

***Ethos* barroco e historia de las ideas: la hermenéutica de Boaventura de Sousa Santos**

Por Gerardo OVIEDO*

1. Introducción

LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA propuesta por Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, Portugal, 1940) configura una suerte de base metodológica de su obra *Epistemología del Sur*.¹ Si se acepta que este planteamiento teórico representa uno de los aportes más relevantes del “pensamiento periférico” actual,² no sería difícil admitir que su asunción metafórico-regulativa del ideal utópico postulado en nuestra América posee implicaciones conceptuales y normativas decisivas para un proyecto de “latinoamericanismo”.³ Más aún si se considera el modo en que Sousa Santos se inscribe y ubica en esa rica tradición textual. Esto es, no por la vía de la historiografía filosófica, sino apelando al canon latinoamericano del ensayo literario, político y antropológico de los siglos XIX y XX.⁴ Para ello se inspira, de forma prominente, en textos de José

* Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Argentina; e-mail: <gerovied@yahoo.com.ar>.

¹ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, 2009, 368 págs.

² Cf. Eduardo Devés Valdés, *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*, Buenos Aires, Clacso/IDEA-USACH, 2014.

³ Coincido con Marcela Croce cuando afirma que “la voluntad de dar productividad a un método y un conjunto de presupuestos [...] permite abordar Latinoamérica desbrozando los prejuicios que se han instalado en torno al topónimo, y recuperando como idea rectora su condición de ‘utopía intelectual’ [enunciada por Angel Rama]”. Eso muestra que el “*latinoamericanismo* apunta a recomponer la imagen del continente”, pues “esa ‘utopía intelectual’ puede superar en algún momento la condición futurista e idealizada que conlleva el lugar inexistente para expandirse en territorio comunitario, libre de nacionalismos mezquinos y mejor pertrechado, por lo mismo, para rechazar las avanzadas invasoras”, Marcela Croce, “Introducción”, en *id.*, ed., *Latinoamericanismo: historia intelectual de una geografía inestable*, Buenos Aires, Simurg, 2010, pp. 7-8.

⁴ Para una aproximación integral a la especificidad latinoamericana del género ensayo véase Liliana Weinberg, “Ensayo e interpretación de América”, en Julio Ortega, coord., *La literatura hispanoamericana*, México, SRE, 2011.

Martí, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro y Bolívar Echeverría.

De la prolífica obra de Sousa Santos, quisiera abordar solamente algunos aspectos del giro teórico *nuestroamericano* efectuado por este descollante pensador periférico, atinentes a sus posibles nexos con el programa de la “historia de las ideas filosóficas latinoamericanas” en general y de su vertiente en Arturo Roig en especial. Dado que el propio Sousa Santos no ha seguido este camino, sería plausible explorar algunas consecuencias epistemológicas y metodológicas que semejante diálogo podría aportar en clave Sur-Sur. Aquí nos limitamos a adelantar algunos pasos.

Partiendo de esta base, primero intentaré una descripción sucinta del programa de la *Epistemología del Sur*, indicando tres de sus inflexiones teóricas: *a)* su utilización de la categoría de *emergencia*; *b)* su visión procedimental de la hermenéutica; y *c)* su adopción de la noción “*ethos* barroco” en el marco de la hipótesis de la *transculturación*. Segundo, identificaré concisamente algunas motivaciones convergentes entre la epistemología sureña —o mejor cabría decir con Horacio Cerutti, “sureadora”—⁵ de Sousa Santos, y el programa historiográfico-filosófico de la Moral de la Emergencia de Arturo Roig. Tercero, y para concluir, me concentraré brevemente en lo que considero el aspecto más problemático del análisis de Sousa Santos: su lectura del Barroco americano. El propósito de mi objeción no es impugnar su comprensión general del Barroco, sino únicamente señalar ciertos límites aporéticos de la misma. Se trata, visto en perspectiva, de reafirmar la dimensión *hermenéutica* que —creo— debe justificar y orientar el programa de la historia de las ideas latinoamericanas.

2. *Emergencia, hermenéutica y transculturación en el marco conceptual de la Epistemología del Sur*

SIN analizar en mayor detalle sus distintos desarrollos, podemos decir que en el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos la categoría de *emergencia* trasunta un doble nivel: epistemológico y sociológico. No obstante, cuando su temprana propuesta de un

⁵ “Filosofar sureador” es un término propuesto para dar “forma a un filosofar que apunte al Sur”, entendiendo por tal “un Sur que es metáfora y símbolo de un ir hacia nosotros mismos”, Horacio Cerutti Guldberg, *Configuraciones de un filosofar sureador*, México, Ayuntamiento de Orizaba, 2006, p. 166.

posmodernismo opositor se articula en un nuevo “paradigma emergente” —diferenciándolo críticamente de cualquier forma de posmodernismo celebratorio o afirmativo—, a nivel de su conceptualización sociológica la idea de “emergencia” cobra una relevancia analítica central en su planteamiento teórico.

El autor sostiene que en el paradigma emergente, si el conocimiento es total, es también local. Tiende así a restituir la validez cognoscitiva de una diversidad vital de saberes menores o inferiorizados por la racionalidad moderna. Epistemológicamente el paradigma emergente surge como denuncia de la hegemonía del “pensamiento abismal”, término que designa el funcionamiento del pensamiento occidental moderno como un sistema de distinciones visibles que se fundan en distinciones invisibles. Estas últimas son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el de “este lado de la línea” y el del “otro lado de la línea”. Por ese medio, “el otro lado de la línea” es fácticamente producido como no existente. Al otro lado de la línea se supone que no hay un conocimiento real, sino apenas creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Esta demarcación coloca, de un lado, a la ciencia, la filosofía y la teología, y del otro, a los conocimientos devenidos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer a los procedimientos probatorios de los saberes hegemónicos. Pero el otro lado de la línea se sublevó contra esta exclusión radical. La visibilidad de la *episteme* occidental se erige sobre la invisibilidad de las formas de conocimiento menor procedentes de epistemologías alternativas de origen popular, laico, plebeyo, rural o indígena, puestas al otro lado de la línea. Una “ecología de saberes” es la que vendría a restablecer las competencias de este universo cognoscitivo colonialmente velado.

Sousa Santos ha caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre “regulación social” y “emancipación social”, lo que le permitiría explicar todos los conflictos provenientes de su tensión constitutiva entre apropiación y violencia, de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda. Las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y reclamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación. Esta tensión provoca el retorno de lo colonial y del colonizador, y un

contramovimiento específico, que Sousa Santos llama “cosmopolitismo subalterno”. Según su hipótesis, lo colonial representa una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y, tras esta experiencia dramática de develamiento, se rebelan contra ello. Pero lo fundamental en este esquema categorial es que en la distinción entre regulación social y emancipación social subyace otra, asimismo invisible, sobre la cual se funda: la que diferencia entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales y poscoloniales. Así, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. En tal contexto, Sousa Santos adopta una postura libertaria de signo agonístico. Piensa que hay una batalla por la justicia social global, y que ésta debe serlo también por la justicia cognitiva global conducida por los grupos subalternos, abiertos a un cosmopolitismo de base u organizado “desde abajo”. Para obtener resultados concretos de índole emancipatoria, semejante batalla social/cognitiva requiere, en su opinión, la articulación de un tipo de pensamiento posabismal en ciernes. Correlativamente, esto exige situar nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea: el Sur global no imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo.

Lo importante, por el momento, es ver que desde la perspectiva de Sousa Santos, la novedad del “cosmopolitismo subalterno” radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud de las culturas. Por un lado, Sousa Santos preconiza que el entendimiento del mundo global real excede, con mucho, el entendimiento occidental del mundo. En consecuencia, nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, cuantos más entendimientos no occidentales sean identificados, las “comprensiones híbridas” mezcla de elementos occidentales y no occidentales, resultan virtualmente infinitas. Así, el pensamiento posabismal proviene de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una epistemología adecuada. El llamado “cosmopolitismo subalterno” pretende redimir a toda víctima de la intolerancia y la discriminación. Sin embargo, esta disposición no remite a un proceso consumado, sino más bien a una inferencia anticipatoria, pues la comprensión híbrida que activa el sujeto cognoscente poscolonial/posabismal se funda en una prefiguración utópica antes que en una experiencia realizada. Tal premisa es la

que lleva a Sousa Santos a introducir lo que denomina “sociología de las emergencias”.

