Mendieta, ed., *Latin American Philosophy Currents, Issues, Debates* (Bloomington: Indiana University Press, 2003) 12-13; 30-33. Aunque lo que me interesa rescatar es la tendencia a reconocer la responsabilidad social del saber, no está de sobra aclarar que mi propuesta parte del supuesto que este programa teórico mantiene su vigencia para la reflexión crítica contemporánea. Por eso, a pesar de todas las posibles discrepancias que tenga con sus varias formulaciones, en lo que sigue me ocuparé exclusivamente de lo que aún tiene por decirle a nuestro presente. Para aquellos interesados en una crítica, ver Horacio Cerutti Gulberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982); Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (New York: State University of New York, 1993); Roberto Salazar Ramos, "Los grandes metarelatos en la interpretación de la historia latinoamericana", en *Filosofía de la historia (junio-julio 1992). Ponencias VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (Santafé de Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1993), 63-108; y Castro Gómez, *Crítica*.

¹² - Roig, *Filosofía, universidad* 17.

¹³ - Enrique Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998) 5. Más adelante Dussel define su proyecto como una búsqueda de un "tertium quid no considerado en el debate euro-norteamericano, y mucho más si se sitúa este tertium en la perspectiva de la periferia mundial, empobrecida, explotada y excluida" (132).

y para un nuevo ejercicio de la interpretación. Una vez más, Dussel formula la consecuencia ética de esta complementariedad desde la perspectiva de la filosofía de la liberación. La reflexión crítica debe partir

... desde la Alteridad, desde el ‘compelido’ o el ‘excluido’ ... de lo concreto-histórico, se trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que ‘el Otro-excluido’ y ‘dominado’ pueda efectivamente intervenir ...¹⁴

Mi intención en este ensayo es aprovechar la complementariedad de estas narrativas (tanto en la crítica al horizonte ontológico como en el papel de la alteridad) para *comenzar* a explorar las posibilidades de una hermenéutica de la subalternidad que nos ayude a re-fundar un ejercicio historiográfico crítico. Esta hermenéutica debe ser sensible a las relaciones de poder que configuran la subordinación social y, lo más importante, debe ser capaz de responder respetuosamente a la alteridad que caracteriza al subalterno.¹⁵

Por cuanto la tarea que tal proyecto supone es enorme, en este caso me ocuparé sólo de tres aspectos fundamentales. En primera instancia examinaré la sucesión de críticas al horizonte ontológico del idealismo europeo. En segundo lugar exploraré el papel que la alteridad desempeña en cada uno de estos discursos. En tercer lugar, exploraré algunos modos como la alteridad puede habilitar o interrumpir una hermenéutica post-imperial de la subalternidad. Para cerrar, intentaré hacer una evaluación conjunta y avanzar algunas posibilidades que puedan ser útiles para el desarrollo de una hermenéutica de la subalternidad.

II. La crítica hermenéutica al horizonte ontológico

La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar.
Emmanuel Lèvinas¹⁶

La tradición hermenéutica, más que cualquier otra de las modalidades filosóficas europeas contemporáneas, acarrea una voluntad de romper con el carácter ontológico de la metafísica del racionalismo moderno, al proponer el reemplazo de este horizonte del Ser con el histórico de la hermenéutica, trocando así los requisitos de verdad de una referencialidad ajena al horizonte

¹⁴ - Enrique Dussel, 1492, *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Santa Fe de Bogotá: Ediciones Antropos, 1992) 13.

¹⁵ - El término subalterno fue propuesto en su momento por Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere* (1926-1937) para designar el proletariado bajo el régimen capitalista (ver, por ejemplo, “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas”). Ranajit Guha y el colectivo de estudios de la subalternidad retoman el concepto a partir de la década de 1970 para fundamentar un enunciado crítico del pasado, a partir de la articulación de las relaciones coloniales como la oposición fundamental e irreducible (aunque no única) entre la elite y el subalterno. Para una bibliografía inicial, ver Ranajit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios de subalternidad*, ed. Josep Fontana (Barcelona: Crítica, 2002) y Ranajit Guha, ed., *A Subaltern Studies Reader 1986-1995* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). En español, las antologías básicas son de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, eds., *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad* (La Paz, Bolivia y Rotterdam, Holanda: Historias, Aruwiri, SEPHIS, 1997); Saurabh Dube, ed., *Pasados poscoloniales* (México D.F.: El Colegio de México. Versión electrónica: www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/poscolonialismo/poscol.html, 1999); e Ileana Rodríguez, ed., *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos. Estado, cultural, subalternidad* (Amsterdam: Rodopi, 2001).

¹⁶ - Emmanuel Lèvinas, *El tiempo y el Otro*, José Luis Pardo Torío trad. (Barcelona: Paidós, 1993) 116/191

cultural y de carácter absoluto (el Ser) a otra interna, parcial y contingente. Sus orígenes históricos son eminentemente políticos y sus intenciones emancipatorias. Según Kurt Mueller-Vollmer la hermenéutica se remonta a comienzos de la Reforma protestante, cuando los teólogos alemanes invocaron el principio de perspicuidad por medio del cual afirmaban la autosuficiencia de los textos sagrados frente a la autoridad doctrinal de la Iglesia y, por lo tanto, se postulaban como lectores capaces de formular interpretaciones y doctrinas.¹⁷ A finales del siglo XIX y principios del XX la interpretación hermenéutica es fuertemente revitalizada y se transforma de una actividad disciplinaria (teológica, histórica, filológica) en el modelo que la filosofía utiliza para criticar lo que Lèvinas llama la metafísica de la presencia.¹⁸ La transformación ocurre, entre otras, debido a la necesidad de fundar una teoría de la verdad para las ciencias humanas, que las distinguiera del modelo de las ciencias positivas.

Cinco son los postulados de la hermenéutica contemporánea que me interesa destacar. En primer lugar, la hermenéutica parte de un reconocimiento explícito de la inscripción del “yo-intérprete” en el evento interpretativo; en segundo lugar, postula la existencia de una tradición – fuera de la cual y anterior a la cual no se puede llevar a cabo el acto interpretativo– que comprende la situación interpretante e interpretada; en tercer lugar, reconoce la mediación del lenguaje (o de la teoría) en la producción del objeto inquirido a través de lo que Gadamer llama prejuicios; en cuarto lugar, la hermenéutica propone la interpretación –en contraste a la explicación, más adecuada para las ciencias exactas– como modo de re-presentación de la realidad inquirida.¹⁹ En quinto y último lugar, la hermenéutica se sabe parcial y reconoce en su discernimiento una inevitable voluntad política. No es sorpresa, pues, que las ciencias sociales –la historia y la antropología, por ejemplo– hayan percibido en la hermenéutica una apertura a la alteridad social y una crítica al idealismo que resulta de su voluntad para reconocerse como modo contingente de producir saber (en términos ceriteunianos, de concebirse como operación).

La hermenéutica contemporánea emerge en el debate contra dos corrientes dominantes de su tiempo, el positivismo, que propone la adopción total del modelo y verdad científica, y el relativismo y sus derivados (pragmatismo, historicismo, utilitarismo), que sacrifican el concepto de verdad trascendente. En este debate la hermenéutica se encarga de llevar a cabo la crítica al lenguaje metafísico del racionalismo moderno, sin renunciar a las pretensiones de una verdad fundacional que la autorice.²⁰ Sin embargo, el problema central ante el cual la hermenéutica se intenta constituir como respuesta metodológica es, más que epistemológico, profundamente ético y, como ya vimos en el contexto de su emergencia, político. Por eso

¹⁷- Aunque la Real Academia Española define la hermenéutica (del griego *hermeneutikos*, ciencia de la interpretación) como el "arte de interpretar los textos y especialmente... los textos sagrados", Schleiermacher primero y después Wilhem Dilthey la adoptan como método de conocimiento apropiado para el tipo de experiencia escrutado por las ciencias humanas. Posteriormente, la hermenéutica se enriquece con la contribución de Husserl, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Gadamer, Habermas, Hans Jauss, Geertz, etc., y se convierte en uno de los métodos predilectos de las ciencias sociales. Un excelente estudio introductorio a la historia de la hermenéutica se puede encontrar en Karl Mueller-Vollmer, "Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", en *Hermeneutic Reader*, ed. Karl Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1985), 1-53. La información presentada en esta parte del ensayo está basada en ese capítulo. Ver, también, Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, F. G. Lawrence trad. (Cambridge, Ma: MIT Press, 1981), en especial los ensayos "Hermeneutics as Practical Philosophy" (88-112) y "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task (113-138).

¹⁸- En "Dialogue with Emmanuel Levinas" en Richard Cohen, ed., *Face to Face with Lèvinas* (Albany: State University of New York Press, 1986) 18-20. Ver, también, Emmanuel Lèvinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Alphonso Lingis trad. (La Haya: Maritnus Nijhoff Publishers, 1981) 5-8 y 165-171.

¹⁹- Wilhem Dilthey propone la distinción entre ciencias exactas (descriptivas) y humanas (interpretativas) en "The Formation of the Historical World in the Human Sciences" (1910). Ver *Selected Works*, ed. Rudolf A. Makkreel y Frithjof Rodi, H.P. Rickman trad., vol. III (Princeton, Nj: Princeton University Press, 2002) 101-209.

²⁰- Edmund Husserl hace esta observación en "The Origins of Geometry", uno de los apéndices de *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970) 369-378.

mismo, Hans-Georg Gadamer anota que la crisis del conocimiento repercute no solamente en el campo de la metafísica sino también, o quizás especialmente, en el ámbito de lo político:

La comprensión de los condicionantes del saber por los poderes históricos y sociales que actúan en el presente, significa no sólo un debilitamiento teórico de nuestra fe en el saber sino también una indefensión de hecho del conocimiento ante el poder arbitrario del presente.²¹

Dentro de la teología, la jurisprudencia y la filología clásica –todos dominios privilegiados de la hermenéutica—el esfuerzo por erigir defensas ante la potencial arbitrariedad del mundo contemporáneo encuentra su expresión motriz en la relación del acto interpretativo con una tradición canónica validada por textos sagrados.

