

## De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo

### On the Significance of Latin American Philosophy for Overcoming Eurocentrism

*Raúl Fornet-Betancourt*  
*Universidad de Aachen*  
*Aachen-Alemania*

#### Resumen

En la introducción del presente estudio se subraya la tesis de que el eurocentrismo no ha sido superado todavía. Sobre todo en el campo de la filosofía se puede comprobar su persistencia y su vigencia. Esto lleva, en el caso de América Latina, a que todavía hoy haya muchos prejuicios frente a una filosofía latinoamericana. Sobre el telón de fondo de esta tesis este trabajo muestra en su parte central el esfuerzo que ha hecho la filosofía en América Latina por superar el eurocentrismo. Y lo muestra de manera positiva, es decir, dando cuenta del proceso de contextualización que ha llevado a cabo la filosofía en América Latina en el pasado siglo XX y que la llevó a constituirse como una “filosofía latinoamericana”.

**Palabras clave:** Filosofía latinoamericana, eurocentrismo, contextualización filosófica.

#### Abstract

The introduction to this study highlights the thesis that Eurocentrism has not yet been overcome. Especially in the field of philosophy, it is easy to notice its apparent persistence and effect. This leads, in the case of Latin America, to the present situation in which there is still a lot of prejudice against Latin American phi-

losophy. Against the background of this thesis, this work shows the efforts that philosophy in Latin America has made to overcome Eurocentrism. This is shown in a positive way, taking account of the contextualization process that philosophy in Latin America has carried out during the past twentieth century and that led it to become a "Latin American philosophy."

**Key words:** Latin American philosophy, eurocentrism, philosophical contextualization.

## **1. Observación introductoria**

A más de 500 años de la conquista y la colonización y en el ciclo de la celebración del bicentenario de la independencia política de los primeros países latinoamericanos que se libraron del yugo del colonialismo español, hay que decir América Latina se encuentra todavía en la incómoda situación de tener que luchar por el reconocimiento pleno y real, sin reservas de ningún tipo, de su producción cultural e intelectual en tanto justo que expresión creativa de su propia y genuina vitalidad.

No se puede negar que hay casos, como por ejemplo el de la literatura latinoamericana con su fuerte impacto mundial en la segunda mitad del pasado siglo XX o también, aunque en menor escala, el caso de la recepción de la teología de la liberación en Europa, que muestran claramente que en los últimos tiempos se ha mejorado la imagen que tenía Europa de América Latina. Pero, reconociendo aún la importancia de tales ejemplos para la "revaloración" de "lo que viene de América Latina", no hay que llevarse a engaño sobre el verdadero alcance que tienen. Es decir que no debemos olvidar que son casos puntuales y que, por tanto, el "suceso" que representan no se puede ni debe interpretar como señal de la quiebra definitiva del colonialismo. El colonialismo deja secuelas históricas y mentales difíciles de curar, y atormenta a los vivos como un fantasma que todavía hoy puede aparecer en cada esquina, esto es, en la conciencia o subconciencia de cualquiera de sus herederos.

Esta terca y muchas veces silenciosa pervivencia de la mentalidad colonial se puede comprobar en muchos juicios actuales sobre diferentes expresiones de la vida latinoamericana, desde la política a la estética, pero nos parece que en ninguno de ellos se evidencia con tanta claridad y contundencia como en aquellos que atañen al campo de la filosofía. Pues es fácil comprobar, en efecto, que es precisamente en este campo donde más extendido está todavía el viejo prejuicio de que América Latina no es más que una

provincia subdesarrollada del espíritu europeo. La resistencia contra el consecuente reconocimiento de la autonomía cultural de América Latina es en este sector especialmente notoria; una resistencia que se expresa en formas muy variadas, pero que en su tenor fundamental responde a la incuestionada arrogancia que ya Hegel se atrevió a formular con palabras inequívocas al negarle al (supuesto) Nuevo Mundo toda vida espiritual propia y apostillar que América debe desaparecer del terreno en que se ha jugado hasta ahora la historia universal, pues todo lo que ha ocurrido en ella no es más que la expresión de un espíritu ajeno, el espíritu europeo; y que, por tanto, América es simplemente un eco de la voz de Europa.<sup>1</sup>