Eso significa que semejante sociología de la experiencia emergente se sostiene en la amplificación simbólica de muestras, pistas y tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. En palabras de Sousa Santos, “la idea de emergencia o el ‘todavía no’ de Ernst Bloch es aquí esencial”.⁶ El pensador considera pues, con Bloch, que la “intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*”.⁷ Y si a través de estos conocimientos “es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna”, Sousa Santos confía en que a partir de tal “consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar unas nuevas teoría y práctica, inconformistas, desestabilizadoras y, de hecho, rebeldes”.⁸

Insistimos en que para Sousa Santos esta sociología de lo emergente presupone ya la presencia y validez de una epistemología emergente. No forzamos demasiado el aparato categorial de Sousa Santos al sugerir, sin más preámbulos, que su epistemología emergente supone la operatividad, como correlato, de una *hermenéutica emergente*. Puesto que siempre se propone alcanzar “un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes”.⁹ Como fuera, en su llamado al abandono del imperialismo epistémico de la “teoría general” —analítica, cerrada, totalista etc.—, Sousa Santos hace ingresar la dimensión propiamente *hermenéutica* por el pórtico de la práctica —a la que asigna una función metodológica— de la

⁶ Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en *id.* y María Paula Meneses, eds., *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Antonio Aguiló, trad., Madrid, Akal, 2014, p. 50.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 137.

traducción conversacional, textual y cultural, elevada a modelo cognoscitivo. Lo que dice puntualmente al respecto es que “la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción”, concebido éste como “el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo”, y por esta vía, incidir “tanto sobre los saberes como sobre las prácticas [y sus agentes] *La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica*”, define Sousa Santos, porque “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan”.¹⁰

La hermenéutica diatópica es la instancia metódica que habilita y da apertura, analógicamente, a la dimensión *antropológica*, la cual se activa con el trabajo de traducción y mediación textual. En este nivel de argumentación hace su aparición la categoría de *transculturación*. Sousa Santos se mueve desde el plano epistemológico y sociológico hasta el plano retórico y antropológico, desplazándose sobre el hilo conductor hermenéutico. Por ello es pertinente ver, primero, la forma en que se manifiesta el aspecto propiamente hermenéutico de la transculturación traductora, antes de acotar su singularidad antropológica.

Con la mente siempre puesta en la dialéctica de las mediaciones e intercesiones traductoras entre mundos textuales diversos, Sousa Santos sostiene que en “el caso de un diálogo transcultural, el intercambio no es sólo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, es decir, entre universos de significado diferentes y en un sentido fuerte, inconmensurables”.¹¹ Estos marcos de sentido, por su parte, “consisten de constelaciones de *topoi* fuertes”.¹² En este plano tropológico-antropológico de la praxis hermenéutica, Sousa Santos recuerda que los “*topoi* son lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y por lo tanto, que no son objeto de debate”, con lo que, así, pueden funcionar “como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos”, no obstante, “los *topoi* fuertes se vuelven sumamente vulnerables y problemáticos cuando se los ‘uti-

¹⁰ *Ibid.* Las cursivas son mías.

¹¹ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso/Prometeo, 2010, pp. 92-93.

¹² *Ibid.*

liza' en una cultura diferente".¹³ De modo que si comprender "una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no imposible", lo que se requiere es precisamente la hermenéutica diatópica, puesto que ella "se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma".¹⁴ En suma, "objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud —puesto que éste es un objetivo inalcanzable—, sino, por el contrario, elevar la conciencia recíproca de incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura", puesto que en ello, precisamente, "reside su carácter *dia-tópico*".¹⁵

Esquemáticamente vemos que la hermenéutica diatópica no se agota, pero sí se restringe a la organización fundamental del trabajo de traducción. Ahora bien, en este punto lo relevante es que para Sousa Santos toda mediación traductora supone alguna modalidad o grado de *consenso transcultural*. Las preguntas metodológicas acerca de qué traducir, entre qué, quién lo hace, en qué momento, con qué objetivos y sobre qué material etc., conducen el interrogante hermenéutico directamente a la problemática general del "contacto cultural". En Sousa Santos, el concepto *zona de contacto* no se limita a iluminar aquellos espacios sociales a través de los cuales culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas. Tal el caso del colonialismo y el neocolonialismo. Nuestro autor advierte que la zona de contacto puede implicar diferencias culturales selectas y parciales que, en un espacio-tiempo determinado, se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada actividad social.

En el mismo sentido entiende por "zonas de contacto" aquellos campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan. Así, hay dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental. Una es la zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna y los saberes legos, tradicionales, de los campesinos. La otra, justamente, es la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Obviamente se trata de dos zonas

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

caracterizadas por la extrema disparidad entre las realidades que al cabo entran en contacto, así como por la extrema desigualdad de las relaciones de poder que las separan. Sousa Santos estima que tales zonas son siempre selectivas, porque los saberes y las prácticas exceden lo que es puesto en contacto que no siempre es necesariamente lo más relevante o central para una cultura de por sí incompleta.

Es por ello que las zonas de contacto deben considerarse zonas de frontera o tierra de nadie, donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas pugnan por emerger. Esto implica que en las zonas de contacto interculturales, cabe a cada práctica significativa decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confrontación multicultural, puesto que cada sociedad contiene aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar. Tales aspectos se presentan como inherentemente intraducibles en otra cultura.

Este problema de la incompletud cultural, atinente al trabajo de traducción que la hermenéutica diatópica pretende encarar en zonas de contacto, parece haber conducido a Sousa Santos a una concepción general de los procesos de transculturación. Lo decisivo, aquí, es que en cierto momento del desarrollo de esta reflexión, Sousa Santos ha sido capaz de conectar esta noción abstracta de “transculturación” con su localización concreta en la tradición intelectual latinoamericana, y no ya en una genérica periferia colonial o poscolonial. Entonces comprendió que la *transculturación* es un proceso histórico-antropológico constitutivo de la *zona de contacto* que define a *América Latina*. Su hipótesis maestra es que de la zona de contacto transcultural latinoamericana surgiría un singular *ethos* barroco. Pero Sousa Santos comprendió que América Latina no es sólo una zona transcultural, sino además un espacio semántico-categorial liberatorio. Y es en este nivel normativo de su análisis que adopta específicamente nuestra herencia ensayística, tanto cultural como política. En ello se dirime, pues, su torsión conceptual hacia la metáfora intelectual y utópica de nuestra América.

El giro nuestroamericano de Sousa Santos comienza por contrastar el paradigma martiano de *Nuestra América*, con lo que llama el paradigma de la América europea del siglo xx. Con Martí, el ideal de una América nuestra es coincidente con la propia propuesta de Sousa Santos, consistente en construir en el siglo xxi formas de conocimiento e interacción social no coloniales, soli-

darias y cosmopolitas. Esto sería lo opuesto al paradigma colonial y excluyente de la América europea. El corte analítico que traza Sousa Santos en la tradición ensayística nuestroamericana no es, sin embargo, historiográfico, sino jurídico, consecuente con su perspectiva teórica e intereses políticos.

De ahí que la apelación a la categoría *ethos* barroco —en la que sigue las tesis de Echeverría— suponga, en principio, una reformulación en clave emancipatoria del paradigma eurocéntrico del derecho natural. Como sea, por *ethos* barroco Sousa Santos entiende el arquetipo cultural propio del sujeto y la sociedad de nuestra América. Ello supondría la creación de un nuevo derecho natural, en este caso barroco, basado en la cultura social y política de diversos grupos sociales cuya vida cotidiana resulta impulsada por la necesidad de transformar estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, transgresión y subversión. Según Sousa Santos, el potencial emancipatorio de estas luchas reposa en la idea de que una política de la redistribución no puede ser adelantada sin que exista una política del reconocimiento, y viceversa. ¿Cómo se conecta esto con la teoría, o mejor, paradigma latinoamericano de la *transculturación* en su configuración *barroca*?

La respuesta está contenida en la propia pregunta, puesto que Sousa Santos captó agudamente, y con prontitud, que la propia representación de “nuestra América” constituye en sí misma una construcción transcultural. Y que ambas invenciones terminológicas, *nuestra América* y *transculturación* hayan salido de Cuba, tampoco se le escapa. Esta doble invención simbólica permite formar una representación transcultural del Barroco, surgido de potencias coloniales semiperiféricas, y decadentes, de las metrópolis sudeuropeas. Sousa Santos reconoce que el término mismo introducido por Martí, expresa el conjunto de ideas que vendrían a presidir el siglo americano de nuestra América, ideas que serían seguidas, entre otros, por Ortiz, Ribeiro, Mariátegui y Andrade. La palabra-metáfora *nuestra América* resumiría un conjunto de ideas principales. No se justifica aquí enumerarlas. Pero sí mostrar cómo Sousa Santos aborda los *topos* del mestizaje y el Barroco. Primero destaca la creación de la América mestiza. Pero, enseguida, apunta como revelación una segunda idea: que sus raíces mezcladas fueron fuente de una complejidad infinita, de una nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo. Se trata, en esta imagen de una humanidad sin razas, de un tipo de universalismo localizado y contextualizado, que vendría a convertirse en uno de aquellos *topos* identitarios de

nuestra América, como por ejemplo el del *Manifiesto antropófago* (1928) de Oswald de Andrade quien, de acuerdo con Sousa Santos, por “antropofagia entendía la capacidad del americano para devorar todo lo que fuera extranjero e incorporarlo, para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante”.¹⁶ De similar manera, el “concepto de *antropofagia*, irónico en sí mismo respecto a la representación europea del ‘instinto caribe’, guarda bastante cercanía con el concepto de *transculturización* desarrollado por Fernando Ortiz”.¹⁷ En este sentido, dice Sousa Santos, el “único tipo legítimo de canibalización de la diferencia [la antropofagia de Andrade] es el practicado por los subordinados, ya que únicamente a través de él es posible a Calibán reconocer su propia diferencia frente a las diferencias asimétricas que le han sido impuestas”, pues “el antropófago de Andrade digiere conforme a las necesidades de sus propias tripas”.¹⁸