Aunque existe una amplia variedad de modelos, la hermenéutica, por norma, recubre la distancia entre sujeto inquisidor y objeto inquirido con una necesaria continuidad cultural, también conocida como círculo hermenéutico.²² Dos son las condiciones que hacen posible esta continuidad: la presencia de ‘prejuicios’ y de textos fundacionales. En primer lugar la comunalidad entre objeto e investigador está puntuada, de acuerdo con Gadamer, por un conjunto de expectativas y asunciones compartidas –la historicidad del propio intérprete– que él llama prejuicios.²³ De esta manera, el prejuicio no es un defecto de la interpretación sino que es su condición habilitadora, el requisito para que exista significación. La diferencia entre el prejuicio de la *doxa* y el del ejercicio hermenéutico es que éste último es sometido a una crítica a través de la auto-reflexión:

La hermenéutica tiene que ver con una actitud teórica para con la práctica de la interpretación, la interpretación de textos, y también en relación con las experiencias interpretadas en ellos y en nuestra orientación comunicativa en el mundo. La postura teórica nos hace conscientes de manera reflexiva de lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión.²⁴

En segundo lugar, la hermenéutica establece la continuidad por medio de la identificación de referentes o textos fundacionales (así sea en la forma de textos sagrados –el Talmud o la Biblia, por ejemplo, en los que la distancia entre significación y significante es cero– o en la forma de unos referentes principales –el Talmud y la Biblia, entre muchos otros, aunque ya no como textos sagrados– a los que la historia se refiere constantemente para poder constituir un pasado)

²¹- Mi traducción de “The insight into the conditioners of all knowledge by the historical and social powers that move the present signifies not only a theoretical weakening of our belief in knowledge but also a factual defenselessness of our knowledge against the arbitrary powers of the age”. Hans-Georg Gadamer, “Truth in the Human Sciences”, en *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994) 27.

²² - El círculo hermenéutico es el modo dialéctico como procede el conocimiento hermenéutico: “Complete knowledge always involves an apparent circle, that each part can be understood only out of the whole to which it belongs, and vice versa. All knowledge which is scientific must be constructed in this way”. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, “Compendium of 1819”, en *The Hermeneutics Reader*, ed. Karl Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1994) “Introduction”. IX. 20.1.

²³ - Ver Hans-Georg Gadamer, “What is Truth?” en *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition From the Enlightenment to the Present*, ed. Karl Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1985) y Gadamer, “Truth in the Human Sciences”. También “Text and Interpretation”, en *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. Diane Michelfelder y Richard Palmer (New York: Suny Press, 1989), 21-51 y su colección de ensayos *Reason in the Age of Science*.

²⁴- Mi traducción de “Hermeneutics has to do with a theoretical attitude toward the practice of interpretation, the interpretation of texts, but also in relation to the experiences interpreted in them and in our communicatively unfolded orientations in the world. This theoretic stance only makes us aware reflectively of what's performatively at play in the practical experience of understanding”. Gadamer, *Reason in the Age of Science* 112. 193

que proveen la autoridad inicial para comenzar una lectura. El modelo hermenéutico vive entonces en continua tensión: por un lado afirma ante todo dogma e institución la capacidad interpretativa del lector, pero por otra parte somete esta capacidad a los prejuicios (dogmas) epocales y a las demandas implícitas en una tradición histórica.

En el intento por adecuarse a un mundo secular y pluri-religioso pero siempre evitando caer en el relativismo o pragmatismo, la hermenéutica contemporánea presenta dos alternativas: por un lado está el giro místico de Lèvinas (teológicamente compartido por Certeau y Ricoeur) que intenta fundamentar una filosofía primera (una ética trascendental) en el sustrato infra-religioso de los textos sagrados, sustrato que en la práctica tiene su manifestación fundamental en el rostro del Otro.²⁵ Por otra parte está el gesto secularizador de Gadamer, Vátimo y Habermas en el que la autoridad ética del texto sagrado es remplazada ya bien por el sustrato común de la tradición, las estructuras sociales que marcan el horizonte epocal o por un modelo de acción comunicativa regido por categorías morales de corte kantiano.²⁶ En el primer caso la ética se fundamenta en una trascendencia previamente establecida y sólo accesible a través de la fe. En el segundo se fundamenta ya bien en una crítica a la tradición, o en un esfuerzo historicista, o en una fe (también) quasi religiosa en la capacidad de la razón humanista para ejercer una crítica a la ideología. En ambos casos, sin embargo, la tensión, entre tradición (atada o no a unos textos sagrados) y pluralidad de la interpretación, es inevitable.

De ahí que no sea sorprendente que uno de los temas dominantes de la hermenéutica es el de su validez universal, aspecto clave, por otra parte, para fundamentar una ética.²⁷ Sin embargo, esta aspiración a la vigencia universal le causa serios problemas, especialmente al ala secular de la hermenéutica. Así, en Gadamer, por ejemplo, conceptos como autoridad, razón superior y tradición genuina circulan libremente de manera problemática y poco crítica con la intención de resolver la tensión inherente al modelo hermenéutico, reconstituyendo un horizonte de objetividad.²⁸ Ahora bien, desde una perspectiva no masculina ni europea, la reconstitución de ese horizonte totalizador hace que la tensión inherente a la hermenéutica se vuelva insoportable y que el impulso emancipatorio crítico que le da origen se trunque. Esta es precisamente la crítica que el feminismo le hace a la hermenéutica cuando Georgia Warnke objeta que “la historia es casi invariablemente una historia sexista y los prejuicios compartidos de una sociedad son, una vez más, prejuicios compartidos sexistas”.²⁹ Desde otra perspectiva, la

²⁵ - De Emmanuel Lèvinas, ver *Otherwise than Being y Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis trad. (Pittsburg (Pa): Duquesne University Press, 2000); de Paul Ricoeur, *Essays in Biblical Interpretation y Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*, Pablo Corona trad. (México: Fondo de Cultura Económica, 2002); de Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire y L'Étranger ou l'union dans la difference* (Paris: Desclée de Brouwer, 1991).

²⁶ - De Hans G. Gadamer, ver *Reason in the Age of Science y Truth and Method*, Garrett Barden and John Cumming trad. (New York: Crossroads, 1982); de Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Teresa Oñate trad. (Barcelona: Paidós, 1991); de Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez Redondo trad., 2 vols. (Madrid: Ediciones Taurus, 1987) y *Accion comunicativa y razon sin trascendencia*, Pere Fabra Abat trad. (Barcelona: Paidós, 2002).

²⁷ - Ver, por ejemplo, Gadamer, "Text and Interpretation" y Jürgen Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", en *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle Ormiston y Alan Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), 245-272.

²⁸ - Esta reconstitución no es exclusiva de Gadamer. Por ejemplo, en otro conocido hermeneuta la reconstitución se ofrece con otro vocabulario, esta vez de corte heideggeriano: "Si una ética 'hermenéutica' es posible, le hace falta una ontología nihilista... como una 'ontología de la actualidad', para la cual resulta decisiva la referencia a una cierta imagen de la modernidad, de su destino, de su secularización, y de su 'fin' eventual". Vattimo, *Ética* 11-12.

²⁹ - Traducción de "history is almost invariably a sexist history and the shared understanding of a society are, again, a sexist set of shared understandings". Georgia Warnke, "Hermeneutic, Tradition, and the Standpoint of Women", en *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser (Evanston, Il: Northwestern University Press,

global (que complementa, no desplaza, la feminista), Gayatri Spivak apunta que aun en los momentos cuando "... la historia de Europa como Sujeto/Tema es narrativizada por el derecho, la economía política, y la ideología de Occidente, este Sujeto encubierto pretende que no tiene 'determinaciones geo-políticas'".³⁰

El impulso ético de la hermenéutica contemporánea coincide con el del feminismo, el poscolonialismo y el de la llamada filosofía de la liberación, en cuanto todos ellos intentan pensar el ser fuera del lenguaje universalista del racionalismo humanista que postula al Hombre de la Modernidad Europea como el Ser de la Historia; buscan, en otras palabras, "Una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia".³¹ Sin embargo, la crítica poscolonial y la filosofía de la liberación retoman la crítica al racionalismo europeo precisamente donde la hermenéutica europea se encuentra menos deseosa de cuestionar sus privilegios, es decir, allí donde los lazos entre el poder geopolítico (económico, cultural) y un tipo de saber (en cuanto ese saber es productivo debido a su carácter neocolonial) se traban más rígida y violentamente, es decir, en esa continuidad entre tradición (textos canónicos y prejuicios) e interpretación que es el círculo hermenéutico.³² Para la filosofía de la liberación y el poscolonialismo, el problema ya no consiste en una relación más o menos liberal entre tradición e interpretación, sino en el reconocimiento de que ciertos conceptos y categorías que inscriben el ente (Escritura, Historia, Ser, Nación) y que rigen la relación entre tradición e interpretación, inevitablemente recuperan contenidos idealistas y reconstituyen teleologías que sobre-textualizan el ente y sus modos, y justifican los sistemas de exclusión. En otras palabras, el círculo hermenéutico (prejuicios y referentes fundacionales) estructuran un relato historicista en el que la modernidad europea funciona como el justificador supremo de un ordenamiento mundial caracterizado por la desigualdad y el desconocimiento de la particularidad local: un ordenamiento neoimperial.³³

1994), 204-226 206. Warnke apunta que los lazos que someten la interpretación a la tradición perjudican a la mujer en cuanto siendo patriarcal esta tradición exhibe dos constantes: "the exclusion of women from most historical traditions and the patriarchal prejudices that have stereotyped women in demeaning and disenfranchising ways" (206).

