



¿Puede Latinoamérica hablar de filosofía? Reflexiones en torno al reconocimiento

**Can Latin America talk about philosophy? Considerations on
recognition**

PALOMA PESQUEDUA¹

Resumen: El presente artículo examina el debate sobre la existencia de una filosofía propia de América Latina, abordando la problemática de la identidad y la relevancia de una filosofía comprometida con su realidad. Se analiza la perspectiva de autores como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, quienes destacan la importancia de una filosofía arraigada en la reflexión de los problemas locales, pero con potencial para ofrecer respuestas universales. Además, se explora la metodología denominada *nueva historia intelectual*, influenciada por la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein desde la perspectiva de Quentin Skinner, que permite comprender cómo las ideas se interpretan en el contexto latinoamericano. Finalmente, se examinan las reflexiones de Judith Butler y Arturo Roig sobre el reconocimiento y la posibilidad de transformación social, destacando la necesidad de validar y valorar las diversas identidades y experiencias.

Palabras Clave: Filosofía Latinoamericana; Reconocimiento; Historia Intelectual; Ideas.

Abstract: This paper examines the debate concerning the existence of a distinct philosophy in Latin America, addressing issues of identity and the relevance of a philosophy engaged with its reality. It delves into the perspective of authors like Leopoldo Zea and Augusto Salazar Bondy, who emphasize the relevance of a philosophy rooted in the reflection of local problems yet capable of offering universal insights. Furthermore, it explores the methodology known as *new intellectual history*, influenced by Ludwig Wittgenstein's philosophy of language from the perspective of Quentin Skinner, which enables an understanding of how ideas are interpreted in the Latin American context. Finally, it discusses the considerations on recognition by Judith Butler and Arturo Roig, and the possibility of social transformation, highlighting the importance of validating and valuing diverse identities and experiences.

Key words: Latin American Philosophy; Recognition; Intellectual History; Ideas

Cómo citar: Pesquedua, P. (2024). *¿Puede Latinoamérica hablar de filosofía? Reflexiones en torno al reconocimiento*. *Cuadernos Filosóficos*, 21.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 9/1/24
Fecha de aprobación: 12/7/24

I. Introducción

El debate sobre la existencia de una filosofía propia de América Latina es fundamental para comprender la afirmación y cuestionamiento de la identidad. Autores como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy han contribuido a este debate, resaltando la importancia de una filosofía comprometida con la realidad latinoamericana. Zea (1975), inspirado en los escritos de Alberdi, sostiene que la filosofía latinoamericana emerge de la necesidad de enfrentar las problemáticas específicas de la región, mientras que Salazar Bondy (1975) postula que el subdesarrollo económico obstaculiza la autenticidad de nuestro pensamiento. De manera complementaria, *la nueva historia intelectual* surge como herramienta metodológica para comprender cómo las ideas se interpretan en el contexto. Influenciada por la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein y la metodología de Quentin Skinner, esta perspectiva nos permitirá analizar la producción intelectual latinoamericana desde otra perspectiva.

Además, las reflexiones de Judith Butler y Arturo Roig sobre el reconocimiento y la transformación social destacan la importancia de validar y valorar las diversas identidades y experiencias para promover la inclusión. Butler, en su obra *Undoing Gender*, culmina con un capítulo que titula “*Can the «Other» of Philosophy Speak?*” (2004, pp. 232-250), en el que se propone abordar algunas ideas sobre las condiciones académicas de la filosofía en las universidades estadounidenses. Las diversas dificultades del trabajo filosófico dentro de las instituciones universitarias han llevado a la autora a pensar en los ámbitos “Otros” donde puede hallarse el interés por la reflexión filosófica, abriendo el abanico de posibilidades a lo no-filosófico² como ámbito de reflexión. Asimismo, expone la “escandalosa reflexión de sí misma” (2018, p. 331) a la cual afirma que ha tenido que enfrentarse a la “correcta” filosofía. Explicita, a su vez, que la principal fuente que la ha llevado a pensar la compleja relación entre la correcta filosofía y lo no-filosófico ha sido el célebre cuarto capítulo de la *Phänomenologie des Geistes*. Sin embargo, esta problemática no fue la única que captó la atención de Butler para hacer uso de las herramientas teóricas que brindó G. W. F Hegel en su texto. Gran parte de las reflexiones filosóficas sobre el género, el deseo y la vida están fuertemente influenciadas por la noción de reconocimiento presente en la teorización sobre el amo y el esclavo. Esta perspectiva amplía el espectro de la filosofía, reconociendo la inclusión y validación de otras formas de pensamiento y conocimiento.