Al mismo tiempo, esto evidencia que la antropofagia transculturizadora no sería posible sin la presencia y eficacia del *ethos* barroco. Recordemos que se trata de un arquetipo social antes que de una formación estética o un clima de época. Con Sousa Santos, como con Echeverría, se trataría de una visión sociológica del Barroco transcultural que, genealógicamente, al originarse como una manifestación extrema de la debilidad del centro, se constituye en un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema en la periferia, hasta hoy día. Entre otros aspectos históricos, antropológicos y ontológicos, ello implica que la subjetividad barroca es contemporánea a todos los elementos que la componen, y por lo tanto, traspone el evolucionismo moderno y su matriz lineal-progresiva del tiempo histórico. Como complemento de semejante hipótesis sociológica culturalista, Sousa Santos celebra el carácter abierto y no acabado, gozoso y extremo del Barroco americano. Dice que la “geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana: es fractal” y que en lo que a la “subjetividad barroca concierne, las formas son el ejercicio de la libertad por excelencia”.¹⁹ Así, el “extremismo de las formas, por sí solo, permite que la subjetividad barroca tenga la turbulencia y

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, La Paz, Clacso, 2007, p. 211.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 216.

el entusiasmo necesarios para continuar en la lucha por las causas emancipatorias, en un mundo donde la emancipación ha colapsado o ha sido absorbida por la regulación hegemónica”.²⁰ Sousa Santos justifica en forma poética que hablar “de extremismo es referirse a una excavación arqueológica realizada sobre un magma regulatorio, con el objeto de alentar fuegos emancipatorios, sin importar qué tan tenues sean sus rescoldos”.²¹

Lo que separa aquí a Sousa Santos de Echeverría y otros teóricos latinoamericanistas transculturalistas —si cabe así llamarlos— es su tendencia a diferenciar, dentro del cosmos situado barroco, los procedimientos del *sfumato* y del *mestizaje*, respectivamente. Sousa Santos explica que si en la pintura el *sfumato* era la indefinición de siluetas y colores presente entre los objetos, ello le permite, a la subjetividad barroca, crear espacios de cercanía y de familiaridad entre inteligibilidades de diversa índole. Proporcionaría, así, un modelo hermenéutico intertranscultural: un *espacio de sentido* donde los diálogos interculturales resulten posibles y deseables. Sousa Santos sostiene que de este modo, la coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra, y sus fragmentos, flotantes en cualquier dirección, permanecen abiertos a la presencia de nuevas invenciones y coherencias multiculturales inéditas. El *sfumato* obraría como un imán que orienta formas fragmentarias hacia nuevas direcciones y constelaciones, apelando a sus contornos más frágiles, irresolutos e inconclusos, en tal modo que representa una militancia vulnerable. Pero el *mestizaje*, afirma Sousa Santos, es la manera de extremar el *sfumato* para poder así acceder a la construcción de una lógica nueva. Pues si el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y la recuperación de los fragmentos, el *mestizaje* funciona a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, irreconocibles o simplemente subversivas a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* habita en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, mediante un proceso de construcción y destrucción que tiende a reflejar las relaciones de poder presentes en los grupos sociales que las desarrollan. De esta forma, América Latina ha facilitado la formación de un suelo particularmente fértil para el surgimiento del *mestizaje*. Sousa Santos estima que nuestra región puede considerarse como uno de los territorios de

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 224.

exploración más importantes para la construcción de la subjetividad barroca desde el punto de vista de un cosmopolitismo subalterno.

Conviene no olvidar que en la perspectiva de Sousa Santos, semejante operación sólo es posible gracias a que el “*sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que denomino, siguiendo a Fernando Ortiz, como transculturización”.²² Como se ve, para Sousa Santos, el *sfumato* y el *mestizaje* son las dos formaciones y estadios que definen un Barroco transcultural. No obstante, ello requiere alguna precisión conceptual con respecto al legado de Ortiz y Echeverría, que aquí lo inspiran. Sousa Santos explica que en su ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, “Ortiz propone la noción de *transculturización* para identificar la síntesis resultante de los procesos de desculturización y neoculturización altamente complejos que desde siempre han caracterizado a la sociedad cubana”, donde “los choques y descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa habían venido ocurriendo de manera prolongada a lo largo de cuatro milenios, se dieron en Cuba mediante variaciones súbitas durante los últimos cuatro siglos”, siguiendo una “evolución de constantes desajustes”, cuya “transitoriedad persistente permitió que tomaran lugar nuevas constelaciones culturales, las cuales no podían ser reducidas a la suma de los diferentes fragmentos que habían contribuido a su generación”.²³ Pero, precisamente, el “aspecto positivo de este incesante proceso de transición entre las culturas es lo que Ortiz ha llamado *transculturización*”.²⁴ Ahora bien, Sousa Santos dice, para “vigorizar este carácter positivo y novedoso, prefiero referirme a *sfumato* en lugar de desculturización, y a *mestizaje* en lugar de neoculturización”, en tal modo que “la noción de transculturización hace referencia a la voracidad y al extremismo con que la dimensión social del barroco incorpora las diversas formas culturales”, que asimismo “se encuentran notoriamente presentes en el concepto de *antropofagia* desarrollado por Oswald de Andrade”.²⁵ En una situación apremiada por “opciones contrahegemónicas”, estos ingredientes conceptuales “son lo suficientemente consistentes como para suministrar los cimientos que le sirvan de base a la idea de que estamos ingresando en un período de una transición

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 225.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 226.

paradigmática, una era de paso y, por lo tanto, un tiempo decidido a seguir el impulso del *mestizaje*, del *sfumato*, de la hibridación y de todos los otros rasgos que le he atribuido al *ethos* barroco y, con ello, a nuestra América”.²⁶ Pese a esto, Sousa Santos considera que, en “contravía a lo sostenido por Ortiz, la transculturación nunca fue total”, en tanto “resultó socavada por diferencias de poder suscitadas entre los distintos componentes que contribuyeron a su configuración”, y que por “mucho tiempo, y quizá más hoy día, en una época de una vertiginosa transculturación desterritorializada encubierta bajo el ropaje de la hibridación, las preguntas acerca de la desigualdad en el poder aún permanecen sin resolver”.²⁷

Como conclusión general, Sousa Santos se pregunta si nuestra América puede seguir simbolizando la voluntad utópica de emancipación y de globalización contrahegemónica, basada en la implicación mutua de la igualdad y la diferencia. Responde afirmativamente, pero precisa que ello “depende de la siguiente condición: nuestra América debe ser desterritorializada y transformada en la metáfora de lucha por las víctimas de la globalización hegemónica en donde quiera que ellas estén, ya sea en el Norte o en el Sur, en el Oriente o en el Occidente”.²⁸ Considera así que —entre otros factores— el incremento exponencial de las interacciones adelantadas a través de las fronteras —aquellas de los migrantes, de los estudiantes, de los refugiados, así como de los ejecutivos y los turistas— está dando lugar a “nuevas formas de mestizaje, de antropofagia y de transculturación a lo largo y ancho del mundo”. Por consiguiente, la “interpretación metafórica de nuestra América vuelve posible una suerte de expansión simbólica que nos permite considerar a la propia nuestra América como el proyecto concreto de la nueva cultura política transnacional reclamada en los albores del nuevo siglo y milenio”.²⁹

No obstante las resistencias contra un supuesto ideal conciliador albergado en el concepto de *transculturación*, Sousa Santos aduce que “para que no se vuelva a repetir la frustración ocurrida en el siglo anterior, dicha expansión simbólica debe ir más allá e incluir el tropo más ignorado de la mitología de nuestra América: Ariel, el espíritu del aire en *La Tempestad*, de Shakespeare”.³⁰ Pese a “ca-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 227-228.