³⁰- Uso, con ligeras modificaciones, la versión en español del ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis Tertius. Revista de Teoría y Crítica Literaria* 3 (1998): 175-235. El texto en inglés dice: "... the history of Europe as Subject is narrativized by the law, political economy, and ideology of the West, this concealed Subject pretends it has 'no geo-political determinations'. "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson y Larry Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271-313 272. Agradezco a Mercedes López la información sobre la traducción y el esfuerzo por conseguir una copia.

³¹- Roig, *Filosofía, universidad* 16.

³²- El ejemplo paradigmático sería el rechazo de la jerarquía eclesial a las reinterpretaciones de la Biblia que han surgido con la teología de la liberación. En todos los casos el Vaticano ha impuesto severas sanciones. A un nivel más secular, la adecuación de las políticas económicas a las necesidades del mercado internacional redefinen la función de las instituciones sociales y las hacen vulnerables a la tremenda colisión de las narrativas de la Historia, la Nación y la Modernidad. Este choque de narrativas sobredetermina el horizonte epocal del sujeto periférico, al proponer un concepto modular de lo histórico, lo moderno y la ciudadanía. Ver Octavio Ianni, *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*, C. Colombani y J. Cintra trad. (México: Siglo XXI, 1970). Enrique Dussel, "Crítica del mito de la modernidad", Dussel, *Encubrimiento del otro* 99-117.

³³- Sobre esta recuperación historicista ver: Jacques Derrida, "White Mythologies", en *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 207-271; Dipesh Chakrabarty "La poscolonialidad y el artificio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Saurabh Dube, ed., *Pasados poscoloniales* (México D.F.: El Colegio de México, 1999); Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (New York: Routledge, 1990); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); y Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (Durham (NC): Duke University Press, 2001) 13-16; 249-263.

La sobre-textualización geopolítica del ente y sus modos presenta un obstáculo serio, cuando se intenta postular un modelo hermenéutico globalmente significativo, fuera del lenguaje de la totalidad del racionalismo humanista y que responda a las demandas del subalterno. Esto se debe, en primer lugar, a que este lenguaje es el único que ha logrado imponerse de manera general con algún éxito y su reemplazo por modelos hermenéuticos post-historicistas, globalmente competentes (no quiero decir universales) resulta tremendamente difícil.³⁴ Una segunda dificultad radica en la insuficiente historización que la hermenéutica contemporánea ha hecho del sujeto humanista, ya que al reemplazar el horizonte ontológico por su horizonte epocal, la inscripción ontológica *en y del* cuerpo del subalterno pasó desapercibida.³⁵ El surgimiento de la filosofía de la liberación y del poscolonialismo responde al historicismo que emerge de ese descuido y señala que el problema de una hermenéutica transcultural se presenta en los dos momentos nodales de la operación interpretativa: en el relato histórico (o ámbito estructural de los prejuicios) y en el sujeto de ese relato histórico (o ámbito referencial de los textos fundacionales).

La crítica poscolonial observa que el concepto de historia necesariamente postula un relato modelo –La Historia– estructurado de tal manera que sobredetermina todos los otros relatos posibles, asignándoles posiciones subordinadas dentro de su relación universal. Dipesh Chakrabarty escribe que "en lo que toca al discurso académico de la historia –es decir, la ‘historia’ como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad–, ‘Europa’ sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias".³⁶ Esta Historia modelo ha sido “inocentemente” formulada multitud de veces. Como ejemplo propongo la de Max Weber, escasamente diferente de la gran mayoría en su autoconciencia:

El estudio de la historia universal, un producto de la civilización europea moderna, nos obliga a preguntarnos a qué combinación de circunstancias se debe el hecho que en la civilización occidental, y sólo en la civilización occidental, han ocurrido fenómenos culturales que ... tiene una línea de desarrollo con significado y valor *universal*.³⁷

³⁴- Al argumento de que *no* hay necesidad de concebir un modelo hermenéutico globalmente significativo, le haría la observación de que dado lo avanzado del relato histórico modular (materializado en el mercado capitalista y en la oficialización del Estado nacional como el modelo de comunidad política), los intentos por imaginar modelos interpretativos que no tomen en consideración la globalización del mundo están condenados a ontologizar al subalterno ya bien como el punto de partida del desarrollismo o como el horizonte de llegada del nativismo. En ambos casos éstas densas tradiciones desplazan y silencian el sitio de la hermenéutica subalterna. Como anota Anthony Appiah "we are all already contaminated by each other". "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17 (1991) 354. La tarea no es formular un sujeto autóctono sino imaginar modelos interpretativos que trasciendan el binarismo yo/otro sin que nieguen la heterogeneidad radical.

³⁵- Spivak utiliza el femenino para subrayar los diferentes modos de subordinación. Su uso es adecuado ya que la categoría de género es constitutiva de la subalternidad. Mi uso del masculino obedece en este caso al enrarecimiento que conlleva en español, especialmente en relación a la alteridad, el uso del femenino (La Otra). Para ser consistente y evitar distracciones, me disculpo y utilizo un masculino que, sin embargo, quiere no ser ajeno a la diferencia sexual.

³⁶- Dipesh Chakrabarty "Poscolonialidad y el artificio de la Historia". Para un desarrollo más sostenido de esa tesis, ver *Provincializing Europe and Habitations of Modernity*. (Chicago: University of Chicago Press, 2002). Ver también el último libro de Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History* (New York: Columbia University Press, 2002) 24-47.

³⁷- Mi traducción de: "A product of modern European civilization, studying any problem of universal history, [leads the historian] to ask himself to what combination of circumstances the fact should be attributed that in Western civilization, and in Western civilization only, cultural phenomena have appeared which ... lie in a line of

Con la codiciada modernidad como premio final, este relato modelo postula una historia para ser repetida y consumida en todos los rincones del planeta. A los relatos subalternos les toca – si desean llegar a alcanzar la meta de La Historia, ser modernos– repetir el modelo mecánicamente desempeñando el único papel reservado para ellos, “el proyecto de no-originalidad decidida”.³⁸

Concomitante con este relato, existe un sujeto modular (o referente fundacional) normativo de toda interpretación, que al ser narrativizado en el tal relato asigna identidades derivadas a los demás participantes de La Historia. Adaptando la categoría de Jean Braudillard, Chakrabarty se refiere a este sujeto modular como la hiperreal "Europa", cuyo efecto es activar otras identidades hiperreales como "Oriente", "India", "África" y, podríamos agregar, "América" y "Latinoamérica".³⁹ El papel de la hiper-identidad es crear la abrumadora impresión de que toda identidad es fija y existe anclada en realidades primordiales. Cuando los nombres propios son asumidos como verdades ontológicas éstos hinchán el ente con contenidos programáticos que le hacen participar de lo que Spivak llama los modos de existencia fantasmagóricos: *ipseité* y *mêmeté*.⁴⁰ El modo de existencia *ipseity* es aquel que le permite al ente definirse en relación a sí mismo, mientras que la *mêmeté* designa aquel que debe definirse en función de un modelo dado, lo que Homi Bhabha llama, modo de existencia mimético.⁴¹ De esta manera el sujeto modular reclama la plenitud del Ser para sí (por eso ha sido posible hablar del Ser al referirse a este ente) y postula la identidad de los demás en relación con la suya, de tal modo que todo otro debe definirse en función de este módulo. Por consiguiente, la identidad del otro se define por una distancia que es diferencia (en la medida en que no participa del Ser), que es derivada (en la medida en que participa del Ser) y que es subalterna (en cuanto la distancia refleja el limitado acceso a las tecnologías hegemónicas auto-habilitadoras). Su manifestación, por eso mismo, adquiere proporciones monstruosas, abyectas, como Kristeva apunta, que ni son sujeto ni son objeto.⁴²

III. El puño de lo Otro y el método analéctico: la filosofía de la liberación

... todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que
queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas.
Ludwig Wittgenstein⁴³

Tomando como punto de partida la complementariedad de las críticas al horizonte ontológico, una hermenéutica debe fundamentar su ejercicio en la trascendencia que le garantice su integridad ante el pragmatismo, el relativismo o el positivismo. Este acto fundacional debe

development having *universal* significance and value”. Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons trad. (Nueva York: Macmillan, 1976) 13. Énfasis en el original.

³⁸- Mi traducción de "the project of positive unoriginality". Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations* 11 (1990) 10.

³⁹- Son términos hiperreales "en cuanto a que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, cuyos referentes geográficos permanecen más o menos indeterminados". Chakrabarty, "Poscolonialidad y el artilugio de la Historia" 1. El concepto de hiperreal es desarrollado por Jean Braudillard, *Simulations*, P. Foss, P. Patton, y P. Beitchman trad. (Nueva York: Semiotext, 1983) 23-26.

⁴⁰- Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993) 212.

⁴¹- "El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial", en su libro Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, César Aira trad. (Buenos Aires: Manantial, 2002) 111-119.

⁴²- Julia Kristeva, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Leon S. Roudiez trad. (New York: Columbia University Press, 1982) 2-11.