En este sentido, fusionando las reflexiones antedichas, se abre un diálogo sobre la importancia

² Entendiendo aquello como la filosofía que se realiza por fuera de los Departamentos del área específica.

de una filosofía comprometida con la realidad, contextualizada en las complejidades sociales, políticas y culturales de América Latina. Este enfoque no sólo enriquece nuestro entendimiento de la filosofía, sino que también intentará reflexionar sobre las estructuras normativas que históricamente han limitado la diversidad de perspectivas filosóficas.

2. La filosofía latinoamericana: un pensamiento comprometido

Dar cuenta del debate sobre la existencia de una filosofía propia de América Latina es abordar el problema de la afirmación y cuestionamiento de la identidad latinoamericana. Reflexionar sobre quiénes somos, identificar las problemáticas a las que podemos y debemos responder, así como cuestionar la forma en que nos identificamos, los términos con los que nos describimos y cómo esperamos ser reconocidos. En este sentido, es fundamental ser conscientes de nuestra situación e intentar que la misma sea instrumento, no sólo de afirmación, sino también de transformación. Desde tal abordaje, la filosofía adquiere un valor práctico esencial en nuestro territorio. Como afirma Leopoldo Zea (1975, pp. 23-24), basándose en los escritos de Juan Bautista Alberdi, la filosofía es latinoamericana por los problemas que se tiene que ocupar de resolver, es decir, se trata de un saber filosófico que inspira a la reflexión y a enfrentar los asuntos urgentes que acontecen en la época. Profundizando un poco en la respuesta a la existencia de una filosofía latinoamericana, Zea responde de manera afirmativa, a la vez que sostiene la presencia de una cierta originalidad en nuestro pensar. Esta originalidad radica en lo anterior, esto es, en el intentar dar respuestas a los problemas que acontecen: en palabras de Zea, se trata de una filosofía engagée, comprometida con su realidad. Sin embargo, la propuesta del autor no sugiere que las ideas filosóficas sean útiles únicamente a un momento particular. Más bien, implica que estas ideas puedan tener un carácter universal, permitiendo que la humanidad en general pueda valerse de ellas para dar respuesta a diversos asuntos.

Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de éstas nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que esa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro, sin discriminación alguna. (Zea, 1975, p. 81)

Asimismo, la originalidad radica en la capacidad de captar el espíritu, no solo los frutos de otras filosofías. El error, si lo hay, surge cuando nos limitamos simplemente a repetir ideas extranjeras sin reflexionar críticamente sobre ellas. Un pensamiento filosófico original es aquel que intenta brindar respuestas a los problemas de una realidad determinada y que, además,

permite que esas respuestas puedan ser aplicadas por otras sociedades en diversos contextos y momentos históricos. La filosofía, desde esta perspectiva, es análoga a una caja de herramientas dentro de la cual se hallan ideas que pueden dar soluciones a diferentes tipos de problemáticas, que pueden ser utilizadas de diversas maneras. Como sucedió en nuestro territorio con ideas europeas, desde algunas perspectivas podemos decir que fueron adecuadas para pensarnos y pensar nuestra realidad, y allí radica la originalidad también: en la apropiación de conceptos e ideas para nuestros propios fines, como el conocernos y tenernos como individuos valiosos.

Las ideas de Zea sobre la existencia de una filosofía latinoamericana suelen presentarse en diálogo con la propuesta de Augusto Salazar Bondy. Una diferencia fundamental entre ambos pensadores radica en su enfoque sobre el subdesarrollo de los países latinoamericanos. Mientras que Salazar Bondy sostiene que el subdesarrollo en el que están inmersos los países de la región limita la autenticidad de su pensamiento (1975, p. 125), Zea, por el contrario, argumenta que la realidad económica y social es precisamente la base para una filosofía genuinamente latinoamericana, surgida de la reflexión sobre nuestra propia realidad territorial (1975, p. 75). En este sentido, el uso de la dicotomía desarrollado/subdesarrollado perpetúa la dependencia hacia el paradigma europeo. Si bien esta categorización puede conceder cierto reconocimiento, también habilita a los latinoamericanos a tomar la palabra. A pesar de que este reconocimiento sea injusto y parcial ya que se nombra nativamente, aún es posible tomar la palabra y emplearla de manera afirmativa. Siguiendo el ejemplo de Zea, podemos desarrollar una filosofía propia de Latinoamérica que nos proporcione herramientas para abordar los desafíos sociales y políticos de nuestra región:

