

---

*Revista Iberoamericana*. Vol. LXIII, Núm. 180, Julio-Setiembre 1997; 527-535

---

LA ALTERIZACIÓN DEL OTRO:  
LA CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA DE  
SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

POR

EDUARDO MENDIETA  
*Universidad de San Francisco*

Es parte esencial de la hegemonía de una ideología que la misma sea asimilada por aquellos a quienes se supone esta debe controlar. La noción de ideología implica por lo menos una forma de disimular el poder a través de la saturación de todo aspecto de la vida. El poder es precisamente ejercido a través del acto de localizarse uno mismo en el espacio social. El Otro no puede hablar, ni representarse a sí mismo por que se ve por medio de los ojos del dominador, de la cultura que domina. El Otro se alteriza asimismo y otros. El Otro sólo puede verse asimismo en la retina del ojo de su amo. El Otro se hace un otro del uno que se ha hecho la medida de la sociedad, mientras que no sanciona que otros se vean asimismo como más o menos que la mera negación de los que se toma por la norma, lo normal. El Otro se hace asimismo y a otros un otro, y en el proceso se localiza en el espacio social ya como el subalterno de alguien, o como amo o dominante. El asunto de la subalternidad, de la dominación, de la subyugación y control no es solamente una cuestión de la alteridad, de la orientalización, o inclusive de la occidentalización, sino también, y principalmente añadiría yo, de desentrañar la capacidad de futuridad del otro y no permitir la posibilidad de que los que son excluidos y marginalizados se representen asimismo en sus propios términos. Esto es lo que yo creo que Spivak sugiere cuando escribe, comentando a Marx, en su ensayo seminal “Can the subaltern speak?”, que confrontarlos, los subalternos, es el reto de aprender a no representarlos (*vertreten*) mientras que aprendemos a representarnos (*darstellen*) a nosotros mismos. Cuando pretendemos representar a todos, nosotros abrogamos para nosotros la función de hablar por todos en términos de nuestro propio patrón mientras que ocluimos donde estamos nosotros mismos. El reto es decir quienes somos, donde nos situamos, qué podemos ganar o perder a partir de nuestra localidad en el espacio social. De hecho, es como Adrienne Rich lo articula en uno de sus poemas: “where do we see it from is the question” [‘la pregunta es desde dónde lo vemos’].

El reciente libro de Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, es una de los mas sutiles, profundos, sugerentes y desafiantes análisis de los discursos de la alteridad que han sido desarrollados y enunciados desde Latinoamérica. De hecho, al proceso de hacer otros del Otro le corresponde una lógica, una razón; uno de los logros de Castro-Gómez consiste en haber desarrollado una crítica de esta lógica, o *ratio*, tal y como se ha desarrollado en Latinoamérica a través de los últimos cien años. Se debe notar

que a pesar de que los ensayos de este libro fueron escritos para diferentes ocasiones, a lo largo de los últimos cinco años, dan al volumen una increíble unidad. Dicha unidad está soterrada por una crítica de doble sentido, uno Kantiano y el otro Diltheniano. En otras palabras, el filósofo colombiano Castro-Gómez está interesado en la condición de posibilidad ‘racional’ de ciertos pronunciamientos hechos por filósofos latinoamericanos concernientes al privilegio epistemológico y hermenéutico de los pobres, la prioridad histórica del pueblo, o el carácter *sui generis* de la experiencia latinoamericana. Por otro lado, Castro-Gómez también está interesado en la evolución histórica de algunos de estos pronunciamientos teóricos, porque, a pesar de que algunos de ellos fueron formulados en algunos casos como afirmaciones metafísicas, o como afirmaciones acerca de la historicidad de la razón, existe una historiografía que corresponde al desarrollo de estos discursos. La convergencia de ambas nociones de crítica resulta en una arqueología de los discursos de y acerca de Latinoamérica. Crítica, entonces, se usa en el sentido Foucaultiano de la excavación de las condiciones de posibilidad discursiva, histórica e institucional de ciertos discursos y pronunciamientos acerca de la naturaleza de la experiencia e identidad Latinoamericana. Esto ya anticipa el alcance y profundidad del ejercicio genealógico de Castro-Gómez. De hecho, el libro de Castro-Gómez es una de las más ricas y agudas discusiones acerca de la teoría en Latinoamérica en los últimos cien años. El autor cubre las siguientes disciplinas: sociología, política, filosofía, *cultural studies*, crítica literaria, y el debate alrededor de la posmodernidad en Latinoamérica. Aunque partes del texto no resultan convincentes, la sutileza y erudición argumentativa del autor no deja de impresionarnos. En la siguiente reseña doy al lector un resumen general de los ensayos que forman el libro (I). Luego concluyo con ciertas notas críticas con respecto a la factibilidad de algunas de las conclusiones de Castro-Gómez; así como pongo en tela de juicio la lógica misma de la metodología utilizada por nuestro autor (II).