⁴³- Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Fina Birulés trad. (Barcelona: Paidós, 1989) 42-43.

trascender la positividad de lo empírico para garantizar la inviolabilidad del sujeto, es decir, debe abrir un espacio de trascendencia que nos permita fundamentar el significado de lo ético. Lyotard resumió de manera sobria esa necesidad cuando escribe que, "Un ser humano tiene derechos sólo si es algo más que un ser humano".⁴⁴ La hermenéutica secular –Habermas, Gadamer y Vattimo– al afirmar, desde su terreno epistemológico, la posibilidad y comunicabilidad del significado, se hacen precisamente vulnerables a este tipo de reduccionismo. La filosofía de la liberación y el poscolonialismo, por su parte, forman parte de la tradición que Paul Ricoeur designa como la hermenéutica de la sospecha, es decir, la crítica a la ideología ejemplificada por Marx, Nietzsche y Freud, eficiente para criticar la totalidad pero que él y Lèvinas consideran insuficiente para fundamentar una nueva ética de la crítica.⁴⁵

Por eso, la hermenéutica de Ricoeur y Lèvinas enfatizan la alteridad radical que caracteriza al Ser, el núcleo de incomunicabilidad que el Ser contiene, que se manifiesta como surplus de lenguaje y que le impide ser reducido a significado. Mientras para Gadamer, Habermas y Vattimo conceptos como tradición, autoridad, prejuicio y horizonte epocal son habilitadores, para Paul Ricoeur, Michel de Certeau y Emmanuel Lèvinas resultan altamente sospechosos. Por paradójico que resulte, estoy convencido que una hermenéutica de la subalternidad requiere de este tipo de alteridad para fundamentar su crítica a la prioridad ontológica, ya que ésta busca pensar "de otra manera que Ser" (*autrement qu'être*). Sin embargo, es necesario advertirlo de una vez, ésta resulta insuficiente al intentar pensar una "ética de la liberación" (tal como la propone la filosofía de la liberación), es decir al intentar fundamentar un tipo de saber que se apoye en la alteridad subalterna del marginado.⁴⁶

A partir de una fenomenología de la inmanencia, Emmanuel Lèvinas propone que la alteridad trascendental deviene, en primera instancia, al experimentar la fundamental soledad de nuestra existencia:

En realidad, el hecho de ser tiene mucho de íntimo; la existencia es la única cosa que no puedo comunicar; yo puedo hacer un recuento, pero no puedo compartir mi existencia. La soledad aparece acá como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.⁴⁷

Lo que está verdaderamente presente no es el patente descubrimiento de lo que es, sino un ente con más Ser que el de su manifestación temporal. Por eso mismo, la experiencia de la existencia como hecho radicalmente aislado nos pone frente a la existencia ajena, contemplando en su rostro lo totalmente misterioso y radicalmente Otro. Por su parte, el otro subalterno conserva un sentido propio, ya que no se agota en relación con la diferencia entre

⁴⁴ - Traducción de "A human being has rights only if he is other than a human being". Jean François Lyotard, "The Other's Rights", en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, ed. Barbara Johnson (New York: Harper Collins, 1993) 136.

⁴⁵ - Paul Ricoeur, "The Critique of Religion" en Charles Reagan y David Stewart, eds., *The Philosophy of Paul Ricoeur* (Boston: Beacon Press, 1978) 214.

⁴⁶ - Ver, por ejemplo, Dussel, *Ética de la liberación*; Mauricio Beuchot, *La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales* (Morelia, Mex: Red Utopía A. C. Jitanjáfora, 2002); el ensayo "Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética" en Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2002). Ver también el sumario ofrecido por Hans Schelkshorn, "Discurso y liberación", en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, ed. Enrique Dussel (México: Siglo XXI, 1994), 11-34.

⁴⁷ - Mi traducción de "En réalité, le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé; l'existence est la seule chose que je ne puisse communiquer; je peux la raconter, mais je ne peux partager mon existence. La solitude apparaît donc ici comme l'isolement qui marque l'événement même d'être. Le social est au-delà de l'ontologie". Emmanuel Lèvinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982) 58.

existentes, sino en la misteriosa inaprehensibilidad de su existencia: lo completamente Otro (*le tout-autre*) ni puede ser tematizado ni es susceptible a la *ipseité* o a la *mêmeté*.⁴⁸

El rostro de lo Otro es, pues, el linde a partir del cual el Ser se desdobra en alteridad radical, el intersticio desde el cual se puede fundar una ética de la trascendencia. Por consiguiente, Emmanuel Lèvinas paradójicamente fundamenta una filosofía primera (ética) para la hermenéutica, a partir de la inmovilización del acto interpretativo. Esta inmovilización ocurre con la preeminencia que el decir (*dire*) adquiere sobre lo dicho (*dit*), cuya significación va más allá de lo dicho.⁴⁹ En este contexto el decir (*dire*) es lo irreducible a interpretación, su valor nunca se puede establecer en función de lo dicho (*dit*). Consecuentemente, una ética que intente fundamentarse en esta única y certera alteridad conlleva la responsabilidad intolerable de responderle –no al Ser, sino– a lo que yace más allá, a pesar del Ser.

Se entenderá que esta fundamentación presenta un serio cuestionamiento a la historiografía. En primer lugar, la fórmula levinasiana cuestiona el acercamiento positivista, cuyas premisas fundamentan desde hace mucho tiempo la práctica disciplinaria. Según ella, el historiador positivista continúa y perpetúa una labor apropiativa que resulta en una reducción de lo Otro a lo mismo, fundamento de la metafísica de la violencia que rige el aparato epistemológico de Occidente. En segundo lugar, y para restaurar las condiciones de responsabilidad del saber (es decir, al reconocer esos nexos inevitables entre saber y política), la fórmula de Lèvinas nos invita a considerar el decir en exceso a lo dicho. El documento, por lo tanto, vale no sólo por lo que informa (lo que nos dice) sino por la trascendencia desde donde se enuncia como acto locutorio (el decir). Por consiguiente, no basta simplemente recoger testimonios enunciados por otros; es necesario, ante todo, *saber* escuchar lo que ese otro no puede decir: “Una ética de la historia demanda vigilancia al atestiguar aquello que no puede ser visto, atestiguar el mismo proceso de atestiguamiento”.⁵⁰

⁴⁸ - Sigo la distinción que Certeau propone con el uso de *Otro* (*Autre, A*) y *otro* (*autre, a*) para identificar una tensión y diferencia ya clásica en psicoanálisis. Freud introduce esta diferenciación cuando usa los conceptos *der Andere* (otra persona) y *das Andere* (lo otro, la alteridad). Jacques Lacan hace de ella uno de los ejes de su teoría. La distinción parece adquirir un carácter sistemático a partir del Seminario II, cuando compara el *Otro* radical, como un eje de la relación subjetiva, con el *otro* que no es otro en verdad, “since it is essentially coupled with the ego, in a relation which is always reflexive, interchangeable”. Jacques Lacan, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, ed. Jacques-Alain Miller, Sylvana Tomaselli trad. (New York: Norton, 1988) 321. De manera sucinta es posible definir al *otro* como una proyección del yo, a la vez contraparte e imagen especular, lo que quiere decir que pertenece al registro del imaginario. Según Certeau, la operación interpretativa produce otros. Por su parte, el *Otro* es, para Lacan, el lugar de la alteridad radical que no puede ser asimilado por la identificación. Como dirá en el Seminario de 1955-56, el *Otro* es un lugar, el lugar donde se constituye el lenguaje, la escena del inconsciente, lo cual quiere decir que pertenece al registro de lo simbólico. *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, trad. Russell Grigg, ed. Jacques-Alain Miller (London: Routledge, 1993) 274. En el análisis de Certeau, lo *Otro* designa una existencia que escapa los modos de aprehensión seculares de la modernidad, pero que a la vez es constitutiva del yo, el punto de exclusión y los lazos simbólicos por medio de los cuales esa exclusión jamás es definitiva. En este texto usaré la notación *otro* para designar una condición estrictamente relacional con un sujeto cuya diferencia está en cuestión. La notación *Otro* la reservo para aquellas instancias en que necesito referirme a la condición de alteridad radical, ya sea que esté anunciada por la presencia de un sujeto o de un objeto. Certeau, “La operación historiográfica”, *Escritura* 67-118. ¿El sujeto subalterno que habita el centro de la teoría poscolonial y la filosofía de la liberación es *Otro* u *otro*? En este punto es necesario enfatizar que estas designaciones no son antagónicas. De hecho, es necesario pensar la intersección de un dominio (*otro*) con el otro (*Otro*) en tanto todo subalterno siempre es partícipe de ambos: es una construcción ideológica –por medio de la cual se naturaliza su subordinación– que, sin embargo, siempre arrastra las trazas de lo *Otro*, en especial en sus repetidos retornos.

⁴⁹ - Lèvinas, *Otherwise than Being* 37-38.

⁵⁰ - Mi traducción de “An ethics of history requires vigilance in witnessing to that which cannot be seen, in witnessing to the process of witnessing itself”. Kelly Oliver, “Witnessing Otherness in History”, en *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, ed. Howard Marchitello (New York: Routledge, 2001), 41-66; 65. Quiero aprovechar este aparte para reconocer la contribución de un trabajo que encuentro muy

Esta alteridad trascendental es la que Enrique Dussel acertadamente adapta para fundamentar la sociabilidad en América Latina. A partir de ella Dussel puede inscribir el ente como lo *dis-tinto* (ya no lo diferente, es decir lo que depende de la norma para inscribir su identidad) o la alteridad: "Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico".⁵¹ La restauración de lo Otro como principio generativo de la existencia y de la sociabilidad histórica conduce a una ciencia reflexivamente heterológica: "Al tomar la subjetividad alterada como punto de partida, podemos restablecer las condiciones de interpelación y responsabilidad (habilidad de dar respuesta) que hacen la subjetividad posible y ética".⁵²