No sería honesto, ciertamente, pretender hacer creer que el juicio de Hegel sobre la incapacidad espiritual del Nuevo Mundo se haya convertido en un prejuicio irradicable en la postura de los europeos. Pero lo que no se puede ignorar es que el juicio de Hegel sigue teniendo repercusiones reales justo como un prejuicio que a muchos europeos les impide todavía hoy reconocer de manera cabal la importancia de las expresiones culturales latinoamericanas.<sup>2</sup> Por lo cual consecuentemente se nota en ellos algo que les bloquea la posibilidad o capacitación para entablar un diálogo intercultural con América Latina en igualdad de condiciones. Ilustrador de esta experiencia resulta todavía el testimonio del famoso escritor mexicano Alfonso Reyes cuando, por las reservas que notaba al respecto de lo que estamos hablando, tuvo que decir en 1936 en una reunión internacional del “Instituto Internacional de Cooperación Intelectual” lo siguiente: “Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros”.<sup>3</sup>

- 1 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke* in zwanzig Bänden, tomo 12, Frankfurt 1970, p. 114.
- 2 Por poner sólo el ejemplo de un caso extremo en pleno siglo XX recordemos aquí la polémica y arrogante pregunta (por lo demás para él retórica) de Giovanni Papini (1881-1956) a los intelectuales latinoamericanos cuando en un estudio de 1947 los desafiaba a que le respondieran que había dado América Latina al mundo después del descubrimiento por Cristóbal Colón. Cfr. PAPINI, Giovanni *La spia del mondo*, Florencia 1955.
- 3 REYES, Alfonso. *Notas sobre la inteligencia americana*, en *Obras Completas*, tomo XI, México 1960, p. 90.

Mas, como se indicaba antes, en la actualidad es en el campo de la filosofía donde se nota con más fuerza la resistencia europea al reconocimiento de América Latina como un interlocutor con los mismos derechos y con el mismo valor. Y hay que añadir que la constatación de este hecho nada tiene de sorprendente. Al contrario, desde una perspectiva europea, esto es algo casi natural. Pues, para la mente europea, la filosofía representa un campo del saber y de la cultura que está, por su misma génesis, unido tradicionalmente a la fuerza de desarrollo del espíritu europeo; unido además de forma tan esencial al espíritu europeo que desde hace siglos se han impuesto como evidencias tanto la idea del origen europeo de la filosofía como la opinión de que la filosofía es un fruto que pertenece con exclusividad a la tradición cultural de Europa. Recordemos, título de ejemplos altamente representativos, la insistencia de Hegel en hacer valer a Grecia como el único lugar que pudo ser la cuna de la filosofía en su sentido verdadero<sup>4</sup>; y la sentencia de Heidegger asentando que la expresión que se oye a menudo de “filosofía europea-occidental” no es más que una simple tautología, ya que la filosofía es griega, y sólo griega.<sup>5</sup>

Son pocos, por eso, los ámbitos culturales en los que el eurocentrismo aparece con tanta claridad y consecuencia como en el campo de la filosofía. Para comprobarlo basta una breve consulta a las historias de la filosofía que suelen circular como los manuales corrientes de esta asignatura.<sup>6</sup> Obras como éstas, que reclaman explícitamente el carácter de ser historias universales, son, sin embargo, testimonios fehacientes del predominio de criterios eurocéntricos; pues su reconstrucción historiográfica evidencia que con toda “naturalidad”, es decir, sin molestarse en dar explicaciones, se excluye sistemáticamente a los filósofos de otras regiones del mundo y que se da por sentado que la tradición filosófica europea es de por sí universal o que

4 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo 1, México 1955, p. 90.