## I

*Crítica de la razón latinoamericana* empieza con lo que yo creo que se convertirá en punto de referencia obligado para el debate acerca del posmodernismo en Latinoamérica. Mientras mucho se ha escrito acerca de este debate dentro y fuera de Latinoamérica, nada se compara en sistematicidad con lo que Castro-Gómez nos ofrece en este ensayo. El capítulo uno, “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”, empieza con una discusión de los opositores de la posmodernidad, especialmente Hinkelammert y Vázquez, prosigue con una discusión del desarrollo de *cultural studies* (Canlini, Brunner, Richard, et. al.), el cual se afilió con un tipo de “posmodernismo de izquierda” (del tipo de *Social Text* y la revista *Diacritics*), y concluye con el exorcismo, o elucidación, de cuatro malentendidos o clichés acerca de la posmodernidad. Estos cuatro clichés son: el argumento que la modernidad ha terminado, el fin de la historia, la muerte del sujeto y el fin de la utopía.

Con respecto al primero, Castro-Gómez nota que la posmodernidad es la realización de la modernidad. Aquí él se refiere a Bauman, pero de hecho él está argumentando de la misma forma que Giddens, Lash, y Beck lo han estado haciendo recientemente: la modernidad ha obtenido, debido a diferentes causas, auto-reflexividad, donde la

posmodernidad es meramente un nombre para esa nueva exaltada auto-conciencia de las sociedades contemporáneas. Con respecto a la afirmación que la historia ha terminado, Castro-Gómez afirma contra Fukuyama que lo posmoderno es en realidad el re-descubrimiento de la historia a través de la historización de la experiencia cotidiana, una reclamación que Jameson ha hecho en sus numerosas rumiaciones acerca del capitalismo tardío y el posmodernismo. Nuestro autor recurre a la micro-historia para ilustrar esta re-historización de nuestra óptica social, la cual incidentalmente había estado hechizada por el ineluctable progreso social. En contra del tema de la muerte del sujeto, nuestro autor afirma la posibilidad de optar por una actitud moral que la micro-política ofrece. De hecho, en contra ya sea del absolutismo ético del humanismo occidental o ya sea del maniqueísmo ético de algunas filosofías de la liberación, Castro-Gómez discierne en la celebración posmoderna del sujeto de-centrado la posibilidad de nuevas perspectivas y nuevos patrones morales. Finalmente, con referencia al cliché que el posmodernismo señala el fallecimiento del pensamiento utópico, el filósofo colombiano nota que de hecho el posmodernismo permite un nuevo tipo de crítica utópica y sobria que no se fundamenta ni en la imposible erradicación de la alteridad ni en la afirmación dogmática de la otredad radical. El meollo de la problemática es cuáles diferencias son tolerables y cómo han de ser traídas en la mesa de diálogo y negociación, de tal forma que las reclamaciones de cada partido puedan ser enunciadas y respetadas. Aquí Castro-Gómez hace eco de argumentos ya formulados por Lyotard en *Au Juste*.