Sin embargo, a pesar de lo profundamente fértil que resulta la ética de Lèvinas, una hermenéutica que tome las condiciones de subalternidad como punto de partida necesita reseñar ciertas tensiones inherentes a su filosofía. En primer lugar el momento crucial del cara-a-cara, el vislumbre de lo Otro en el rostro ajeno, sólo es accesible desde una posición de poder: "El Otro es, por ejemplo, el débil, el pobre, 'la viuda y el huérfano', mientras que yo soy el rico o el poderoso".⁵³ Para reconocer al Otro en el rostro ajeno el yo debe querer reconocer la fragilidad ajena, reconocer esa misma vulnerabilidad en su propio rostro y ablandarse ante el Otro. Ese gesto sólo es pensable desde una posición de relativo poder en el que el yo sabe que no se extinguirá en el acto. Dos son las consecuencias. En primer lugar, la distancia ante lo Otro, aun cuando es respetuosa, lo confina al misterio, al desconocimiento, en suma lo fetichiza y lo abandona a una política que se confunde con mística. En segundo lugar, en situaciones de subordinación extrema, en que el cara-a-cara con el poderoso simplemente no es posible, el subalterno no puede darse el lujo de dar el rostro. Cuando encara al poderoso es para desafiarlo (cara-contra-cara), no da su rostro, sino su puño. Esa es la gran lección que nos deja la obra de Frantz Fanon.⁵⁴

Un análisis de la *identidad* de la alteridad evidencia el grado en que la ética de Lèvinas está implicada en, desde y por una posición de poder. Lèvinas busca una alteridad esencial y por eso su primera intuición se da a partir de la experiencia de la propia existencia. Sin embargo, el único momento en que esa alteridad es definida positivamente –*en que adquiere identidad*– es a partir del encuentro con la diferencia sexual. Lo contrario, absolutamente contrario, dice Lèvinas, que define lo Otro es lo femenino, lo definido a su vez por el misterio y la modestia, "un modo de existencia que consiste en rehuir la luz".⁵⁵ Lo femenino se postula así, desde el principio, como lo contrario a unas aspiraciones atribuidas exclusivamente al hombre. El modo específico como las relaciones con lo Otro –con lo femenino– se dan, es a través de la erótica,

sugerente. Alejandro Castillejo, *La poética de lo Otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional, 2000).

⁵¹- Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Enfoques latinoamericanos (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975) 25.

⁵² - Mi traducción de: "By taking othered subjectivity as a point of departure, we can re-establish the conditions of addressability and response-ability that make subjectivity possible and ethical". Oliver, "Witnessing Otherness in History", 64.

⁵³ - Mi traducción de "The Other is, for example, the weak, the poor, 'the widow and the orphan', whereas I am the rich or the powerful". Lèvinas, "Time and the Other" en Seán Hand, ed., *The Levinas Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989) 48.

⁵⁴ - Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris: Éditions Maspero, 1961). La crítica a una ética formalista es recogida de manera uniforme por el grupo de pensadores asociado con la filosofía de la liberación. Menciono sólo algunos de los textos más conocidos: Juan Carlos Scannone, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente Liberador", *Stromata* 27 (1972); Salazar Bondy, "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación"; Dussel y Guillot, *Liberación y Levinas*; Roig, *Ética del poder*; Beuchot, *Hermenéutica analógica*; etc.

⁵⁵ - Mi traducción de "a mode of being which consists in shunning the light". Lèvinas, "Time and the Other" 50.

de manera que se excluyen las relaciones de poder y de conocimiento. Luce Irigaray arguye que en la filosofía de Lèvinas la mujer está exclusivamente definida desde el punto de vista del hombre.⁵⁶

Lèvinas no tiene mucho que decir de la comunidad que nace del placer, de la *convivencia* con lo femenino. Su erótica, continua Irigaray, sacrifica “la dimensión vital del cuerpo de lo Otro para la elaboración de un futuro para sí mismo”.⁵⁷ La comunidad que cuenta es la que nace con el niño quien a la larga substituye a la mujer como el modelo de alteridad. Lèvinas reduce la relación con lo Otro a la reproducción, y a la mujer la reduce en función de la maternidad. Irigaray objeta que:

Desde mi punto de vista, este gesto fracasa en lograr la relación con el otro, y doblemente: no reconoce al otro femenino y el yo como otro en relación con ella; no deja al niño[a] a su propia generación. Me parece pertinente agregar que no reconoce a Dios en amor.⁵⁸

Consecuentemente la inauguración de la alteridad es confusa, ya que ésta no se deriva solamente de que el yo experimente lo femenino como la existencia ajena, sino también como lo genéricamente (en el sentido sexual y discursivo) contrario. Pero ¿en qué consiste esta condición de mujer que tan fácilmente puede ser postulada como base de toda diferencia? Los calificativos “misterioso” y “modestia” resultan en este contexto extremadamente sospechosos y encuentran resonancias violentas tanto en el decir (prejuicio) como en lo dicho (tradicción). Para anticipar el lenguaje poscolonial que discutiré en el próximo apartado, estos adjetivos reconstituyen una ontología del Ser, a través del relato historicista que postula su normatividad.

Por otra parte, a consecuencia de la posición de poder desde donde es formulada, la ética de Lèvinas prescribe una responsabilidad infinita que sólo se puede manifestar en veneración ante lo Otro. Sin embargo, la veneración no sólo es insuficiente para disputar ese discurso de alteridad metafísica con que el subalterno ha sido inscrito en las relaciones de poder social, sino que además continua un venerable proceso de fetichización del subalterno no-occidental (piénsese sólo en los atributos asociados con con el indígena o la mujer negra en algunos discursos hegemónicos) que lo relega al campo de la ideología. Es claro que una hermenéutica de la subalternidad no puede pensar lo Otro como presencia positiva ni como veneración recuperable: “El otro análogo, nos dice Mauricio Beuchot, no [es] el otro... equívoco y misterioso de Lèvinas, ni el otro que se ansía unívoco, como en Habermas y Apel”.⁵⁹

⁵⁶ - Esta son algunas de las críticas de Luce Irigaray ("Questions to Emmanuel Lèvinas: On the Divinity of Love") y Catherine Chalié ("Ethics and the Feminine"), ambos artículos en Robert Bernasconi y Simon Critchley, eds., *Re-Reading Lèvinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991). Ver también Luce Irigaray, "The Fecundity of the Caress", en *Face to Face with Lèvinas*, ed. Richard Cohen (Albany: State University of New York Press, 1985), 231-256

⁵⁷ - Mi traducción de "the vital dimension of the Other's body to the elaboration of a future for himself". Luce Irigaray, "Questions to Emmanuel Lèvinas: On the Divinity of Love", en *Re-Reading Lèvinas*, ed. Robert Bernasconi y Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991) 110.

⁵⁸ - Mi traducción de "From my point of view, this gesture fails to achieve the relation to the other, and doubly so: it does not recognize the feminine other and the self as other in relation to her; it does not leave the child to his [her] own generation. It seems to me pertinent to add that it does not recognize God in love". Ibid. 111-112.

⁵⁹ - Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad* (Publicado originalmente en *Universidad de México* [Revista de la UNAM], 567-568 [abril-mayo, 1998]: 13. Edición de Nora María Matamoros Franco) (Antología del Ensayo Hispánico, 1998 [citado enero 9 2004]); disponible en <http://ensayo.rom.uga.edu/antologia/XXA/beuchot/beuchot2.htm>.

En Lèvinas el Ser aún permanece ontologizado, en cuanto el horizonte que lo comprende no está consciente de sus privilegios y se postula como universal. La filosofía de la liberación nos enseña que una hermenéutica de la subalternidad está forzada a complementar la trascendencia inicial, al apuntar que lo Otro no sólo está en la experiencia misma de la existencia, sino que también subyace en la experiencia *culturalmente particular* de la existencia, una experiencia cultural que participa, aunque no es reducida a las relaciones de poder.⁶⁰ Dos son las lecciones principales de esta observación: el posicionamiento social de la reflexión y su articulación experiencial como intervención política.

En gran medida, el posicionamiento de la filosofía de la liberación continúa el impulso historicista iniciado por la hermenéutica contemporánea, al aceptar que las condiciones materiales de existencia representan una diferencia epistémica importante. Sin embargo, como ya hemos visto, la relación entre uno y otro momento no es de simple continuidad. El posicionamiento constituye ante todo una respuesta a lo que Walter Mignolo llama la geopolítica del conocimiento, es decir el modo como los sistemas de saber propios de la modernidad se despliegan de manera homogénea y aparentemente neutra, desvalorizando los saberes locales. Mignolo escribe que

... la “historia” del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar de “origen”. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario..., es una manifestación de la diferencia colonial. (...) El discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad.⁶¹

El posicionamiento desde lo compelido (para usar el lenguaje de Dussel) representa la articulación de una hermenéutica situacional de la subalternidad que se sabe, no sólo respetuosa de lo Otro, sino activamente comprometida con la situación del otro. El sentido ético de este compromiso es tan fuerte que “desde las víctimas, quedan los demás calificados como verdugos o cómplices, a menos que pongan su vida en superar esta historia”.⁶²

⁶⁰ - Dussel, *Encubrimiento del otro* 155-210; Dussel, *Ética de la liberación* 7-41.

⁶¹ - Más adelante, Mignolo añade “la mayor consecuencia de la geopolítica del conocimiento es poder comprender que el conocimiento funciona como la economía. Se dice hoy que no hay ya centro y periferia. No obstante, la economía de Argentina o de Ecuador no son las economías que guían la economía del mundo”. Catherine Walsh, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. Entrevista a Walter Mignolo (Vol 1. No. 4) [Polis. Revista Académica] (Universidad Bolivariana de Chile, 2003 [citado enero 9 2004]); disponible en www.revistapolis.cl/4/wal.pdf. Esta entrevista corresponde al capítulo inicial del libro de Catherine Walsh, Freya Schiwy, y Santiago Castro Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino* (Quito: UASB/Abya Yala, 2004) 1-26. Para una reflexión, sobre el aporte de la filosofía de la liberación al debate contemporáneo, ver “Capitalismo y geopolítica del conocimiento” de Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: El Signo, 2001).