5 Cfr. HEIDEGGER, Martin *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires 1960, p. 16.

6 Ver por ejemplo: Frederich Copleston, *History of Philosophy*, 4 tomos, Londres 1993; François Chatalet, *Histoire de la Philosophie*, 4 tomos, Paris 1999; Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, 3 tomos, Madrid 1956-1966; Michele Schiaccia, *La filosofía, oggi*, 2 tomos, Milán 1961; Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt 1999; o el famoso manual iniciado por Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, con sus muchas actualizaciones.

representa en su desarrollo la dinámica del espíritu de toda la humanidad en este ámbito del saber.

Y en esto cambia muy poco la circunstancia de que en los últimos años algunos historiadores europeos de la filosofía hayan comenzado a incluir algún que otro filósofo africano, asiático o latinoamericano en sus obras. ¿Por qué? Porque la orientación de fondo sigue siendo eurocéntrica y éstos filósofos “exóticos” se presentan en realidad como “apéndices” o notas a pie de página del texto central, del “corpus philosophicus” que es el de la historia filosófica europea.<sup>7</sup>

Sobre el telón de fondo de las consideraciones expuestas hasta ahora se puede entrever ya – y tal es la razón que ha llevado a adelantarlas en esta observación introductoria – que la filosofía latinoamericana justo como aporte a la superación del eurocentrismo, que es precisamente el tema que nos debe ocupar en lo que sigue, es de importancia fundamental para el desarrollo futuro de la filosofía en general. Pues la filosofía latinoamericana, al entenderse – como se ilustrará más adelante – en el sentido de filosofía contextual, reivindica que América Latina ha tomado plena conciencia de su autonomía cultural en el campo filosófico y cuestiona con ello el eurocentrismo de manera radical en uno de sus últimos reductos.

A continuación trataremos de mostrar, por tanto, la importancia que le corresponde en este sentido a la filosofía latinoamericana justo como expresión filosófica que supera el eurocentrismo. Pero deberá tenerse en cuenta que, aunque en este trabajo acentuamos este aspecto, la crítica al eurocentrismo no es, en el fondo, para la filosofía latinoamericana una preocupación primordial sino que es más bien la consecuencia lógica que se desprende de sus planteamientos metodológicos y sistemáticos.

## **2. Hacia la superación del eurocentrismo**

La necesidad de confrontar el eurocentrismo todavía reinante en el campo filosófico viene en la filosofía latinoamericana de la convicción mis-

7 Como ejemplos puede remitirse a estas obras: Franco Volpi (ed.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, 2 tomos, Stuttgart 1999; Denis Huisman (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, 2 tomos, Paris 1984; o Stuart Brown / Diané Collinson / Robert Wilkson (eds.), *Dictionary of twentieth-Century Philosophers*, Londres / Nueva York 1996.

ma desde la que ésta parte para resituar la tarea de su reflexión, a saber, la idea que empieza a imponerse sobre todo con el conocido proyecto de Leopoldo Zea, al principio de la década de 1940-1950, y que subraya precisamente que en América Latina la filosofía tiene que partir de la propia historia. Lo que equivale a plantear un nuevo modo de hacer filosofía y un nuevo rumbo para dicho quehacer. Y de ahí, como decimos, brota la necesidad de confrontar el eurocentrismo, pues dicha idea supone que en el campo de la filosofía también se ha asumido la conciencia de la autonomía cultural de América Latina y que, por ello mismo, se comienza a formular la necesidad de distanciarse de los patrones europeos y de su tutelaje.

Es, pues, el convencimiento de que hay que reubicar la filosofía en la situación y en la historia latinoamericana lo que lleva a sentir la necesidad de pedir cuentas al eurocentrismo. Esto explica que el debate con el eurocentrismo se lleve a cabo primero en la forma de una revisión crítica radical de lo que se ha llamado y llama aún historia de la filosofía, con la finalidad de mostrar por esa revisión que la supuesta universalidad de la concepción de filosofía propagada por Europa es, en verdad, una leyenda que esconde un alarga historia de violencia epistemológica.