El capítulo dos, “Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina” se centra en las maneras en que las teorías de modernización cultural y social en tanto racionalización, han sido asimiladas y combatidas dentro de Latinoamérica. El autor se enfoca específicamente en el trabajo de Morande y Parker, quienes son tomados como ejemplos de los discursos que confunden la afirmación de identidad con la resistencia a la modernidad y a la modernización. Implícito en el proyecto de homogeneización presupuesto por la modernización encontramos la noción de la disolución de las identidades culturales, así lo afirma Castro-Gómez, pero también los dos autores que él critica. De hecho, para Morande y Parker, nosotros sólo podemos encontrar los recursos apropiados para confrontar los retos de la modernidad si somos capaces de discernir la unidad cultural y la estabilidad de América Latina como mundo de vida (*Lebenswelt*) o unidad social. Pero descubrir la identidad cultural que nos proveerá con los recursos culturales que nutrirán valores comunitarios, socialización a través del ritual, encuentros cara-a-cara, y un sentido de un ethos trascendental de Latinoamérica, requiere que nosotros cometamos dos pecados mayores. Primero, que reconstruyamos retroactivamente una identidad cultural que sea homogénea, unificada y que excluya la alteridad. Y segundo, que nosotros, de hecho, tengamos que caricaturizar a Weber, Parsons, e inclusive a Habermas. En ambos casos, nota Castro-Gómez, sería un pecado de falsificación y desfiguración. Simplemente no es el caso que la modernización requiera meramente la instrumentalización de las relaciones humanas, la estandarización de las interacciones sociales, la secularización de valores religiosos, la asimilación de la ética dentro de la ley, y en general, la colonización de lo funcional sobre lo mundano y existencial. La modernidad como proceso de modernización ha tomado una pluralidad de rutas, todas obedeciendo diferentes imperativos y lógicas, y no todas concluyen con el completo aprisionamiento de la

humanidad en la jaula de la racionalidad que propuso Weber. La modernidad también ha abierto muchos horizontes de humanización, valorización y mistificación. Igualmente, simplemente no es el hecho que las sociedades latinoamericanas puedan ser analizadas todavía bajo categorías que se aplicaban a sociedades medio-industrializadas. Las sociedades latinoamericanas son ahora altamente alfabetizadas, urbanizadas y modernizadas, en comparación a lo que eran hace cincuenta años. Latinoamérica ya no es más Macondoamérica. Se ha convertido en Tamaramérica. Evocar cualquier tipo de identidad cultural telúrica y autóctona no es solamente un anacronismo, es también algo altamente sospechoso, nos señala Castro-Gómez.

El tercer capítulo, sobre el “Populismo y filosofía”, retoma algunos de los temas ya tocados en el capítulo anterior, pero ahora los re-enfoca en relación al oficio del filósofo. No menos frecuentemente que en Europa y en contraste al filósofo profesional de la academia norteamericana, los filósofos e intelectuales latinoamericanos se han alineado con algún tipo de proyecto político tratando así de cumplir con su papel de conciencia y voz crítica. Castro-Gómez nota que el papel del filósofo e intelectual en Latinoamérica ha acompañado y seguido estrechamente el papel del *caudillo*. Y así como el caudillo se pensó asimismo como voz del pueblo, el filósofo se ha pensado el papel de salvador, el mesías que dispensa la buena nueva al pueblo. Castro-Gómez critica en gran medida el que los filósofos se hayan convertido en profetas profesionales. Pero esto ha significado que ellos se hayan transformado en curadores de los museos de alteridad y árbitros de la diferencia. Ellos se han adjudicado para ellos mismos la función de autenticar la alteridad y otredad. En tal forma, ellos se han convertido en lo que Kwame Anthony Appiah ha llamado “máquinas que producen alteridad”. Dos nociones que han comodificado esta alteridad son *pueblo* y *nación*. Aquí nuestro autor analiza, compara y contrapone perspicazmente Cullen y Dussel. Para él, ellos son representantes claves de esta maquinación de la otredad. Sin embargo, también encontramos referencias a Ezequiel Martínez Estrada, Rodolfo Kusch, Vicente Ferreira da Silva, Antenor Orrego, José Vasconcelos, Rafael Rojas, Cintio Vitier, Juan Carlos Scannone, Samuel Ramos y Augusto Salazar Bondy. Lo que ha unificado a estos filósofos ha sido sus intentos de diagnosticar las causas del malestar que plaga a la sociedad latinoamericana a través de la búsqueda por los orígenes de la diferencia cultural que separa a América Latina del resto del occidente, o Europa. Castro-Gómez concluye este *tour de force* recalcando que en oposición a la creencia que el intelectual en la sociedad latinoamericana siempre ha opuesto al estado, en realidad ha sido su más importante funcionario. El intelectual es el *letrado* que “examina la verdad de la cultura y asigna a las personas una identidad correspondiente, es una forma de ocultación que juega al interior de sociedades organizadas panópticamente, en donde los individuos son vigilados y normados por la acción centralizadora del Estado” (97).