⁶² - Ignacio Ellacuría, teólogo de la liberación, continúa diciendo que el pensamiento debe emerger “desde los excluidos tan radicalmente que mueren de hambre y que medio viven enfermos con enfermedades de pobres, o que apenas alcanzan a sobrevivir. Desde los marginados del mercado de trabajo y los servicios modernos. Desde aquellos a quienes se les niega gran parte del fruto de su trabajo y la participación en la toma de decisiones y en el control de la marcha de la vida pública. Desde los despreciados como pobres, incultos, como derrotados en la lucha por la vida. Desde los que por ser pobres son sospechosos, los acosados y maltratados por la policía y el ejército. Desde los humillados por quienes los contratan en el trabajo, por sus líderes políticos, por los funcionarios públicos... desde el reverso de la historia, es pues, desde las mayorías latinoamericanas que viven ~~en~~, porque

La segunda lección que nos deja la intervención de la filosofía de la liberación está íntimamente relacionada con el punto anterior. Un posicionamiento comprometido con el compelido no sólo significa llevar a cabo una hermenéutica de la subalternidad, sino que ésta debe hacerse *desde y con* el subalterno. Metodológicamente, esto significa que es necesario abrir el pensamiento a la inter-acción con la alteridad. Como Roig dice "sólo a partir de una fuerte preeminencia de ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto".⁶³ Algunos llaman esta apertura –o ideal de apertura– pensamienot analógico (Beuchot, Moreno Olmedo), otros analéctico (Dussel, Mignolo), hay quienes prefieren la denominación mestiza (Beuchot, Bolívar Echeverría). Lo cierto es que estas propuestas coinciden en una disponibilidad a pensar *experiencialmente* la reflexión.

En efecto, la distancia entre el lenguaje de la hermenéutica europea y el de la filosofía de la liberación se puede percibir mejor en la disparidad con que se formulan las preocupaciones éticas. Mientras la hermenéutica habla especialmente de un cuidado por el otro, Dussel y sus colegas hablan de solidaridad, compromiso y lucha. Una vez que la ética de Lèvinas prefiere un modo de sociabilidad propio de la intimidad (erótico y filial), algunos conceptos comunales –convivencia, amistad, solidaridad– no son propiamente teorizados. El concepto de comunidad, por ejemplo, jamás es pensado en función de la solidaridad y, por lo tanto, deviene abstracción y norma. Al situarse decididamente al lado del excluido, la filosofía de la liberación se obliga a pensar *metodológicamente* la categoría de solidaridad, el trabajo con el otro, como posibilidad filosófica. Si para Beuchot el pensamiento analógico "y [la] participación van juntos; precisamente la analogía es la condición de posibilidad de la participación", para Alejandro Moreno Olmedo,

Con el pensamiento ... analéctico pueden pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, respeta la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e inmanencia, comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía eminentiae.⁶⁴

La solidaridad como categoría formal del pensamiento inaugura un respeto por lo distinto, hace difícil hablar o actuar por lo Otro, pero requiere que uno haga todo lo posible por permitir que las acciones y palabras de lo Otro sean aprehendidas.

Así como Lèvinas rehabilitó el concepto de "rostro", la filosofía de la liberación busca un vocabulario más adecuado para concretizar y relatar lo elusivo que caracteriza la posición del sujeto marginal. Este vocabulario es de dos tipos: el vital que inscribe la experiencia del subalterno en el horizonte experiencial y el político-ético que intenta activar comunidad, a partir de una nueva conciencia del pasado. Historiográficamente, esta propuesta plantea la necesidad de revalorizar otras fuentes del saber y otros modos de saber. En efecto, esta

viven como sometidos, como vencidos". Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, *Para una filosofía desde América Latina* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992) 42.

⁶³- Roig, *Filosofía, universidad* 19.

⁶⁴- *Hermenéutica analógica* 27; Moreno Olmedo, *Aro y la trama* 457. Ver, también, Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en *América Latina. Dependencia y liberación* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973).

perspectiva mantiene (muy anti-foucauldianamente) que “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto [depositario] mismo del conocimiento histórico”.⁶⁵ De este modo la filosofía de la liberación nos incita a considerar las prácticas y ‘dialectos’ locales que expresan las relaciones sociales, pues allí se encuentran saberes y memorias subyugadas, necesarias para elaborar un saber socialmente responsable. En términos generales podemos decir, con Michel de Certeau, que la filosofía de la liberación nos invita a descubrir la astucia creativa del subalterno, pues es allí donde se elabora todo sentido posible de comunidad.

IV. Del rostro al rastro del otro: la razón poscolonial

The concept of life is given its due only if everything that has a history of its own, and is not merely a setting for history, is credited with life.

Walter Benjamin, “Task of the Translator”,⁶⁶.

Una posible definición del método poscolonial sería la de un acercamiento teórico a las ciencias interpretativas que en el proceso de criticar el historicismo (es decir, la unidad subjetiva, racional, legal, universal y aparentemente neutra) del humanismo y de su aparato ideológico (Historia, Nación, etc) y político (Estado), ensaya la posibilidad de concebir un sujeto y un lenguaje situacional. Este sujeto y lenguaje, por ser situacional (es decir, hermenéutico) y subordinado a una narrativa hegemónica (es decir, colonial), está teñido por el sino de la alteridad (es decir, por el problema de la relación con lo Otro dentro del proceso interpretativo). Desde el punto de vista ético, este lenguaje poscolonial se anuncia como el esfuerzo por pensar la diversidad de la existencia en el contexto neoimperial del presente. En consecuencia, una historia de la subalternidad representa un intento por pensar al y con el otro, manteniendo una distancia que ni lo reduzca a pura ininteligibilidad ni se acerque tanto que lo convierta en repositorio de pura cognoscibilidad. Ambas posiciones son éticamente homicidas y políticamente tienen vocación totalitaria.

Tanto para la hermenéutica como para la crítica poscolonial y la filosofía de la liberación, la alteridad se constituye en el punto de partida para ejercer una crítica a la totalidad ya que, como dije antes, la alteridad es lo que –a pesar de la totalidad—permanece fuera de su dominio. Ya vimos cómo históricamente la hermenéutica surge en el momento cuando la diferencia accede al proceso de lectura del texto sagrado. Por eso, no es aventurado afirmar que la alteridad es el elemento fundacional del acto interpretativo. La existencia de la diferencia encamina a quien la encara en el proceso hermenéutico. Como Paul Ricoeur señala, en el proceso de la hermenéutica “no hay vía directa del yo al yo excepto por el desvío de la apropiación”.⁶⁷ Sin embargo, la alteridad aludida en cada una de estas narrativas no es siempre la misma. Para evitar confusiones hay que establecer que estas tres vertientes –la hermenéutica contemporánea, el poscolonialismo y la filosofía de la liberación– identifican registros de alteridades que no son ni contiguos ni continuos, pero que ciertamente están relacionados. En primera instancia, la crítica al humanismo racionalista de la hermenéutica se apoya de manera decisiva en el proyecto postestructuralista que critica el Sujeto al demostrar la arbitraria erección de

⁶⁵- Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia (1940)”, en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1973), 177-191, Tesis 12. Moreno Olmedo escribe que “nos falta una hermenéutica de nuestro lenguaje popular. La creo indispensable... como... posibilidad heurística”. Moreno Olmedo, *Aro y la trama* 479.

⁶⁶- Benjamín, “Task of the Translator”, *Illuminations*, traducido del alemán por Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1973 (1969); p. 71.

⁶⁷- Mi traducción de “there is no direct way from myself to myself except through the roundabout way of the appropriation”. Ricoeur, *Essays in Biblical Interpretation* 43. Claro, la distancia (y también la necesaria complementariedad) entre las tres tradiciones radica, según vengo argumentando, en la manera como esa apropiación difiere en cada caso.

alteridades ontologizadas que habilitan la producción de verdades. Esta es una alteridad que no existe en el mundo de los entes y cuya única manifestación es la total ausencia.

La crítica postestructuralista descentra los fundamentos ontológicos que sustentan el Sujeto del humanismo racionalista, a través de la investigación de las tecnologías que habilitan la erección de este Sujeto. Entre estas tecnologías se encuentran el origen, el suplemento (por ejemplo, la escritura como suplemento del habla) y la margen (el salvaje como margen de lo civilizado), es decir, los elementos *contextuales* del Ser.⁶⁸ En efecto, tanto el origen como la margen y el suplemento son tecnologías necesarias que garantizan la constitución del marco referencial del Ser, fundamento de su sociabilidad. Es precisamente a través de su oposición (oralidad/escritura; naturaleza/cultura; salvaje/civilizado) que producen el efecto de la inmanencia atribuida al Ser, aun cuando sean ellas –y no el Ser– las responsables de su sentido y autoridad. El desmonte del aparato ontológico ocurre cuando se demuestra que la primicia que el Ser reclama, su trascendencia, es, en realidad, arbitraria, dependiente de un suplemento y de carácter violento. La desestabilización del Ser significa también la desestabilización de los suplementos (por ejemplo, la oralidad, la naturaleza, el salvaje, la mujer, etc.). Quizás ha sido Lacán quien mejor resumió la crítica anti-humanista cuando escribe que Lo Femenino no existe: “Mujer sólo se puede escribir con una barra a través. No existe tal cosa como La Mujer, en la que el artículo definido representa el universal. No existe tal cosa como La Mujer una vez que de su esencia... ella no-es-completa”.⁶⁹ La mujer en este pasaje no se refiere a la persona, sino a la construcción hiperreal y mencionada anteriormente por Chakrabarty.