Cada filosofía, a fin de cuentas, no hace sino aplicar la negación dialéctica de que habla Hegel, la misma negación que pedía al americano para que dejase de ser eco y reflejo de vidas ajena. Negación que es asimilación, autodevoración del espíritu. Ser lo que se ha sido para no tener que seguir siéndolo. Asunción del pasado para que éste sirva de escalón al futuro ascendente. No amputar, no negar en términos de una lógica formal de contradicciones irreductibles, sino en función de una lógica dialéctica que al negar afirma, y al afirmar niega, originando nuevas soluciones, las que la realidad va exigiendo a cada hombre, a cada comunidad, a cada cultura o civilización. (Zea, 1975, pp. 38-39).

Filosofía auténtica es, por lo tanto, aquella que nos permite tomar conciencia de nuestra realidad, enfrentándonos de manera racional a los problemas que nos plantea. Allí radica la importancia por el contexto de realización y recepción de la filosofía, como también del uso de los conceptos a lo largo de la historia. En relación con ello, analizaremos la propuesta de la nueva historia intelectual, ya que, como afirma Mara Polgovsky (2010), esta nueva forma de analizar la

historia conlleva una profunda crítica epistemológica a la tradicional historia de las ideas desde una nueva perspectiva del lenguaje y el contexto de producción de los textos.

Desde la concepción mencionada, se realiza una reflexión en torno a los conceptos y los lenguajes políticos que pone el énfasis en las condiciones de producción y recepción de textos e ideas, insistiendo en la imposibilidad de estudiar los discursos fuera de su situación, como si se tratase de cuestiones meramente puras e ideales. Uno de sus referentes fundamentales es Quentin Skinner. Según con Jean-Fabien Spitz, la filosofía del segundo período de Ludwig Wittgenstein ha tenido gran influencia en la concepción de la historia de Skinner. En particular, Wittgenstein compara las palabras que confirman el lenguaje con una caja de herramientas (Spitz, 2018, p. 15). Esta metáfora permite dar cuenta de la diversidad de usos que tienen las palabras en el lenguaje, los cuales no se encuentran totalmente especificados especialmente cuando se aborda desde la filosofía, pero lo esencial es que las palabras admiten diversos significados en relación con sus usos y, fundamentalmente, en relación con los juegos de lenguaje [*Sprachspiele*]. Mediante el concepto de juegos de lenguaje, Wittgenstein intenta expresar el vínculo inseparable entre palabra y acción. Este vínculo o giro pragmático es el que abre la multiplicidad de juegos de lenguaje existentes, los cuales son innumerables puesto que hay tantos como actividades realicemos. Esos juegos de lenguaje, a su vez, dependen de las diversas formas de vida, siendo ésta una de las razones por las que la multiplicidad se mantiene en constante cambio. En palabras de Wittgenstein: “nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, surgen y otros envejecen y se olvidan” (2021, p. 23). Con los juegos de lenguaje se pretendía poner de manifiesto que el lenguaje se usa en un conjunto amplísimo de maneras, en absoluto cerradas, y por ello se habla de juegos en plural y no de un solo juego. En este sentido, si bien los distintos juegos de lenguaje tienen carácter normativo, no se trata de una normatividad fija y cerrada en sí misma que no permita acompañar los cambios sociales; por el contrario, los juegos de lenguaje se dan necesariamente en el contexto de determinadas prácticas sociales.