El cuarto capítulo, “América Latina, más allá de la filosofía de la historia”, toca una nota diferente pero en la misma clave que antes. En otras palabras, este capítulo desarrolla una crítica del filósofo como árbitro de la diferencia y como catalizador de una mismidad ficticia en tanto que él se entregue a la filosofía de la historia que es enunciada desde la perspectiva de la historicidad latinoamericana. En forma lúcida y elocuente, Castro-Gómez demuestra cómo el discurso histórico acerca de la historicidad latinoamericana,

que ha sido sello identificador de latinoamericanistas como Zea y Roig y que fue inspirado por Ortega y Gasset y Gaos, presupone y articula un 'sujeto transcendental' que como tal es dado *a priori*. Aquí nuestro autor usa a Rama y Foucault para poder criticar el historicismo de los grandes latinoamericanistas, quienes de nuevo en el nombre de cualquier experiencia histórica tratan de arbitrar el tono y el carácter moral de una unidad cultural inventada: lo latinoamericano. Este capítulo armoniza muy bien con el anterior en su acusación devastadora del papel que el filósofo e intelectual han jugado en Latinoamérica. Como agentes disfrazados del estado, ellos han contribuido a la regimentación de las sociedades latinoamericanas por medio de sus alterizaciones de Europa y de sí misma. Como la sombra del *caudillo*, como el archivador de la historia verdadera, como el *letrado* de la ciudad, el intelectual latinoamericano ha vigilado sin ser visto desde la torre del panóptico.

En el quinto capítulo, "Imaginario social y estética de lo bello en el modernismo hispanoamericano", Castro-Gómez se vuelca sobre la literatura y el criticismo literario, pero todavía guiado por algunas de las ideas que dan coherencia al *tour* intelectual y panorámico que nos está suministrando. En este capítulo, el problema en cuestión es la relación entre lo que por un lado, Iris M. Zavala ha llamado el *modernismo hispano* y la modernidad, y por el otro, el modernismo europeo alto y la modernidad. Ahora, Castro-Gómez reta la caracterización que Zavala hace del modernismo hispano como poética anárquica la cual se constituye a partir de una filosofía de lo *bello* que significó la respuesta latinoamericana a la modernidad. La opinión de nuestro autor es que el modernismo hispano fue de hecho energizado por la estética de lo bello, pero que ésta en realidad lo alineó con el imperativo totalizante e homogenizante que vitalizo a la modernidad misma. Esta afirmación es pronunciada desde la diferenciación entre lo bello y lo sublime, una distinción que se remonta a Kant pero que ha sido trabajada con gran detalle por Wolfgang Iser y Lyotard. En contraste a la experiencia europea de la modernidad, la experiencia hispana fue determinada por el criticismo dual del subdesarrollo, pobreza, marginalización y el criticismo del imperialismo norteamericano en compañía con su crasa ideología del pragmatismo. Común a ambas encontramos la crítica a la nivelación y la degollación de la experiencia cotidiana producidos por el capitalismo. La reacción hispana a la modernidad se expresó como la celebración de la cultura hispánica (Rodó, Dario, Lugones, etc.), el desarrollo de un ideología del Arielismo para contrarrestar el materialismo mediocre del norte, la exaltación de la aristocracia de la vida, y la añoranza por una "época dorada" de la cultura auténtica pero ahora vanalizada. Estas reacciones románticas a la hegemonía de la 'razón instrumental' sin embargo continúan negociando su trayectoria dentro o a través de una estética de lo hermoso; eso es, dentro de una lógica totalizante que le gustaría armonizar, sintetizar, sublimar y asimilar la heterogeneidad, disonancia y el disenso en una estructurada totalidad. "El modernismo fué, entonces, la respuesta a ese vacío espiritual dejado en las élites intelectuales por el positivismo. Fue, como lo dice Octavio Paz, un verdadero romanticismo. De ahí su anhelo por buscar la reconciliación y la armonía, tal como lo habían hecho los románticos franceses y alemanes en su momento" (140-141). La reacción romántica del modernismo hispánico, el cual se remonta a los discursos utópicos del siglo XIX, no constituyeron un proyecto alternativo de emancipación que nos hubiera permitido confrontar la supremacía de la razón