²⁸ *Ibid.*, p. 239.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 243.

recer de la naturaleza deformada de Calibán, Ariel recibe bastante mejor trato por parte de Próspero, quien le promete que lo liberará algún día si le presta sus servicios de modo leal”.³¹

Desde esta lectura, “nuestra América ha tendido a verse a sí misma como Calibán, desatando una lucha constante y desigual en contra de Próspero”.³² Pero Sousa Santos sugiere que “resulta imperioso darle una nueva identificación simbólica a Ariel”, pues de “igual forma resulta importante determinar cuál podría ser su utilidad en la promoción del ideal emancipatorio de nuestra América”, por lo que su propuesta consiste en presentar a “Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones”: la primera “es el Ariel mulato de Césaire” que, en “contra del racismo y la xenofobia”, representa “la transculturación y el multiculturalismo, el mestizaje de carne y espíritu, como lo dijera Darcy Ribeiro”, dado que en “este mestizaje ya se encuentra tallada la posibilidad de una tolerancia interracial y de un diálogo intercultural”; la segunda transfiguración de Ariel “ocurre en el intelectual de Gramsci, quien despliega su autoconciencia para saber y determinar de qué lado se encuentra y qué utilidad puede llegar a prestar”; la tercera transfiguración muestra que como “mulato e intelectual en movimiento, Ariel representa la figura de la intermediación”.³³

De modo análogo, Sousa Santos sostiene que pese a “los cambios más recientes en la economía mundial, considero que hay países [o regiones o sectores] de desarrollo intermedio que desempeñan una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema global”, donde cree que “resultan particularmente importantes países como Brasil, México o la India”,³⁴ los cuales, empero, distan de encarnar procesos emancipatorios poscapitalistas. Antes bien, semejantes “países intermedios, tal y como el Ariel de la obra de Shakespeare, en lugar de unirse entre sí y con otros países igualmente provenientes de la franja de Calibán, han empleado su peso económico y poblacional para tratar de ganarse un trato privilegiado por parte de Próspero”.³⁵ Sin llamarlos imperialistas, con todo, Sousa Santos no deja de decir que estos países semi-periféricos (como su Portugal natal y su Brasil, retoño colonial y

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

poscolonial), “actúan de manera aislada con la esperanza de maximizar sus posibilidades de éxito por sí mismos”, y predice pues que el “potencial que tienen estos pueblos para que sus integrantes emprendan luchas políticas transnacionales y emancipatorias, y así adelanten globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad de transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Calibán”.³⁶

Podría decirse que las preguntas que Sousa Santos se formula sobre la base de esta inflexión crítica dentro de la teoría del Barroco transcultural inconcluso, lo llevan a incurrir en una suerte de inflación normativa del cosmopolitismo de la globalización contrahegemónica. Esta sobrecarga de valor, paradójicamente, se presenta bajo la muy seductora figura de una universalización semántica del ideal nuestroamericano. Mis dudas se originan a partir del requisito de “desterritorialización” que propone Sousa Santos. Creo que bajo esta figura se corre el peligro, paralelamente, de un involuntario y no previsto adelgazamiento y estrechamiento de la base intelectual del ideal utópico de nuestra América. Para ser más claro, este angostamiento figurativo supondría, no la pérdida, aunque sí, cuando menos, el debilitamiento del *corpus*, o archivo textual, de la *historia de las ideas* que —precisamente— construyeron la representación nuestroamericana a la que Sousa Santos apela. Semejante estrechez supone, en fin, el triunfo hegemónico interior de una única narrativa sobre la identidad de nuestra América, que podría seguir llamando el *paradigma neobarroco americano*. Desde el punto de vista de la tradición *filosófica* de nuestra América,³⁷ ello acarrearía una merma de sus energías hermenéuticas fáctico-temporalmente operativas de iluminación de opciones liberatorias dialógicas y plurales. Sin embargo, bajo esta narrativa que tanta justicia hace al canon ensayístico quedan fuera todas las construcciones intelectuales latinoamericanistas que no se avienen a concentrarse y autorizarse en el paradigma neobarroco.

¿Quiere decir esto que la *narrativa neobarroca* de Sousa Santos debe ser rechazada en bloque? De ninguna manera. Al contrario, creo que la línea neobarroca de la *Epistemología del Sur* en general y de la hermenéutica diatópica en particular es sumamente

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cf. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009.

fructífera. Solamente advertimos que este enfoque merecería ampliarse y complementarse con otras perspectivas que, también, se reclaman nuestroamericanas: como es notorio, por caso, con la propia filosofía de la liberación y su metodología historiográfica. Conjeturo que una vía provechosa de dicha ampliación paradigmática estribaría en seguir el legado de Arturo Roig, teniendo como hilo conductor hermenéutico la idea de *emergencia*, tematizada, concomitantemente, sobre el trasfondo histórico-antropológico de la *transculturación* latinoamericana. Lo que sigue es apenas una primera indicación al respecto.

3. *Arturo Roig: moral emergente,
fenomenología transcultural
e historiografía filosófica de nuestra América*

ARTURO ROIG concibe la idea de la filosofía latinoamericana y su tarea como un preguntar por los modos de objetivación mediante los cuales nuestros pueblos han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica. Esta praxis vital, dentro del marco de una historia compartida, se halla atravesada de conflictividad y contradicciones. Sin embargo, a lo largo de su historia nunca faltaron ideales de humanización. Estas prefiguraciones idealizadoras giran en torno de un saber crítico que se viene desarrollando desde el siglo XVII, y que ha tenido y tiene como principio motivador las diversas formas de emergencia de los sectores marginados: clases sociales, grupos étnicos, mujeres, en los que siempre se han dado y se seguirán dando, aunque episódicamente, formas de moralidad decodificadoras —o deconstructivas, decimos ya fácilmente— del discurso éticamente vigente. Desde este punto de vista humanista y emancipatorio, explica Roig, “la filosofía latinoamericana no sólo es un estudio de los modos de objetivación, sino que pretende ser, además y fundamentalmente, un saber crítico de los mismos que se entiende heredero de las formas constantes y diversas de criticidad, tal como se han ido dando desde nuestros albores”.³⁸

En su clásico libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), ya Roig explicita la auto-objetivación normativo-discursiva

³⁸ Arturo A., Roig, “Globalización y filosofía latinoamericana”, en *id.*, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, p. 175.

del Sujeto del filosofar, remitiéndola a la categoría de un “*a priori* antropológico”, como paso previo antes de formular cualquier estrategia “historiográfica” posible. Según esta postura, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles. Es preciso determinar pues las modalidades en las que la constitución de un “nosotros” ha ejercido aquellas pautas normativas, como también el grado de conciencia de dichas pautas. Remontándose desde este fundamento antropológico normativamente localizado en la “sujetividad” latinoamericana, Roig llega a la premisa de que “la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional historia de la filosofía”, pues “la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional”. Por consiguiente, establece que “una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento”, con lo que, en suma, la “historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forma de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto tal”.³⁹

Roig ha definido las tareas de la filosofía latinoamericana —transformada en el doble programa de investigación de la *historia de las ideas filosóficas* y de la *filosofía crítica de la historia*— entre otros rasgos determinantes, por la función performativa de su “vocación práctica”. En efecto, Roig considera esta disposición pragmática bajo tres aspectos. Primero, reafirma “el sentido de lo práctico moral, terreno de ideas en el que se destaca, a nuestro juicio, una moral de la emergencia”; segundo, ve en lo práctico un “despertar” de “potencialidades humanas en relación con todas las manifestaciones sociales, culturales y espirituales, línea ésta que se comprenderá con sólo mencionar a José Martí, a Eugenio María de Hostos y a José Carlos Mariátegui”; tercero, analiza “lo práctico en los modos del lenguaje, vale decir, la presencia del espíritu de performatividad”.⁴⁰

Como se advierte, el tercer aspecto organizador de la historiografía filosófica latinoamericana indica una incorporación cabal del

³⁹ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Buenos Aires, Una ventana, 2009, pp. 17-18.

⁴⁰ Arturo A. Roig, “Algunas consideraciones sobre filosofía práctica e historia de las ideas”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza), año 1, núm. 1 (diciembre de 2000), p. 16.

“giro lingüístico”. Pues lo que Roig llama el “espíritu de performatividad” contiene —no sólo potencialmente— toda una teoría del texto latinoamericano, orientada a tematizar sus efectos semióticos y pragmáticos en la experiencia histórico-pública de nuestra América. Ello afecta directamente la construcción de nuestros géneros de discurso. Así, cuando Roig se pregunta por “la totalidad de las formaciones objetivas” del sujeto latinoamericano, advierte que éstas “alcanzan, de diversa manera, su ‘narratividad’ en los lenguajes y de modo muy particular en la palabra escrita”, en tanto sus “rasgos de identificación” comportan “ciertas tendencias ‘literarias’ y a la vez ‘teóricas’, en cuanto que literatura y teoría [no olvidemos que ésta en sus orígenes tuvo que ver más con imágenes que con conceptos] son dos caras de una misma realidad discursiva y, además, en ciertas formas expresivas compatibles con aquellas tendencias”.⁴¹ Entre tales tendencias habría que señalar que una de ellas es determinante, esto es, “la antropología, mas no en el sentido de un tipo humano que se siente partícipe de una obra realizada sobre la tierra, a más de la de vivir, sino que aún no la ha cumplido”.⁴² Pues se trata, anticipatoriamente, de “un sentimiento de lo humano como tarea hacia adelante”, signado por “el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico”, así “como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropológico”.⁴³ Precisamente, este “*a priori* antropológico” es un fundamento central del *ensayo* latinoamericano —el mismo en el que se inspira Sousa Santos—, que se explica y justifica, junto con el modo de filosofar que le es propio, a partir de “una antropología de la emergencia, de no muy fácil caracterización debido a la variedad de situaciones y a la riqueza étnica y social, pero que estaría jugando como una de las tendencias fuertemente dinámicas en América Latina”.⁴⁴