Esta revisión, dicho en otras palabras, es un ejercicio de desmontaje de la historia de la filosofía como reflejo de la historia del pensamiento europeo. Se denuncia así la falsa pretensión de universalidad con que se propagan las tradiciones filosóficas occidentales y se las valora como lo que de hecho son: tradiciones de un pensamiento regional, contextual, afincado en experiencias humanas concretas.

Desde esta perspectiva el intento de reubicar el quehacer filosófico en la circunstancia latinoamericana y relanzar la tarea de la filosofía desde la ocupación con la historia latinoamericana, se puede entender como un rompimiento con la tradición filosófica, tanto en cuanto ésta se confunda exclusivamente con la tradición europea dominante. En este sentido, esta ruptura con la tradición del pensamiento filosófico que se ha tenido como modelo paradigmático durante siglos anuncia, vista en positivo, el final del colonialismo europeo en el campo de la filosofía.

Pero la crítica al eurocentrismo que implica y se desprende del mismo planteamiento metodológico de la filosofía latinoamericana se ve todavía más clara cuando se repara en el hecho de que la expresión de filosofía latinoamericana es en realidad el nombre propio de un proyecto filosófico. Pues la convicción ya mencionada de que se trata de hacer filosofía desde la

historia y las circunstancias concretas latinoamericanas quiere decir aquí que se trata de reorientar la filosofía de tal manera que sea capaz de dar un sentido liberador a esa realidad, es decir, de imprimir al quehacer filosófico un carácter histórico-liberador. Es, por tanto, el nombre de un proyecto de filosofía en perspectiva liberadora.

Mas, como toda filosofía que quiera cumplir una función liberadora tiene que empezar por librarse a sí misma conceptualmente, eso significa que el proyecto de una filosofía latinoamericana implica necesariamente el momento de la liberación del eurocentrismo. O sea que la reubicación contextual que se busca mediante la confrontación con la tradición europea dominante supone la liberación categorial de las formas del pensar filosófico. Liberación del paradigma europeo con su supuesta universalidad es así apertura del pensar filosófico a la riqueza de las muchas tradiciones.

En este contexto conviene tener presente también que, en cuanto implicación del planteamiento de la filosofía latinoamericana, la crítica al eurocentrismo de la que aquí se habla, debe ser vista a la luz del proceso histórico, social y político en cuyo marco se desarrolla este nuevo tipo de filosofar contextual en América Latina. Nos referimos al contexto mayor en que crece la filosofía latinoamericana en el sentido indicado.

Es obvio que en estas breves páginas no se puede dar cuenta de dicho proceso. Pero, como tampoco conviene pasarlo por alto sin más, ofrecemos brevemente algunos elementos del mismo que nos parecen fundamentales.

El primer factor que influye en la recontextualización del quehacer filosófico que lleva a cabo la filosofía latinoamericana es un factor político. Es la situación de cambio revolucionario con proyectos de radical transformación social que viven muchos países latinoamericanos en la década de los años setenta del pasado siglo.<sup>8</sup>

Como se sabe, la fuerte y creciente influencia de las fuerzas de izquierda en la América Latina de aquellos años hizo suponer en no pocos círculos que llegaba la hora de la esperada revolución continental. Y se sabe también que esta situación histórica de cambio social impactó fuertemente

8 Cfr. LOSADA, Ramón. *Dialéctica del subdesarrollo*, México 1969; RUIZ, Enrique. *América Latina hoy. Anatomía de una revolución*, 2 tomos, Madrid 1971; y su obra: *Desarrollo y liberación*, Madrid 1972.

en el campo de las investigaciones sociales llevando a una reorientación de las ciencias sociales que condujo a su vez al desarrollo de la llamada nueva ciencia social latinoamericana. Procesos tales como la Revolución Cubana abren nuevas perspectivas para la explicación del estado de subdesarrollo en que se encuentra América Latina, y constituyen un impulso decisivo para que los investigadores sociales en América Latina rompan con los modelos funcionalistas de la sociología norteamericana y busquen otros horizontes. Así, en resumen, vemos nacer en esta coyuntura histórica esa nueva ciencia social crítica que se condensa en la “teoría de la dependencia”.<sup>9</sup>