instrumental que acompañó como su sombra a la modernidad. Estos discursos constituyeron simplemente su *contraparte* (142).

El capítulo sexto, el cual cierra el libro, “Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales: La propuesta de Walter Dignolo”, nos instala en las teorías más recientes de y acerca de las Américas. En este capítulo el tema es la posibilidad de una crítica del Occidente en base a un punto de vista diferente al ofrecido por el Occidente mismo. Como el filósofo Argentino Dignolo sugiere, mientras que el posmodernismo ha sido la crítica enunciada desde las ex-colonias de colonias [settler] (como los Estados Unidos, Australia, etc.), la crítica poscolonial es una crítica enunciada desde las colonias que fueron conquistadas y colonizadas a través de un proceso de larga duración [deep-settler colonies] (lo cual fue el caso con Latinoamérica, donde el mestizaje junto al sincretismo fueron procesos de asimilación y/o exclusión) y quienes todavía sufren las consecuencias y el drama del encuentro inicial entre Europa y los “nativos”. El punto de esta elaboración teórica es proponer una hermenéutica pluritópica (término utilizado por Dignolo), la cual tiene que ver con la pluralidad de sitios de enunciación desde los cuales diferentes teorías pretenden analizar y criticar la realidad y el imaginario social. La hermenéutica pluritópica de Dignolo es desarrollada, entonces, por filósofos que para Dignolo, de acuerdo a la interpretación de Castro-Gómez, son los tres críticos poscoloniales *avante la lettre*: Kusch, Zea, y Dussel. Castro-Gómez no cuestiona esta lectura incisiva y perspicaz de tres importantes intelectuales de Latinoamérica, pero sí la afirmación de Dignolo de que lo que ellos ofrecen son críticas de la modernidad y el Occidente, que son poscoloniales. En cambio, Castro-Gómez afirma, estos pensadores nos ofrecen críticas contra-modernas que de todas maneras se mantienen dentro del horizonte epistemológico de la modernidad. A esta medida, estas no representan *verdaderas* críticas poscoloniales, y mucho menos, no representan un ejercicio de la “razón poscolonial” que Dignolo proclama y defiende. Haciendo uso muy creativo de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, nuestro filósofo colombiano sugiere que lo que tenemos frente a nosotros son ejemplos de reflexiones de segundo grado las cuales todavía operan dentro del discurso autopoético del Occidente, o la modernidad. Tal reflexión de “segundo grado”, si bien importantes e iluminantes, todavía es pronunciada en el lenguaje de *Próspero*, el lenguaje transcendental del pensamiento histórico, la filosofía de orígenes [*Ursprungsphilosophie*] y principios primordiales. En cambio, y esto es lo que debemos buscar, si tenemos en cuenta la crítica demoleadora ejecutada por Foucault de la *epistémé* moderna, el reto es desarrollar “una observación de tercer grado, en la que no solamente se pone al descubierto la existencia de observaciones que habían sido marginalizadas y condenadas al silencio, sino también del orden epistemológico que hizo posible a estas observaciones observarse a sí mismas y reconocerse (a contra-luz) como alteridad” (170).