También con Roig, la filosofía latinoamericana liberacionista, en su vertiente emergente, se declara expresamente anticolonial. La

⁴¹ Arturo A. Roig, “Un escribir y un pensar desde la emergencia” (1991), en *id.*, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, El andariego, 2008, p. 144.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 144-145.

propia categoría humanista de “emergencia” relee a Kant, Hegel y Spinoza en clave emancipatoria y poscolonial, pero hibridándolos discursivamente, mestizándolos textualmente, con Martí. Ya que en efecto “Martí, mediante el recurso a formas que se nos presentan casi como ‘actos de lenguaje’, nos conmina a cumplir con la condición primera de todo saber y de toda moral, lo que hemos denominado *a priori* antropológico, nuestra versión de aquella necesidad que es, a la vez, impulso (*conatus*) de ‘perseverar en el ser’, como puede leerse en la Ética de Spinoza”.⁴⁵ Pues quien “no se tiene como valioso para sí mismo, ni considera valioso conocerse a sí mismo”, no “puede llevar adelante un reordenamiento propio de los saberes y las prácticas”.⁴⁶ Así, el *a priori* antropológico “es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo ser humano”.⁴⁷ Ello configura el plano normativo de una “moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la ‘dignidad’ —principio sin el cual los demás ‘bienes’ se dan falaces e inseguros— es la necesidad primera”, pues ella “da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas”.⁴⁸ Entonces se “trata de una ‘dignidad humana’ plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental”, pero de “la dignidad como la entiende un hombre que se siente integrante de esta ‘nuestra América’”.⁴⁹

Por esta vía de fundamentación ético-antropológica, radicalmente humanista, Roig postula que “el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista”, porque “la dignidad es —el hecho de que somos *finis* y no medios, y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a medios—, en cada uno, lo irreductible [...] Idea reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas”.⁵⁰ Por ello plantea que si la “fórmula del imperativo categórico kantiano de la cual se infiere la idea

⁴⁵ Arturo A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (1994), en *id.*, *Caminos de la filosofía latinoamericana* [n. 38], p. 77.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 79.

reguladora de un ‘reino posible de fines’, se centra en la categoría de ‘dignidad humana’ (*Menschenwürde*), tanto “el ‘reino de los fines’ como la ‘dignidad’ en cuanto ‘horizonte de posibilidades’ [no ajena de ninguna manera a lo utópico] dejan de ser puramente formales”, de donde surge, para Roig, “la relación no accidental que se puede establecer entre ‘dignidad’ y ‘necesidades’”.⁵¹

Ahora bien, quisiéramos poner de relieve que para Roig —como luego para Sousa Santos—, el horizonte antropológico, moral e histórico-social de la *emergencia*, se despliega a lo largo de los procesos de transculturación que definen la alteridad/resistencia de nuestra América. El concepto de *transculturación*⁵² forma parte no sólo del cuerpo categorial del ensayo y la teoría literaria y cultural latinoamericanas,⁵³ sino aún del llamado “pensamiento

⁵¹ *Ibid.*

⁵² El “concepto [*transculturación*] implica que, en el contexto de las relaciones hegemónicas entre culturas, la cultura hegemónica pierda ciertos elementos, a la vez que actúa y/o reacciona creativamente generando rasgos nuevos”, de forma tal que “la *transculturación*, por un lado, hace visibles las relaciones de poder que acompañan a estos procesos [cuestión que resulta omitida y/o invisibilizada por conceptos como el de *sincretismo cultural*, por ejemplo] y, por otro lado, permite reconocer el papel activo y creativo que a menudo le es negado a la cultura más débil [cuestión que subsiste, por ejemplo, tras la idea de *hibridación*]”, Roberto Aedo, “Prólogo”, en *id. et al., Espacios de transculturación en América Latina*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2005, pp. 7-8.

⁵³ “Los rasgos asociados con el proceso de transculturación son entonces, entre otros, dinamismo, historicidad, complejidad, creatividad, situacionalidad, diversidad en las formas, niveles, épocas de interrelación siempre heterogénea, asimétrica, y de un tipo tal que supone pérdidas y adquisiciones diferenciales a partir de los grupos culturales puestos en contacto, en una tensión que no permite nunca la abolición de la asimetría ni de la diferencia, a la vez que supone siempre una dinámica creativa, resignificadora y refuncionalizadora. Resulta admirable, además, la fuerza y vitalidad de un concepto que, acuñado en los años cuarenta, corresponde a una etapa histórica en la cual los ensayos se volcaban a la interpretación de la vida nacional [José Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada, Gilberto Freyre], y fue retomado con interés por los ensayistas, hispanoamericanos [Picón Salas] En vista de la importancia que habría de tener el traslado del concepto de *transculturación* al campo de los estudios de la producción simbólica latinoamericana, debemos recordar que Rama discute la visión ‘geométrica’ de Ortiz, que no da cuenta de muchos factores que atraviesan los procesos transculturadores, y plantea que el proceso de transculturación abarca cuatro operaciones concomitantes básicas: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y explica que se resuelven dentro de una reconstrucción general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso de transculturación. Los distintos componentes de una cultura sólo existen en una articulación viva y dinámica, configurados a partir de la estructura funcional de una cultura”, Liliana Weinberg, “Transculturación”, en Mónica Szmurk y Robert Mckee Irwin, coords., *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 280.

alternativo”⁵⁴ que tiene en el propio Roig su impulsor central junto a Hugo Biagini. Ahora bien, Roig no toma el concepto de *transculturación* de modo puramente descriptivo, sino que por medio de la dialéctica, genealógicamente lo torna en un operador interpretativo en el marco categorial de lo que llama la “fenomenología de la ‘Destrucción de las Indias’”.

El modelo fenomenológico, o arqueológico-conceptual, de la “Destrucción de las Indias” —despliegue inicial de un trayecto reflexivo de autorreconocimiento temporalmente estratificado— opera en la narrativa filosófica latinoamericanista de Roig como una auténtica dialéctica transcultural. Esta figuración de la arqueología fenomenológica de la temporalidad de la cultura latinoamericana reconstruye, precisamente, la gramática profunda de la *transculturación* latinoamericana en sus pisos memorísticos hundidos. En esta hermenéutica arqueológica de las figuras acumuladas de la formación de la cultura latinoamericana, en general, y de su “filosofía”, en particular, la posibilidad enunciativa periférica aparece como la Antígona del logos imperial-patriarcal, que *emerge* a través de una temporalidad episódica atravesada de *rupturas y luchas*. Al cabo, no es demasiado forzado decir que Roig desarrolla este argumento, inicialmente, en un “contrapunteo” con Ortiz, pero confiriéndole al término un espesor *trágico* inusitado porque la “búsqueda de rasgos culturales en el intento de encontrar los elementos que poseen capacidad generadora de identidad y autenticidad, parte del supuesto de una conflictividad en el seno mismo de la cultura”.⁵⁵ Esto quiere decir que hay una matriz semántico-histórica moderna de esta conflictividad, que se ha mostrado canónicamente en la tensión civilización/barbarie. Estos términos no sólo han operado como categorías de clasificación de lo moderno y lo premoderno, sino como categorías de guerra. El conflicto y

⁵⁴ En clave socio-antropológica, puede leerse que los “procesos culturales son simultáneamente interactivos —se negocian socialmente— y conforman la subjetividad; sujeto y contexto son ambos activos y vinculables”; así, la “transculturación supone un pasaje desde la sociedad de origen —con sus características socioeconómicas y políticas propias— a una diferente [la receptora] que tiene incorporadas ideologías respecto del multiculturalismo, estrategias específicas de aculturación admitidas, percepciones sobre los grupos culturales”, María Casullo, “Transculturación”, en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Biblos/Universidad Nacional de Lanús, 2008, p. 531.