Con la “teoría de la dependencia” – y de ahí su importancia para nuestro tema – se marca un antes y un después en los análisis de la situación del subdesarrollo; pues si antes de su articulación se solía explicar el subdesarrollo de los países latinoamericanos recurriendo sobre todo a la comparación y al contraste con la realidad de los países industrializados, ahora con el planteamiento crítico de la nueva ciencia social latinoamericana se intenta mostrar que el subdesarrollo es sinónimo de opresión y dependencia. Este cambio de perspectiva en el análisis del problema, que se produce – como se decía – gracias a la coyuntura de proyectos de transformación, es justo lo que hace posible que la alternativa de una liberación sociopolítica aparezca como la verdadera respuesta a la situación del subdesarrollo. Con este aporte la “teoría de la dependencia” representa el momento en que se patentiza que la ciencia social latinoamericana ha alcanzado la autenticidad que caracteriza a toda reflexión contextual y consciente de que tiene que responsabilizarse con la realidad.

Este proceso es de importancia decisiva para la filosofía latinoamericana, ya que la enmarca desde el comienzo en un contexto sociopolítico que, encontrando su interpretación más coherente en la “teoría de la dependencia”, presiente el camino de la liberación como al alternativa histórica que le da sentido.

9 Ver, entre muchos otros,; Fernando H. Cardoso / Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América*, México 1969; Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Santiago de Chile 1967; y su libro *Latinoamérica: subdesarrollo o revolución*, Santiago de Chile 1969; Celso Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires 1964; Teotonio dos Santos, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile 1970; Oswaldo Sunkel, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México 1971.



El segundo factor que hay que mencionar aquí es el famoso debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, en los años 1969 y 1970, sobre la problemática de la autenticidad del pensar filosófico en América Latina. Es conocido que, mientras el peruano Salazar Bondy argumentaba que la situación de subdesarrollo se hacía sentir en la filosofía negativamente, es decir, haciendo que reflejara ese subdesarrollo en una forma de pensar alienada, el mexicano Zea hacía valer que en América Latina no sólo era posible filosofar con autenticidad sino que nuestra historia de las ideas mostraba también la realidad de esfuerzos por pensar auténticamente en el pasado. La autenticidad no era, pues, un programa futuro. Era realidad, y por eso se trataba de asumir, de recuperar y de continuar esos esfuerzos de filosofar auténtico. Pero esto supone justamente saber leer la historia filosófica de América Latina desde el prisma de la contextualidad y de la responsabilidad histórica.<sup>10</sup>

Pero basten estas brevísimas indicaciones sobre el contexto mayor en el que se desenvuelve la nueva filosofía latinoamericana. Pues se recuerdan aquí para ilustrar un aspecto adicional en la significación de la crítica al eurocentrismo que implica el planteamiento de la filosofía latinoamericana. Nos referimos al aspecto de que dicha crítica o, si se prefiere, el aporte que eso significa a la superación del colonialismo europeo en el campo filosófico, debe ser visto a la luz del telón de fondo del proceso histórico general por salir de las redes de la dependencia, es más, que constituye un momento esencial de ese proceso liberador.

Por otra parte estas indicaciones sobre el contexto mayor que encuadra el desarrollo de la filosofía latinoamericana, son importantes también porque ayudan a ver con claridad el sentido de la crítica al eurocentrismo como algo que “resulta” de lo que primariamente se busca, a saber, la liberación de los pueblos y de las culturas de América Latina.

Y, como ya se ha dicho, precisamente esa meta histórica primordial es la que alimenta en la filosofía la conciencia de la necesidad de reubicación histórico-contextual. Así, después de lo dicho, podemos precisar nuestra tesis: La filosofía latinoamericana contribuye a la crítica del eurocentrismo justo en la medida en que, haciéndose cargo del proceso histórico de libera-

10 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1969; y ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México 1970.

ción que se vive en el continente, reajusta el quehacer filosófico en términos de una tarea contextual que, como tal, la enfrenta a toda pretensión eurocéntrica, ya que supone un reencuentro con lo propio, un arraigo en el “suelo” que la sostiene. De modo que se puede afirmar que la significación de la filosofía latinoamericana contextual como aporte a la superación del eurocentrismo radica en el hecho de representar un esfuerzo sistemático por lograr que la reflexión filosófica eche sus raíces tanto en la realidad histórica como en la tradición cultural de América Latina.