## II

Hasta ahora debe ser evidente que estoy de acuerdo con la crítica de Santiago Castro-Gómez de la metafísica de la alteridad la cual ha influenciado la mayoría, si no toda, la filosofía latinoamericana, especialmente la de la segunda parte del siglo XX. Los discursos de la diferencia y la otredad radical no son más ni menos que los discursos de

la identidad pero al revés. Ellos son el otro lado del pensamiento en torno a la identidad. Similarmente, estoy de acuerdo con la dirección general del libro, a saber, su meta de elaborar una sociología cultural y una teoría crítica de las sociedades latinoamericanas que combinan auto-reflexión (con respecto a su propia reflexión) con una mezcla de política, economía, sociología, y crítica literaria. Yo también comparto y celebro la resistencia de Castro-Gómez al gesto neo-colonial que es evidente en algunas lecturas de Weber y en la teoría de la modernización en general. Él resiste esta inercia de la pragmática universal de Habermas y la teoría de la acción comunicativa, por ejemplo, por medio de su remitencia de la teoría a una incansable historización. La teoría es siempre el producto de ciertas condiciones de posibilidad, ciertos imaginarios sociales, ciertos proyectos nacionales. De esta forma, tendríamos que decir con Scott Lash, Mike Featherstone, Anthony B. King, Roland Robertson, and Göran Therborn, que hay muchas “rutas hacia y a través de la modernidad”.

De todas maneras, estoy en desacuerdo en al menos los siguientes cuatro puntos: *Primero*, me parece que Castro-Gómez no ha diferenciado entre identidad e identificación, o para ser más claro, entre la lógica de individuación por medio de la subjetivación que caracteriza a la modernidad, y la lógica de individuación por medio de la agencia (*agency*: o subjetividad socialmente potenciada) que caracteriza a los contextos posmodernos, poscoloniales y globales. Una cosa es afirmar una identidad, otra es construir un discurso acerca de la identificación. Mientras que en el primer caso, y Castro-Gómez nota esto correctamente, la identidad asume una unidad homogénea construida retroactivamente, generalmente una unidad ficticia. En el otro caso, el de la identificación es una reclamación, toma, anunciación y denuncia del poder social, control social; es una desfetichización y desenmascaramiento de quien o que tiene la legitimidad para dar y licenciar reconocimiento o para permitirlo. En la identificación está el meollo de una topografía diferencial y social: ¿Quién tiene el poder y la autoridad para permitir que ciertas voces hablen o sean silenciadas? De hecho, discursos acerca de la identificación tematizan nuestra propia representación (*darstellen*), y deconstruyen aquéllos que clandestinamente quieren abogar (*vertreten*) por otros y hablar por ellos. No hacer esta distinción lleva a nuestro autor a pasar por alto el poder de los discursos de auto-identificación. La pluralidad que es tan celebrada por Castro-Gómez no habría sido posible si no hubiera habido una pluralidad de sujetos afirmando y reclamando su propia identificación. Aquí nuestro autor asume como dado un proceso histórico que tomo largo tiempo para gestarse y hacer su aparición.

*Segundo*, en sus críticas de Morande, Parker, Dussel, Scannone, Castro-Gómez falla en registrar un aspecto importante, sino el más importante, de la contribución teórica de estos pensadores. La modernidad ha sido entendida como una condición epocal de la sociedad la cual ha resultado de la modernización de la sociedad, la que ha sido conceptualizada principalmente como un proceso de secularización y desencanto. Parker, Dussel, y Morande han notado que la modernización es desencanto de ciertos aspectos de la sociedad y un re-encantamiento de otros. Así, la modernidad se ha convertido en la idolatría de la razón instrumental en tanto que ésta se ha transubstanciado en el fetiche de la tecnología y la burocracia. Dussel ha hecho el punto más explícito cuando afirma que la modernidad como secularización sobre-valora la contribución del

Protestantismo. Como si sólo se pudiera entrar a la modernidad por la puertas de la parroquia de Wittenberg. Lo que estos pensadores quieren recalcar es similar a lo que Castro-Gómez mismo quiere exaltar: hay diferentes rutas hacia y a través de la modernidad. Pero la consecuencia más perniciosa de esta falta es que nuestro filósofo colombiano deja de registrar las contribuciones tan importantes al discurso crítico de las Américas hechas por la teología de la liberación.