⁵⁵ Arturo A. Roig, “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana”, en *id.*, *Rostro y filosofía de nuestra América* (1993), Buenos Aires, Una ventana, 2011, p. 163.

el estado de desgarramiento interno no son un epifenómeno del proceso de conquista y modernización, sino una fuerza constitutiva de la historia sociocultural latinoamericana en su estado presunto de “minoría de edad”. “Con razón Zea nos ha hablado de nuestro pensar como de *una filosofía de desgarramiento*”, reconoce Roig. Lo que confirma este estado de “desgarramiento”, es una “experiencia de ruptura que pareciera atravesar trágicamente toda nuestra historia y que explicaría ese sentimiento de frustración, decepción, destierro, desarraigo, exilio, expatriación y hasta de inferioridad de la que tantos escritores nuestros han hablado”.⁵⁶

Sin embargo, a través de esta misma experiencia del drama cultural americano encuentra su condición de posibilidad una determinada figura de la dialéctica de la memoria colectiva, y la consiguiente organización epistémica que exige. Semejante posibilidad, Roig la ve incidir en la “dialéctica” de la “Destrucción de las Indias”, entendida como una fenomenología rememorativa, o como nosotros preferimos llamarla, una arqueología reflexiva de la transculturación pues desmonta la sedimentación del pasado capa por capa. Esta operación de re-memoración de lo invisibilizado, reprimido y olvidado en las franjas estratificadas del testimonio sociocultural latinoamericano, se erige en una de las tareas programáticas rectoras a ser emprendidas como misión ético-política por la filosofía latinoamericana. Sólo bajo esta perspectiva antropológico-fenomenológica, a la vez que arqueológico-simbólica, la filosofía latinoamericana se dispone a argumentar en términos de una historia pragmático-discursiva de las *objetivaciones de la subjetividad* y sus *episodios de ruptura*. Pues comprobamos que en el enfoque de Roig, la filosofía latinoamericana opera hermenéuticamente como una historia del saber discontinua, irruptiva, que se despliega en círculos abiertos, se diría, más que en una línea ascendente. La “historia del saber que denominamos filosofía latinoamericana” —apunta Roig en una nueva implicación temática—, comporta desplegar un círculo productivo “de comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos”, por medio de una “historiografía que se desplaza a lo largo de momentos episódicos”.⁵⁷ Lo que, asimismo, no podría explicarse sin la presencia de “momentos rupturales”. Dichos “recomienzos” se organizan “sobre una denuncia de hechos que afectan la continuidad de nuestra pro-

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 164.

pia *sujetividad*”, explicitando las “situaciones rupturales profundas y largas que actúan de modo constante ahondando la ruptura que las define”.⁵⁸ Esta experiencia, aduce Roig, “nos obliga a hacer una especie de fenomenología de la ruptura en la que tendremos que poner como ‘figura’ (*Gestalt*) que expresa nuestro punto de partida, a la que el padre Bartolomé de Las Casas denominó ‘destrucción de las Indias’”. Entonces Roig puede ver que “Fernando Ortiz en su siempre deslumbrante libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, nos ha presentado de modo elocuente el proceso al que nos estamos refiriendo”.⁵⁹

Como se advierte, del mismo modo que Sousa Santos lo hará años más tarde, Roig consideró que su propia hermenéutica arqueológica de las ideas de *Nuestra América* lo envía al legado de la teoría de la *transculturación* de Ortiz. Desde esta herencia, Roig sostiene que se puede “hablar de un ‘partir de cero’, cifra que lo es y plenamente siempre respecto de un sujeto que es negado en su *sujetividad*”, pero sólo en relación con “un ‘grado cero sociohistórico’ que es aquel en el que queda una sociedad humana cuando sufre la catástrofe que Fernando Ortiz ha caracterizado como ‘huracán cultural’”.⁶⁰ Pero Roig también reconoce que “junto con la ‘desculturación’ se produce el fenómeno de la ‘inculturación’ o de imposición de nuevas instituciones, pautas y símbolos, hecho que supone una tarea de violencia sorda y prolongada”, hasta que “como categoría que se encuentra en germen en el momento primero y que adquiere cada vez más fuerza en la etapa de ‘inculturación’, se da la apropiación creadora y superadora”.⁶¹ Y es en esta instancia *productora* que, propiamente, “nace una cultura”. En fin, concluye Roig, a este hecho “lo denomina Ortiz, en categoría que él crea y considera un aporte suyo, la ‘transculturación’”.⁶² Roig reconstruye así esta trama categorial, recordando que si él mismo propuso en su momento hablar de “un permanente juego de acumulación y endogenación”, puede decir ahora, también “con las categorías de Ortiz, de *inculturación-transculturación*”, que se trata de un proceso que se “desplaza hacia el sujeto, mas considerado como integrante de una comunidad, sea ella etnia, clase social, género

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

o lo que fuere, en acto de transculturación y que tiene la terrible figura de la ‘Destrucción de las Indias’ tanto en la realidad de su pasado, como en la posibilidad de su futuro”.⁶³

La moral humanista de la emergencia —en tanto surge con voluntad de autonomía civil del proceso de transculturación latinoamericana— se despliega como una forma de filosofía de la liberación, pero historiográficamente vinculada a las objetivaciones lingüísticas, simbólicas y prácticas latinoamericanas. La relación entre “historia de las ideas” y “filosofía latinoamericana” supone para Roig la conexión reflexiva y conceptual entre el *locus* regional y su utopía de integración. En el contexto de su crítica al posmodernismo, Roig sostenía que en “un mundo en acelerado cambio y de reformulación de grandes estructuras a nivel mundial, en el que pareciera que estamos viviendo el fin de una época, América Latina debería avanzar hacia la unidad”.⁶⁴

Por ello es que la “filosofía americana de nuestra América tiene como misión, sin dudas, formular de una vez por todas la Doctrina del bloque necesario, del bloque que debemos constituir”.⁶⁵ De este modo, nuestra “historia de las ideas, la historiografía desarrollada en el seno de aquella Filosofía, nos ofrece el testimonio ininterrumpido de lucha por la integración de mucho más de un siglo”; ello supondría el desarrollo de una “crítica de la razón latinoamericana”, que “debería ser la base teórica y por qué no, práctica, para la proyección de una eticidad también largamente madurada entre nosotros”, en el sentido de una “moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el

⁶³ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁶⁴ “Sucede que los que venimos de la Filosofía de la Liberación estamos vigorosamente enfrentando a esta moda posmoderna que intenta aprovecharse de un triunfalismo, para nosotros ocasional y transitorio, que le permite pensar en un fin del milenio, definitivo, en donde se habrán terminado todas las cosas que para ellas fueron un peligro. Es una especie de alta burguesía, de alto poder económico mundial, lleno de terribles temores de lo que pueda pasar. Los mismos temores que tuvo el año 17, los mismos temores que tuvieron con la Revolución Cubana. Esa gente sigue atemorizada y ahora estos pretendidos señores sabios, lanzan para los que buenamente crean en estas palabras, la ideología de la muerte del sujeto, de la muerte de los relatos, y tantas otras muertes. Nada de eso. Creo que dentro de la Filosofía de la Liberación seguimos fuertemente convencidos de que es posible retomar una vía que pareciera haberse interrumpido en el proceso histórico mundial”, Javier Pinedo, “Una trayectoria intelectual: entrevista con Arturo Andrés Roig” (1993), en Arturo Andrés Roig, *La universidad hacia la democracia*, Mendoza, Ediunc, 1998, p. 301.

⁶⁵ Arturo A. Roig, “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana” (1993), en *id.*, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* [n. 41], p. 191.

de lo humano, como la única riqueza válida”.⁶⁶ En función de este proyecto, “no podemos prescindir de nuestra historia, como no podremos olvidar los lineamientos fundamentales de la Filosofía de nuestra América, que nos permite descubrir la racionalidad de esa historia y rechazar los irracionalismos con los que se nos quiere desarmar [...] Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas son dos caras de una misma tarea”, concluye Roig.⁶⁷

4. *¿Hermenéutica diatópica, comunismo hermenéutico o hermenéutica emergente? De Boaventura de Sousa Santos a Arturo Roig pasando por Gianni Vattimo*

PUEDE decirse que entre los enfoques teóricos de Boaventura de Sousa Santos y Arturo Roig hay dos motivaciones convergentes, una fuerte y otra débil. El punto de contacto fuerte entre ambos planteamientos viene dado por la noción misma de “emergencia”. Sobre todo en lo que se refiere a la noción de una intensificación de la voluntad de los oprimidos a nivel de una experiencia *natura-naturans*, y en consecuencia, de sus posibilidades y virtualidades anticipatorias. Si esta opción utópico-emancipatoria por la vida emergente exhibe el vínculo más cercano, la concordancia débil entre Sousa Santos y Roig viene dada por la noción de “transculturación”. Pues mientras Sousa Santos la remite a la apertura diatópica de la traducción intercultural, Roig la expande a clave explicativa general histórico-filosófica. Sobre este suelo común, configurado por la concepción emergente y transcultural, creo que los planteamientos teóricos de ambos pensadores pueden ser integrados en un marco interpretativo aún más amplio. Mi postura al respecto es que ese enfoque conceptual integral debería consistir en una *filosofía hermenéutica*, que en Sousa Santos aparece muy limitada, y en Roig queda en estado de esbozo.

En este punto coincidimos con la motivación fundamental del proyecto teórico de Mauricio Beuchot, según el cual la filosofía latinoamericana debe experimentar un vasto y profundo vuelco *hermenéutico*, que él despliega en una antropología filosófica “anológica”.⁶⁸ Pero donde Beuchot asume que ese giro debe

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 191-192.