Se habrá notado que con la expresión filosofía latinoamericana nos estamos refiriendo a aquella filosofía contextual que ya no habla (¡y además con conceptos prestados!) simplemente *sobre* América Latina, sino que se preocupa por articular un discurso que sea capaz de expresar la diferencia cultural latinoamericana con autenticidad y que por esta razón asume el contexto y la cultura de América Latina como el horizonte de comprensión desde el que debe configurar su reflexión. De ahí que esta forma de filosofía latinoamericana, es decir, su nuevo planteamiento del quehacer filosófico, sea, sin duda alguna, un aporte decisivo a la “contextualización” y “culturalización” de la filosofía en América Latina. Lo que significa, como hemos venido insistiendo, una manera positiva de superar las trampas del eurocentrismo.

Pero pasemos ahora a considerar otro de los momentos que en el nuevo planteamiento de la filosofía latinoamericana resulta igualmente importante para la crítica a la herencia eurocéntrica. Este momento se expresa en general en el conocido concepto de “inculturación”<sup>11</sup>, en cuanto que con él se proyecta un nuevo modo de entender la relación entre filosofía y cultura en América Latina. Consideremos, pues, brevemente este importante momento.

Se sabe que el concepto de la inculturación proviene del área de la teología donde marca el comienzo de una compleja y profunda renovación teórica-pastoral a la que aquí no podemos referirnos. Así que, concentrándonos en

11 Debemos señalar que aquí asumimos el concepto de «inculturación» sin problematizarlo ni cuestionarlo, porque es un concepto con el que se identifican muchos representantes de la filosofía latinoamericana. Es más, muchos de ellos prefieren hablar de la filosofía latinoamericana en términos de “filosofía inculturada”. Juan Carlos Scanonne, con su importante obra, es acaso el ejemplo más representativo. Que el término “inculturación” es hoy, sin embargo, un concepto problemático, lo muestra el giro intercultural de la filosofía latinoamericana misma. Cfr. FORNET BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

su recepción o aplicación en la filosofía, resaltemos que por el intento de articularse como filosofía inculturada la filosofía latinoamericana revisa su relación con la cultura en América Latina y desarrolla una nueva relación sobre todo con las manifestaciones populares de la cultura. Debiéndose notar que esta nueva relación significa mucho más que un simple valorar aspectos de la cultura popular latinoamericana como dignos de ser tenidos en cuenta por la reflexión filosófica. Pues se trata de una relación en la que la filosofía latinoamericana descubre el potencial experiencial de la cultura popular como el hilo conductor cultural que debe seguir para reorientar su forma de pensar y calificar con autenticidad su pertenencia latinoamericana. Es, dicho de otro modo, una relación por la que la filosofía latinoamericana aprende a relacionarse consigo misma de otra manera, en cuanto que se ve no a partir de los conceptos heredados sino justo a partir de los núcleos experienciales de la cultura popular. Éstos son ahora los que dibujan el horizonte a cuya luz redefine su función y reconsidera las prioridades de su reflexión. De esta suerte la filosofía latinoamericana se siente como una dimensión más en el complejo proceso de la concientización cultural de América Latina.<sup>12</sup>

Por el camino de la inculturación la filosofía se reencuentra, pues, con la cultura propia en tanto que fundamento y fuente de la reflexión filosófica. En esto radica lo esencial de esa nueva relación con la cultura, especialmente con la cultura popular.