La hermenéutica europea se plantea el problema de lo Otro como límite y sustento de su quehacer. Parte del enunciado que

... en cada otro, hay una otredad –que no soy yo, que es diferente del yo, pero que puedo comprender, de hecho asimilar– y hay también una alteridad radical, inasimilable, incomprensible e incluso impensable. Y el pensamiento occidental no cesa de confundir el otro con la otredad, de *reducir* el otro a la otredad.⁷⁰

En ese trazado, lo Otro corresponde al rostro ajeno que funda el saber y autoriza una ética posmetafísica, alteridad que Lèvinas, mejor que nadie, ha expuesto repetidamente.⁷¹ Sin

⁶⁸- El suplemento existe como exceso al todo que reside siempre fuera de éste. Al hacerlo surgir y exponer su lógica, el suplemento expone la carencia del todo. La margen, por su parte, es ese espacio excesivo que rodea el texto. La margen funciona entonces como un tipo de suplemento que cuestiona la pre-eminencia del centro al denotar su carácter derivativo y pone en entredicho la diferencia entre interior y exterior. La deconstrucción es entonces un intento por hacer evidentes las oposiciones que autorizan las construcciones culturales al señalar sus aporías, su *différance*, a través de un examen del suplemento, traza, etc. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak trad. (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1976) 313; y *Margins of Philosophy*, Alan Bass trad. (Chicago: University of Chicago Press, 1984) 3-27.

⁶⁹- Mi traducción de “Woman can only be written with a bar through it. There is no such thing as Woman, Woman with a capital W indicating the universal. There’s no such thing as Woman because, in her essence ... she is not-whole”. Jacques Lacan, *The Seminar. Book XX. Encore, 1972-73. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, ed. Jacques-Alain Miller, Bruce Fink trad. (New York: Norton, 1998) 72-73. Cito de la excelente traducción al inglés por no tener a mano la versión en francés o español. Sin embargo, la pequeña modificación que introduzco en mi traducción al español refleja el sentido del original francés.

⁷⁰- Mi traducción de “dans tout autre, il y a l’autrui –ce qui n’est pas moi, ce qui est différent de moi, mais je peux comprendre, voire assimiler– et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale ne cesse de prendre l’autre pour autrui, de *réduire* l’autre à autrui”. Jean Braudillard y Marc Guillaume, *Figures de l’altérité* (Paris: Descartes & cie., 1994) 10.

⁷¹- Ver Lèvinas, *Tiempo y el Otro* 107-121; Emmanuel Lèvinas, *Alterity and Transcendence*, Michael Smith trad. (New York: Columbia University Press, 1999), 3-76. Más allá de la fenomenología, Zygmunt Bauman ha

embargo, en términos generales la hermenéutica contemporánea mantiene una actitud mucho más compleja y contradictoria ante la alteridad. Por un lado, Gadamer, por ejemplo, postula que lo extraño es lo que nos abre las puertas a nosotros mismos.⁷² Aparte de que la noción de lo "extraño" (como la de "desvío" y "apropiación" anteriormente acuñadas por Ricoeur) es ambigua y contradice la crítica del Sujeto humanista, es importante notar aquí que lo Otro no vale por sí sino por el Sujeto, su valor es instrumental, sus trazas son desplazadas. La insuficiencia teórica que se manifiesta en el historicismo europeo re-postula el sujeto unitario del humanismo a través de categorías idealistas y pone en funcionamiento una alteridad que, dentro del horizonte cultural, es constitutiva del yo. La hermenéutica, entonces, parte de la premisa muy convencional de que sólo se puede hablar desde la mismidad y que el sujeto es lo que, de alguna manera, se define en función de lo otro-que-nos-abre-las-puertas-a-nosotros-mismos. La historia más que acoger la fuerza irruptura de lo Otro, produce múltiples otros.

Tanto el feminismo como la filosofía de la liberación y el poscolonialismo se han nutrido de esta intervención para adelantar una crítica al sujeto patriarcal y neoimperial. Sin embargo, desde una perspectiva postimperialista, tanto uno como otro buscan estallar la tensión inherente al modelo hermenéutico introduciendo el sujeto subalterno postimperial como alteridad, es decir, buscan demostrar que tras la ausencia del Ser se ocultan las trazas de una subalternidad (el feminismo surge, por ejemplo, ante el reconocimiento de que la condición del sujeto "mujer" exhibe una subordinación real en el sistema patriarcal que necesita ser articulada *positivamente*, es decir más allá de la crítica al sujeto masculino). Para estas prácticas críticas el proceso interpretativo no es el devenir en el que lo Otro se hace visible; tampoco en el que su definitiva ausencia se revela de manera concluyente probando imposible toda identidad. Más bien, el acto interpretativo es el proceso en el que la propia anunciada ausencia descubre una existencia inaprehensible pero cierta, una continuidad (llena de silencios, vacíos, discontinuidades) contaminante y perturbadora, entre el inquirido, el inquisidor y el lector.

Por otra parte, aunque la hermenéutica postestructural y la crítica poscolonial escogen el sujeto del humanismo racionalista como el objeto de sus críticas, los aspectos que sus críticas enfatizan, reflejan la diversidad de sus programas políticos. Si el objetivo de la hermenéutica, el blanco de sus críticas, es la manifestación trascendental del sujeto racionalista, para el poscolonialismo y la filosofía de la liberación (que piensan lo Otro con y desde el otro colonial) es su naturaleza neoimperialista. El propósito del postestructuralismo no es revindicar la especificidad de un sujeto subordinado, sino negar radicalmente la posibilidad de sujeto (en este caso, el trabajo de Gianni Vattimo es ejemplar); su crítica recupera al Otro –el contexto– como la demostrable, necesaria y violenta ausencia que la diferencia establece.⁷³ Si la crítica posthumanista enfatiza que *lo Otro sólo existe en la exclusión*, el poscolonialismo afirma que *lo Otro es lo que no está en el Sujeto*.⁷⁴

desarrollado este punto en extenso y de modo brillante en *Postmodern Ethics* (Cambridge, Ma: Blackwell, 1993). Ver, en especial, "The Elusive Universality" (37-61) y "The Elusive Foundations" (62-81).

⁷²- "... the fascination of the other, the strange, the distant is effective in opening us to ourselves". Gadamer, "What is Truth?" 44.

⁷³ - Ver, por ejemplo, "Verso un'ontologia del declino", en Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Milan: Feltrinelli, 1981) 11-42. En el texto Vattimo lee, a través de Heidegger, la ontología de preeminencia que tradicionalmente se le asigna a Occidente, para demostrar su carencia y proponer como tarea una ontología del atardecer, de la evanescencia.

⁷⁴- Lacan, *Feminine 73*; Gayatri Chakravorty Spivak, "Displacement and the Discourse of Woman", en *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick (Bloomington: Indiana University Press, 1983) 174. Ver también "History" en Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999) 423-431.

El post-colonialismo no puede prescindir totalmente del sujeto que lo invocó. Por eso se propone dos tareas: por un lado investiga el enrarecimiento que ha acaecido en nombre del subalterno, para designar una presencia (que es ausencia) y que habilita al Sujeto. Interroga la mirada deseosa y omnívora del Sujeto metropolitano que desaparece al deseado y considera que el mundo está disponible para su consumo; interroga ese deseo que tiene algo de científico (en su deseo por saberlo todo del otro), de judicial (en su confianza para erigirse juez de todas las actividades del otro), de policial (en su deseo por controlarlo todo del otro). La crítica poscolonial señala que el ausentamiento de lo Otro se nutre de los lazos coloniales y se manifiesta de diversas formas, en la totalidad discursiva que Edward Said llama orientalismo, en el campo de ansiedad y ambivalencia colonial que Homi Bhabha, actualizando a Franz Fanon, reseña como modo operativo del otro en el circuito cultural de la metrópoli.⁷⁵

En el campo historiográfico, el proyecto poscolonial examina las prácticas disciplinarias y los circuitos de saber para rastrear los modos de inscripción, sujeción y alteración de los subalternos coloniales. El trabajo de Edward Said, en particular *Orientalismo*, ejemplifica esta primera tarea. Said adapta el análisis del discurso propuesto por Foucault, para cambiar el enfoque de la historia intelectual a la historia de las prácticas descriptivas y señalar allí, donde sólo era visible un cuerpo venerable de saber, una máquina productora de alteridades. A través del rastreo de esa producción intelectual, llamada orientalismo, Said traza la economía moral que le permite a Occidente ejercer y *justificar* un dominio geopolítico desde el siglo XVIII. El orientalismo entonces es “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental”.⁷⁶ El objetivo de Said es poner en evidencia las prácticas discursivas por medio de las cuales Occidente construyó a Oriente y a la vez se asignó una imagen auto afirmativa. Por medio de esta genealogía histórica, el autor procura desestabilizar la certeza de Occidente (al revelar los modos como el sujeto imperial reclama para sí la plenitud del Ser) y evidenciar el origen epistémico de la violencia colonial.

La segunda tarea que el poscolonialismo se arroga es el problema de como pensar la alteridad subalterna sin ontologizarla ni desaparecerla.⁷⁷ Al reconocer la crítica al Sujeto humanista, el poscolonialismo también se ve forzado a reconocer que el espacio de lo Otro, del subalterno, sólo existe de manera sobredeterminada; su voz es inaudible, su presencia violentamente expulsada del Ser, sepultado simultáneamente bajo las narrativas de autoctonía (el nativo) y de modernidad (ciudadano).⁷⁸ En efecto, para que el colonialismo funcione, escribe Achille Mbembe, es necesario crear el nativo, un ser de quien “no procede ningún acto racional legítimo” y a quien se le considera incapaz de actuar dentro de una “unidad de significado”. El nativo “no aspira a la trascendencia... [es una] cosa que es, pero sólo en la medida en que no es

⁷⁵ - Edward Said, *Orientalismo*, María Luisa Fuentes trad. (Madrid: Editorial Libertaria, 1990). Bhabha, *El lugar de la cultura*, en especial el ensayo titulado "El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial".