⁶⁸ “El hombre puede ser texto y contexto, porque es parte del ser y parte del lenguaje, de la cultura. Es su carácter anológico [el cual da cabida a una hermenéutica anológica] En

adoptarse en el marco de una ontología analógica, nosotros en cambio creemos, de acuerdo con Roig, que la primacía filosófica debe ser conferida a una antropología emergente. No se trata de rechazar el vuelco analógico, de por sí preñado de posibilidades interpretativas.⁶⁹ Se trata de subsumir la *hermenéutica analógica* latinoamericana en una filosofía antropológica radicalmente latinoamericanista y libertaria.⁷⁰ Para justificar este punto de vista he procurado hablar de la necesidad de construir una hermenéutica emergente, cuyo punto de partida, precisamente, proviene de un diálogo Sur-Sur entre la *Hermenéutica Analógica* de Beuchot y la *Moral Emergente* de Roig.⁷¹ Y ello considerando que fue el propio

él se conjuntan la ontología y la hermenéutica; porque él tiene una condición de híbrido, de mestizo, de análogo, de ser algo natural y artificial a la vez, permanente e histórico, un oxímoron sin igual, casi un despropósito [...] Por otra parte, la analogía tiene que ver con la semejanza, pero también es un llamado de atención hacia la diferencia, para respetarla. Es una semejanza proporcional, más inclinada a la diferencia que a la homogeneidad. Es el empeño de reconocer la ambigüedad en el mundo y en el discurso [en el ser y en el lenguaje], y tratar de reducirla lo más que sea posible. Asimismo, la iconicidad es la representación [siempre analógica] de una cosa con base en sus cualidades, de modo que requiere buscar las semejanzas [que son cualitativas también]”, Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, pp. 73 y 77.

⁶⁹ Dejamos constancia de nuestra deuda con la filosofía de Beuchot en dos aproximaciones generales, Gerardo Oviedo, “Algunos aspectos retóricos del saber trágico en la semántica ontológica de Paul Ricoeur a la luz de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: pertinencia de una aplicación a la ensayística latinoamericana”, *Analogía Filosófica* (México), vol. 29 (junio de 2011), núm. especial; y “La recepción analógica de la ontología hermenéutica en el pensamiento semiótico de Mauricio Beuchot”, *Analogía Filosófica* (México), vol. 32 (junio de 2012), núm. especial.

⁷⁰ Beuchot reconoce que en “nuestra filosofía hecha en, desde y para América Latina tenemos toda una tradición analogista, por lo menos desde Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún, pasando por Octavio Paz y Alejandro Rossi, hasta Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Ha revestido diferentes formas, pero el cometido y el propósito ha sido el mismo: trabajar en pro de nuestra filosofía, de nuestra reflexión filosófica latinoamericana”. Respecto a su enfoque analógico, señala que éste “es el instrumento interpretativo que creemos que puede servir para atacar el problema que nos agobia, el de la identidad y la justificación de la filosofía latinoamericana [...] En cuanto hermenéutica, nos ayudará a interpretar el sentido de una filosofía latinoamericana y, en cuanto analógica, nos hará ver que en ella predomina el aspecto diferencial, lo propiamente constitutivo, pero sin perder la capacidad de vincularse coherentemente [y no como un pegote artificial] a la filosofía universal o mundial”, Mauricio Beuchot, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, *Stromata* (Buenos Aires), núm. 1-2 (enero-junio de 2009), pp. 75 y 83.

⁷¹ Hemos propuesto un primer bosquejo de la noción de *hermenéutica emergente* en Gerardo Oviedo, “Hermenéutica y emergencia: Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo”, *Hermenéutica Intercultural* (Santiago de Chile), núm. 25 (2016), pp. 51-84, en DE: <<http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php?journal=hif&page=article&op=view&path%5B%5D=951&path%5B%5D=753>>.

Roig quien en su momento supo avizorar la necesidad de construir lo que debería ser una *hermenéutica crítica latinoamericana*.⁷² A este proyecto que Roig no llegó a desarrollar, precisamente, es al que nos permitimos llamar —también con Sousa Santos— hermenéutica emergente del Sur.

Posicionar la hermenéutica en el horizonte de la “emergencia”, o sea, en el saber práctico latinoamericano de intención humanista y libertaria, presenta ciertos puntos de contacto con la propuesta “comunista” formulada por Gianni Vattimo. Pues lo fundamental en el *Comunismo hermenéutico* de Vattimo —como en la hermenéutica diatópica de Sousa Santos— es su giro al Sur. Pero cabe señalar que si la hermenéutica posmoderna de Vattimo proviene y se *despide* de su posición central en la modernidad europea,⁷³ la hermenéutica emergente irrumpe y *anuncia* su posición periférica en la modernidad sureña. En este último sentido, se considera heredera del proyecto de la filosofía de la liberación latinoamericana.

Por cierto, hay una serie de rasgos que Vattimo y Santiago Zabala plantean en su ensayo *Comunismo hermenéutico*, que resulta analógicamente complementario a una antropología de la emergencia latinoamericana. Vattimo y Zabala aclaran que la hermenéutica filosófica no conforma una posición política conservadora, como se la ha presentado hasta ahora, sino progresista, opuesta al estado de cosas dado. Los autores explican que la versión radical de la hermenéutica que ellos proponen no es una teoría metafísica, ya que no tiene pretensiones de describir las estructuras estables del Ser. Próxima a la persuasión retórica antes que a la objetividad empírica, la hermenéutica sólo dispone de motivaciones históricas contingentes para reclamar cualquier validez razonable. La

⁷² Por cierto, Roig supo advertir que “la ‘moral de la emergencia’ no requiere tan sólo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica”, Arturo A. Roig, “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética” (1993), en *id.*, *Ética del poder y moralidad de la protesta: respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Ediunc, 2002.

⁷³ “La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una ‘época’, y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara ‘lógicamente’ una cierta salida. En este sentido la hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también ser la filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado”, Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Pedro Aragón Rincón, trad., Barcelona, Paidós, 1995, p. 48.

hermenéutica tiene una apertura existencial y señala la naturaleza interpretativa de la verdad. La interpretación no puede venir dictada desde arriba y debe ser experimentada desde dentro. Forma parte de la existencia, porque al aportar nueva vitalidad al texto, refuerza a su vez la propia fe del intérprete. Desde este punto de vista, el final de la metafísica va de la mano del final de la modernidad y del reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones. De este modo, la hermenéutica también es una ontología, pero en tanto teoría del ser que piensa el mundo en función de un acontecimiento que no se revela como un espectáculo ante los ojos. La importancia política de la hermenéutica, concebida como una concepción del ser que no se ofrece a las descripciones, surge de nuestra implicación, desde el primer momento, como intérpretes. En ello la hermenéutica en sí misma es política.

Vattimo y Zabala —al igual que Sousa Santos— propician un sentido *político* crítico y emancipatorio de la posmodernidad que los conduce a un torcimiento categorial hacia el Sur. Ambos autores sostienen que en la condición posmoderna, la política, en lugar de relacionarse con la verdad, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, por el consenso democrático, cuyo procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, que exhibe la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, y que por tanto excluye toda imposición despótica de la verdad.⁷⁴ Así, el conocimiento de la verdad sobre el que se asienta una política de las descripciones se transforma en una política de la interpretación por el derecho de los débiles a interpretar. Por ello la hermenéutica es la única filosofía que refleja el pluralismo de las sociedades modernas. En el plano de la política, esto se refleja en las democracias comunistas progresistas, donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros. Pues si la metafísica es la política de las descripciones, esto es, la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo tal como es, en cambio el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas. En este sentido se llevaría a cabo una conjunción entre el “comunismo sudamericano y la hermenéutica filosófica”.⁷⁵ Pero Vattimo y Zabala no se refieren “al comunismo histórico soviético

⁷⁴ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*, Miguel Salazar, trad., Barcelona, Herder, 2012, p. 176.