Destaquemos igualmente que esa nueva relación de la filosofía latinoamericana con la cultura (popular) se pone de manifiesto de manera especial en la importancia reflexiva que se le reconoce a dos de los momentos fundamentales de la cultura popular, a saber, la “sabiduría popular” y la “religiosidad popular”. Destacamos este aspecto porque, a nuestro modo de ver, pone de relieve cómo la inculturación sirve a la filosofía latinoamericana para dejar de ser una “flor exótica”, transplantada, y renacer desde tradiciones propias que acreditan la autoctonía de su identidad cultural.

Por eso se puede decir que, como hemos insinuado antes, el aporte de la filosofía latinoamericana a la superación del eurocentrismo consiste en esta

12 Ver, entre otros,; SCANONNE, Juan Carlos. *Un nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990; así como su libro anterior: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976.

perspectiva de la inculturación. Es a la luz del esfuerzo por la inculturación que hay que ver la crítica al eurocentrismo. Es más, la inculturación es la que da coherencia y radicalidad a la crítica al eurocentrismo que formula la filosofía latinoamericana. Pero ello quiere decir, como también se ha señalado ya, que sería un malentendido pensar que el momento crítico o, si se quiere, destructivo de dicho aporte es lo que está en primer plano. Ante este posible malentendido hay que acentuar la idea de que, precisamente por “desprenderse” del planteamiento de la inculturación, la crítica al eurocentrismo no se hace en razón de rivalidad cultural o de rechazo de comunicación sino con el fin de crear las condiciones de posibilidad para el reconocimiento real de la autonomía de todas las culturas; reconocimiento que constituye por su parte la base para una verdadera comunicación entre las diferencias culturales y sus órdenes axiológicos. La crítica al eurocentrismo, vista en positivo, busca la liberación de la voz del otro sometido o subsumido porque sin esa liberación no hay ni comunicación ni diálogo. Tal es, en resumen, el sentido verdadero de la crítica de la filosofía latinoamericana al eurocentrismo.

### 3. Observación final

Con la intención de complementar lo anteriormente expuesto queremos añadir todavía que la superación del eurocentrismo, es decir, la crítica que quiera contribuir a la superación efectiva del mismo, no puede reducir el eurocentrismo a un fenómeno cultural que fuese sólo la expresión de un etnocentrismo políticamente inocente. El eurocentrismo, por su génesis y función, es también una ideología política; es parte de un proyecto político imperial que se ha globalizado con el nombre de sistema capitalista mundial. Es más, la expansión del capitalismo necesita y supone la expansión del eurocentrismo como la ideología que sanciona como “universales” los “valores”, los estilos de vida, los “modelos” a imitar, etc. del capitalismo.<sup>13</sup> Pues, como ha mostrado Samir Amin, es la ideología eurocéntrica la que a fin de cuenta crea el espejismo de que desarrollarse en sentido capitalista y

13 Cfr. Jean-Paul Sartre, « Les damnés de la terre », en *Situations V*, Paris 1964, pp. 167-193; AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México 1989; y Sanchita Basu / Evelyne Höhne-Serke / Maria Macher (eds.), *Eurocentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*, Frankfurt/M. 1999.

“ser” como se es en la lógica capitalista son una necesidad vital para todos los pueblos.<sup>14</sup>

Dar cuenta de esta unión estrecha entre capitalismo (como proyecto político) y eurocentrismo supone a su vez que una crítica al eurocentrismo también tiene que afrontar la cuestión de filosofía de la historia que subyace a la dinámica del desarrollo capitalista. Se trataría de mostrar, en concreto, que en dicho proyecto, justo por la alianza con la ideología del eurocentrismo, la historia de la humanidad se ve neutralizada en su diversidad porque se la somete a un único fin, el desarrollo capitalista, y se presenta además a éste como la única fuente posible de sentido.

La crítica del eurocentrismo tendría que prolongarse así en la elaboración de una filosofía de la historia que parta del derecho de cada cultura a interpretar la historia; y ello como parte del derecho a la intervención real en el curso del mundo. Esto llevaría, finalmente, a la concretización de la crítica al eurocentrismo en una reconfiguración intercultural de los tratados y de las relaciones políticas internacionales.

14 Cfr. AMIN, Samir *op. cit.* pp. 9 y 213.