*Tercero*, a pesar de que Castro-Gómez marca debidamente la importancia de la crítica dusseliana de los discursos de la modernidad, la cual tiene sobre todo el mérito de haber demostrado que la modernidad no fue solamente o meramente un proyecto Europeo, él se equivoca cuando no apunta que la mayoría de las filosofías latinoamericanas han tenido siempre una dimensión global: Zea, Dussel, Ribeiro, Arciniegas, O'Gorman, y recientemente Walter Mignolo. Utilizando el lenguaje de Luhmann, usado también por Castro-Gómez, no es simplemente el caso que las críticas del eurocentrismo que son enunciadas desde latinoamérica hayan sido observaciones de segundo grado que fueron posibilitadas por una observación de primer grado. Estas críticas han sido más que eso: ellas han localizado a Latinoamérica, y con ella a Europa, en un contexto histórico-global. Vistos de esta forma, los filósofos e intelectuales latinoamericanos han sido más cosmopolitas que sus colegas europeos y norteamericanos. Yo creo que el trabajo mismo de Santiago Castro-Gómez es un ejemplo de este doble cosmopolitismo y preocupación de latinoamérica como una entidad histórica y global. En cuanto a la globalización, me gustaría también apuntar que parece que Castro-Gómez trabaja con el presupuesto de que la modernización es globalización que resulta en un tipo de humanismo *laissez-faire*. Aquí tendríamos que referirnos al trabajo de Anthony Giddens, David Harvey, Scott Lash y John Urry quienes han argumentado, convincentemente, que la modernidad es el proceso dual de homogeneización e hibridización, de tradicionalización e innovación (véase también el excelente trabajo colectivo de Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thompson, *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Cambridge: Blackwell, 1995)). En otras palabras, que la modernidad como globalización resulta no sólo en homogeneización sino también heterogenización, la afirmación de la diferencia local frente al reto de la asimilación. La modernidad es *glocal*, para ser breve; eso es, un proceso en el cual lo global y lo local se determinan mutuamente. Así es que uno tendría que decir de la misma manera que Latinoamérica fue construida retroactivamente por los Arielistas (Rodó) e inclusive por los Calibanistas (Retamar), Europa también fue constituida retroactivamente a partir de la occidentalización del globo (pronunciamento hecho no sólo por Cornel West, sino también por Arnold Toynbee y William McNeill).

Finalmente, y *cuarto*, la paradoja de no saber donde el mismo Santiago Castro-Gómez se localiza me ha dejado un poco perplejo. Él parece localizarse fuera del mapa de la historia intelectual que el mismo ha dibujado tan nítidamente. Creo que esta paradoja se hace más evidente cuando en el último capítulo nuestro filósofo colombiano hace mención de una observación de tercer grado; es decir, un tipo de pensamiento que está más allá de la modernidad y hacia una razón *verdaderamente* poscolonial. ¿Será que acaso Castro-Gómez esta cometiendo el mismo error que él denuncia en pensadores como Dussel, Kusch, e inclusive Mignolo? ¿Apela Castro-Gómez a un tipo de pensamiento que está más allá de la tradición, y que como tal se remonta a un origen no contaminado por

el historicismo, la metafísica de la alteridad, o el pensamiento en torno a la identidad? Lo dudo. Santiago Castro-Gómez es demasiado científico social para ser seducido por la pureza del pensamiento que la teoría de sistemas parece prometer. Esta sospecha me inquietó a lo largo de mi lectura de este desconcertantemente brillante libro.