⁷⁵ *Ibid.*

ni al modelo contemporáneo chino, sino a los gobiernos comunistas (democráticamente electos) sudamericanos, los cuales están decididos a defender los intereses de sus ciudadanos más débiles”.⁷⁶ Esto *acontece* en “la región del mundo que representa mejor el comunismo del siglo XXI”, o sea, nuestra América; por ello “los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y otros políticos latinoamericanos representan una alternativa al capitalismo y una defensa eficaz de los más débiles que ningún Estado capitalista puede igualar”.⁷⁷ Es “obvio que esos nuevos gobiernos socialistas, empezando con los regímenes bolivarianos de Hugo Chávez y Evo Morales, no tienen efectos directos en las democracias emplazadas de Europa, su sola presencia en el panorama internacional es un elemento importante para un clima internacional distinto y más abierto”, puesto que es “justamente en tales ejemplos donde podemos hablar acerca de una presencia ‘espectral’ del comunismo”.⁷⁸ Este “comunismo sudamericano” trae una “promesa que, como señaló Derrida, circula en el aire, no se identifica con ningún elemento concreto, pero puede ser percibido en la opinión pública y en la propagación de la desconfianza en torno al capitalismo de las democracias emplazadas”.⁷⁹

De manera similar a lo que sucede con la hermenéutica diatópica de Sousa Santos, el comunismo hermenéutico de Vattimo y Zabala, pese a su interés por una genealogía de la opresión de los débiles, se muestra carente de una metodología historiográfica consecuente para la reconstrucción de la memoria de las luchas emancipatorias y los conatos libertarios que ellos mismos legitiman filosóficamente. Carecen de una historia de las *ideas liberadoras* a la que sin embargo recurren hermenéuticamente. Ahora bien, es el propio comunismo hermenéutico el que habilita el programa de una historia del *saber práctico emergente*. En efecto, Vattimo y Zabala reconocen que “lo que denominamos ‘mundo’ es producto no sólo de la interpretación, sino también de la historia; es el resultado de los procesos interpretativos de otros”, pues al “igual que el sujeto no es algo primordial u originario, tampoco lo es el mundo, que siempre está dado como el producto de otras interpretaciones”.⁸⁰

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

Visto en perspectiva, creo que puede plantearse una convergencia hermenéutico-emergente entre los planteamientos sureadores de Sousa Santos, Vattimo y Zabala y Arturo Roig, a través de las zonas de penumbra respectivas que se abren entre sí al correlacionarlos comparativamente. Claramente, lo que Vattimo y Zabala denominan el *sui géneris* “comunismo sudamericano” se corresponde enteramente con las políticas del discurso emergentes que Roig analizó a lo largo de toda su obra. Y vale la pena insistir que el giro al Sur de Vattimo y Zabala es análogo al practicado, desde mucho antes, por Sousa Santos. También, como es notorio, la *filosofía hermenéutica* posmoderna vincula los planteos de Sousa Santos y Vattimo. Pero la versión hermenéutica de Sousa Santos carece de la radicalidad, profundidad y amplitud que está presente en el filosofar posmetafísico de Vattimo. Por ello la hermenéutica emergente pretende apropiarse de la esencia radical que posee la hermenéutica posmoderna de Vattimo. Sin embargo, le critica a éste la demasiado tenue presencia de una perspectiva dialógica *transcultural*, que Sousa Santos hace suya desde el comienzo, también desde la tradición ensayística latinoamericana. Lo que nos devuelve al punto de vista antropológico de la moral emergente. Pues también Roig reconoció en el concepto de *transculturación* una conexión con su propia fenomenología arqueológica de la “Destrucción de las Indias”. La desventaja de Roig frente a Sousa Santos, sin embargo, es la debilidad de su apelación a la hermenéutica, que se advierte en el escaso lugar que finalmente le concedió al concepto en el conjunto de sus investigaciones y reflexiones, pese a avizorar su centralidad. La ventaja que vemos en Roig por sobre Sousa Santos, a su vez, es que el maestro argentino no restringe su exploración narrativa nuestroamericana a una estrategia argumentativa neobarroca. Roig deja entrever que el proceso de *transculturación incluye*, pero *no se reduce* a la formación del Barroco y el Neobarroco americanos. Asimismo, el Barroco es un aspecto fundamental e insoslayable de la cultura de nuestra América que, dicho sea de paso, Vattimo y Zabala parecen desconocer directamente.

Lo que quiero subrayar aquí es que el *proceso* de la *transculturación* comprende el conjunto de la dialéctica cultural abierta de nuestra América, sin restringirse a celebrar una época y un discurso determinado, legitimando sus aspiraciones a erigirse en un paradigma interpretativo fundante. Ahora sí con Vattimo, diremos que elevar el Neobarroco a matriz fundacional de la cultura latinoamericana sugiere más una política descriptiva de la objetividad

que una política interpretativa de la persuasión. Tal como la utiliza Sousa Santos —como en cierto modo su fuente, Echeverría—, la tesis neobarroca se acerca más a una descripción (afirmación de un *ethos* estructural estable y general) que a una interpretación (elección hermenéutica de una figuración retórica y poética), con las consecuencias políticas autoritarias que ello puede implicar frente a quienes se resistan a completarse y clausurarse en ese arquetipo y sus tropos. La afirmación de lo contingente en el pensar latinoamericano y su “aventura”,⁸¹ previene contra esta tentación de delimitar sustantivamente una identidad, o definirla de acuerdo con características restrictivamente tipológicas, que nunca dejan de ser la construcción hipotético-metodológica de un *intérprete*.

Lo que distingue aquí a Sousa Santos de Roig es que éste enseña que lo “fundacional” son siempre los *textos*, jamás una eticidad concreta. Por ello su filosofía ético-antropológica es más hermenéutica que culturalista. Pues los textos del *corpus* latinoamericano sólo son fundacionales en la medida en que son “re-comenzados”,⁸² esto es, cada-vez-re-interpretados. En este sentido, las nociones de “recomienzo” y “nueva lectura” de los escritos fundacionales de nuestra América, constituyen categorías *hermenéuticas* conductoras de la historiografía filosófica periférica. Por tal motivo creo que, pisando el suelo común de la *Epistemología del Sur*, la hermenéutica diatópica y el paradigma neobarroco deben ser integrados en una más general hermenéutica emergente, de cuño transcultural, humanista y libertario.

⁸¹ Roig considera que el “pensar, anudado inevitablemente a una praxis, no será ajeno a la necesidad y a la contingencia”; donde, por un lado, la “necesidad, no surge de una mera relación lógica entre un hecho del pensar y otro, en una cadena en la que podemos hacer jugar al silogismo, sino de la relación dada entre aquellos hechos y la totalidad histórico-social dentro de la que son generadas las sucesivas formas de praxis teórica”; y donde por el otro lado, la “contingencia, se hace presente en esa praxis como consecuencia de la multilínealidad de la Historia, así como de los niveles y grados de alteridad de los sujetos históricos”, de lo que se obtiene que la “aventura no es por tanto extraña al pensar”, Arturo A. Roig, “Preliminar sobre la aventura” (2008), en *id.*, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* [n. 41], p. 14.

⁸² En el sentido en que Roig sostiene “que siempre hemos hablado no de ‘comienzo’ del filosofar, sino de ‘recomienzo’”, y que, “lógicamente, cada uno de esos recomienzos muestra textos que pueden ser considerados como ‘fundacionales’”, pero donde la “categoría de ‘fundación’ no es, pues, ontológica, sino plenamente histórica y relativa por eso mismo”, Arturo A. Roig, “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en Raúl Fonet-Betancourt, ed., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 174.

Pasado en limpio, el argumento básico para una metacrítica emergente del paradigma neobarroco consiste en tratarlo, no como una formación identitaria estabilizada, sino, mejor, como un re-comienzo hermenéutico, textual y metafórico. Pues configura interpretativamente una operación retórica antes que el prodigio de una particularidad empírica. Es por ello que frente a cualquier restricción del campo semántico-categorial de nuestra América en un determinado *ethos*, la historia de las ideas se dirige a rastrear las “huellas dispersas” de sus momentos de emergencia moral.⁸³ Lo neobarroco americano sería, entonces, una de esas huellas de moralidad emergente periférica. Una huella central y profunda, qué duda cabe, pero no jerárquicamente fundante de otras trazas simbólicas y discursivas de la transculturación latinoamericana y su temporalidad episódica. Por ello la condición periférica *emergente* se nos presenta, antes que en forma de descripción vinculante y conminativa, más bien como una invitación a practicar cierta *hermenéutica sureadora y su aventura*.

⁸³ Estos momentos emergentes, aduce Roig, atañen “a la búsqueda de aquellas ‘huellas dispersas’ de un filosofar, como asimismo al encuentro de nuevas lecturas de ese ‘pensamiento latinoamericano’”, Arturo A. Roig, “Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía” (1989), en *id.*, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* [n. 41], p. 161.

RESUMEN

Se propone una relectura del “giro nuestroamericano” operado por Boaventura de Sousa Santos (n. 1940) desde su *Epistemología del Sur* (2009), básicamente en lo que respecta a su idea del Barroco transcultural latinoamericano. Con este objeto, se establece un recorrido comparativo con la filosofía moral de Arturo A. Roig (1922-2012) —marco de fundamentación ético-antropológica de su programa de historia de las ideas latinoamericanas—, y se plantea la importancia del emergente proyecto de una hermenéutica del Sur.

Palabras clave: hermenéutica América Latina, filosofía moral, Barroco América Latina, transculturalidad.

ABSTRACT

The author reexamines the “Nuestroamerican turn” as carried out by Boaventura de Sousa Santos (born in 1940) in his *Epistemología del Sur* (2009), focusing on the idea of the Latin American transcultural Baroque. In order to do so, he compares it with Arturo A. Roig’s moral philosophy (1922-2012)—ethical and anthropological framework of his Latin American history of ideas program—and underlines the significance of the emerging South American hermeneutics project.

Key words: Latin American hermeneutics, moral philosophy, Latin American Baroque, transculturality.