⁷⁶ - Said, *Orientalismo* 19. V. Y. Mudimbe llevó a cabo una descripción similar para el caso de Africa ecuatorial en *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington, In: Indiana University Press, 1988).

⁷⁷ - Precisamente, quienes critican la filosofía de la liberación señalan acertadamente la propensión de sus practicantes a una ontologización romántica y populista del marginado. Castro Gómez, *Crítica* 145-170.

⁷⁸ - En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Spivak escribe “entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, lo que desaparece es la figura de la mujer, pero no esfumada en la Nada prístina, sino que ella sufre un violento traslado basado en una figuración desplazada de ‘la mujer del Tercer Mundo’ atrapada entre tradición y modernización. (...) En ese movimiento no hay margen para que el sujeto sexuado subalterno pueda hablar” (225-226).

nada”.⁷⁹ El nativo es siempre nativo, oculta el ser del subalterno. Igual ocurre con las narrativas de la modernidad, la política y el desarrollo económico, narrativas cuyo sentido está siempre en otro lado.⁸⁰

El post-colonialismo observa que los mismos esfuerzos por desaparecer al subalterno marcan la presencia del subalterno en los pliegos del discurso histórico. Su silencio jamás es ausencia; su inquietante traza es subversiva ya que, la insurgencia, señala Ranajit Guha, “es así la antítesis necesaria del colonialismo”.⁸¹ Al subalterno se le puede leer en las trazas que su voz deja en la memoria, en el manto de lo que no-es, donde queda cifrada la cicatriz de su desaparición.⁸² De ese modo, las trazas del subalterno, las trazas de la violencia ejercida contra el subalterno, constituyen el fundamento de una nueva labor historiográfica. Esta historia no se puede entender como el intento por recuperar el sujeto subalterno, sino como la búsqueda de la memoria de una presencia Otra, cuya historia es dis-tinta (no diferente), cuya ontología es distinta, cuyo sentido aún no es claro. Esta hermenéutica procura ante todo –en el mejor sentido propuesto por Benjamin y Certeau– la irrupción de lo impensable. La tarea entonces no es reemplazar la historia por otro tipo de disciplina. De hecho, la reescritura histórica –tal y como lo propone la filosofía de la liberación– constituye un modo efectivo de resistencia. Sin embargo, vale la pena tener en cuenta que la re-escritura generalmente apunta a una economía de inclusión que no modifica la violencia epistémica. El objetivo, entonces, es intervenir el aparato de tal manera que la confusión propia de la realidad poscolonial (la no simultaneidad de lo simultáneo, como dice Carlos Rincón) se inscribe, marginalmente, en el espacio discursivo abierto por la historia.⁸³ La cuestión, por lo tanto, no es ejercer una decidida oposición a la historia, sino hacer un uso táctico de ella.⁸⁴

Sólo allí, en esa memoria hecha presente, en las trazas de una inaudible voz, yacen las bases para fundamentar un nuevo sentido de comunidad.

⁷⁹ - Mi traducción de “no rational act with any degree of lawfulness proceeds”; “unity of meaning”; “does not aspire to a transcendence, (...) thing that is, but only insofar as it is nothing”. J.-Achille Mbembé, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001) 187.

⁸⁰ - En el mismo libro, Mbembé adelanta una crítica al concepto de modernidad política en Africa. Ver el capítulo “On Private Indirect Government”, *Ibid.* 66-101. Por su parte, Arturo Escobar –quien toma a Colombia como caso de estudio– desarrolla una crítica brillante del concepto de desarrollismo en Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, Nj: Princeton University Press, 1994), ver en especial 3-20; 102-153.

⁸¹ - Mi traducción de “was thus the necessary antithesis of colonialism”. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983) 2.

⁸² - Dussel y Guillot, *Liberación y Lévinas* 26-30.

⁸³ - Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo* (Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995).

⁸⁴ - Uso el concepto de “táctica” en el sentido que le asigna Michel de Certeau y que contrapone al de “estrategia”. Si la estrategia es el lugar desde donde el poder despliega su quehacer, la táctica es el modo como los débiles responden: “Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (...) resulta aislable. La estrategia postula *un lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* de metas o de amenazas. (...) Llamo *táctica* a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. (...) La táctica no tiene más lugar que la del otro (...), debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) Aprovecha las ‘ocasiones’ y depende de ellas (...) Necesita utilizar (...) las fallas que las coyunturas (...) abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. (...) Es astuta. (...) [Es] un arte del débil”. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, Alejandro Pescador trad., Luce Giard ed., vol. 1: Artes de hacer (México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996) 42-43.

V. “Una imagen que relampaguea”. Notas a modo de conclusión

Hasta este momento he tratado de demostrar la complementariedad crítica que existe entre la hermenéutica contemporánea, la filosofía de la liberación y la crítica poscolonial. La tarea queda apenas esbozada, pues como lo mencioné al principio éste sólo puede ser el comienzo de un diálogo crítico que requiere muchas otras voces y experiencias. Pienso, sin embargo, que es absolutamente necesario abrir estas y otras tradiciones intelectuales a una interrogación sostenida y cruzada para comenzar a imaginar una hermenéutica que tome en cuenta las condiciones que producen subalternidad. Linda Hutcheon ha escrito que:

El presente cuestionamiento posestructuralista/ posmoderno a la coherencia del sujeto autónomo tendrá que ser suspendido en discursos feministas y poscoloniales una vez que ambos tienen primero que postular y afirmar una subjetividad negada o alienada: esos cuestionamientos radicales posmodernos son en muchas instancias producto del orden dominante que se puede dar el lujo de cuestionar lo que posee con total seguridad.⁸⁵

Un sector importante de la filosofía de la liberación coincide, aunque por razones diferentes, con esta crítica. Desde una perspectiva que reivindica el impulso emancipador de la modernidad, ellos consideran la crítica al sujeto autónomo un lujo sólo posible en la comodidad de la autosatisfacción.⁸⁶

No estoy de acuerdo con esta evaluación. Aunque la relación entre las dos posiciones es tensa no es excluyente: el postestructuralismo tiende a enfatizar el ausentamiento, el poscolonialismo y la filosofía de la liberación las trazas del subalterno desplazado. Por otra parte, las dos se refieren a alteridades y sujetos de diferente orden y, en consecuencia, no son incompatibles. Es más, la crítica al sujeto (neo) imperial sólo se puede llevar a cabo como parte de un proyecto general de la crítica al sujeto del racionalismo humanista. Una hermenéutica de la subalternidad no puede aspirar a ser productiva si cae en la tentación del nativismo o en la autosuficiencia.⁸⁷ Coincido, eso sí, con la apreciación de que una aproximación al sujeto humanista que no examine sus dimensiones patriarcales e imperiales termina re-postulando al Hombre-Europa como Sujeto universal. Por eso, en la medida en que la hermenéutica contemporánea permanece alejada de la crítica al sujeto neoimperialista y patriarcal su rendimiento teórico se confundirá con los requerimientos de una preeminencia geo-política de aspiraciones universalistas. En la misma medida, tanto la crítica del poscolonialismo como la del feminismo, serán imprescindibles.

Considero también que la única hermenéutica que se puede preciar de cumplir con su programa ético es aquella que explícitamente se postula desde y con la subalternidad, aquella que lleva a

⁸⁵ - Traducción de: “The current post-structuralist/post-modern challenges to the coherent, autonomous subject have to be put on hold on feminist and post-colonial discourses, for both must work first to assert and affirm a denied or alienated subjectivity: those radical post-modern challenges are in many ways the luxury of the dominant order which can afford to challenge that which it securely possesses”. Linda Hutcheon, “Circling the Downspout of Empire: Post-Colonialism and Post-Modernism”, *Ariel* 20 (1989) 151.

⁸⁶ - Ver, por ejemplo, los textos de Arturo Andrés Roig, “¿Qué hacer con los relatos, la maña, la sospecha y la historia? Respuesta a los post-modernos”, en *Rostro y filosofía de América Latina* (Mendoza, Arg: Editorial de la Universidad de Cuyo, 1993), 118-122; y “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía latinoamericana”, *Casa de las Américas* 213 (1998): 6-16.

⁸⁷ - Salazar Ramos y Castro Gómez han argumentado de manera convincente en contra de una reflexión metodológica que se apoye en proyectos identitarios. Salazar Ramos, “Los grandes metarelatos en la interpretación de la historia latinoamericana”; Castro Gómez, *Crítica* 99-120. Nancy Fraser y Linda Nicholson hacen esta misma crítica al feminismo en “Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism”, *Communications* 10 (1988).

cabo el impulso emancipatorio que le dio origen y que no se avergüenza de decir con Mariátegui, "Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente".⁸⁸ Por eso, el problema que se plantea es el de desarrollar estrategias interpretativas que nos permitan ejercer el acto hermenéutico sobre/desde/con la subalternidad. Sin embargo, dada la existencia paradójica del sujeto subalterno, su hermenéutica debe incorporar esta contradicción, ya que se erige sobre el vacío: entre la discontinuidad (una discontinuidad doble: la que resulta de las circunstancias históricas que se refieren al subdesarrollo y la que existe debido a la heterogeneidad radical de los discursos culturales) y el silencio del subalterno. Debe ser, por consiguiente, una hermenéutica capaz – frente a las trazas silenciosas del subalterno– de sentir el dolor punzante del Walter Benjamin que descubre que nada nunca está seguro, que siempre todo está amenazado con perderse, una vez que “al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. ‘La verdad no se nos escapará’; esta frase... designa el lugar preciso en que [toda hermenéutica de la subalternidad] atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella”.⁸⁹

Pero ese es un programa al que tendremos que regresar en el futuro con mayor parsimonia. Es por otra parte, una labor colectiva o, como diría Dussel, analéctica

⁸⁸ - José María Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta, 1981) 230.

⁸⁹ - Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia (1940)", Tesis número 5.