Esta idea es retomada por Skinner, quien en su nueva concepción de la historia propone considerar el contexto en el cual un autor específico escribió sus textos, con el fin de revelar las reglas y convenciones que este autor obedeció o subvirtió. De esta manera, Skinner advierte que los textos se escriben en un determinado contexto que contribuye a su significación. Sin embargo, no se trata de oponer el enfoque textualista al contextualista, sino de superar aquella dicotomía. Por un lado, estudiar el texto de forma aislada podría llevarnos, según Skinner, a lo que él denomina “mitologías” (2000, p. 152). Por otro lado, si damos una importancia excesiva al contexto, el texto puede ser reducido simplemente a las circunstancias de su producción.

La confrontación entre los enfoques textualistas y contextualistas en el estudio de la historia intelectual ha sido objeto de intensos debates. El enfoque textualista, enfatiza la importancia de analizar los textos filosóficos en sí mismos, atendiendo a la estructura lingüística y a las intenciones del autor. Desde esta perspectiva, los textos se consideran como entidades autónomas que pueden ser interpretadas independientemente de su contexto histórico y social. Por otro lado, el enfoque contextualista destaca la necesidad de situar los textos dentro de su contexto histórico y social para comprender plenamente su significado y relevancia. Quienes defienden este enfoque argumentan que los textos filosóficos están inevitablemente influenciados por las condiciones sociales, políticas y culturales en las que se producen, y que ignorar este contexto puede llevar a interpretaciones erróneas o simplistas.

La propuesta de Skinner de centrarse en lo que él denomina “mitologías” se refiere a la tendencia de algunos estudiosos a atribuir significados trascendentales o universales a los textos filosóficos, sin tener en cuenta su contexto histórico y las contingencias que los rodean. Este enfoque, según Skinner, puede llevar a interpretaciones distorsionadas que ocultan las complejidades y particularidades de la historia intelectual. Por otro lado, la crítica de Skinner al enfoque contextualista como un mero reduccionismo no implica rechazar la importancia del contexto, sino más bien señalar los riesgos de reducir el significado de un texto únicamente a su contexto de producción. Skinner argumenta que este enfoque puede llevar a una simplificación excesiva de la historia intelectual, ignorando la agencia y creatividad de los autores y sus textos. En este sentido, el desafío para los historiadores e intelectuales es encontrar un equilibrio entre los enfoques textualistas y contextualistas, reconociendo la importancia tanto de los textos como de su contexto histórico y social. Esta integración de perspectivas nos permite comprender mejor la complejidad y riqueza de la historia intelectual, así como su relevancia para los debates contemporáneos sobre identidad, poder y conocimiento.

Estudiar tanto el texto como el contexto implica, a la manera de Wittgenstein, un estudio de los usos de las ideas. Esta incorporación de la dimensión pragmática del lenguaje permite concebir a las ideas de diversos autores no como una totalidad cerrada, sino como una multiplicidad que se mantiene abierta a la vez que los contextos varían. En efecto, permite comprender los diferentes cambios de significado de los conceptos a lo largo de la historia. Como explica Palti:

No bastaría ya con comprender el significado de aquellos postulados o ideas contenidos en los textos en cuestión, sino que habría que poder reconstruir su sentido, el cual es una función del contexto de enunciación particular en que se produjeron los mismos; es decir, aun cuando las ideas contenidas en los textos

sean las mismas, el sentido de ellas variará según quién las dice, a quién las dice, cuándo, cómo, etc. (2014, p.12)

Otro de los rasgos fundamentales de la nueva historia intelectual es, además de intentar comprender qué decía un autor en un texto, saber qué pretendía hacer al decir lo que dijo. De esta manera se abre la posibilidad de considerar los textos como actos de habla, es decir, como intervenciones prácticas. En este sentido, la nueva metodología de Skinner ha tenido, a su vez, gran influencia de la filosofía del lenguaje de J. L. Austin. El filósofo de Oxford afirma que explicitar el sentido y la referencia de un enunciado no es suficiente para comprenderlo, porque para ello es necesario estar en condiciones de reconstruir lo que hace ese enunciado, o más exactamente, lo que hace al decir lo que dice, es decir, hay que comprender su “fuerza ilocutiva” (Spitz, 2018, p. 24).³ De esta manera Austin se opone a que todos los enunciados deban ser comprendidos bajo la dicotomía *verdadero/falso*.

La perspectiva pragmática del lenguaje nos permite ampliar la visión y comprender las ideas no como entidades puras con significados fijos y cerrados, sino como conceptos cuyo uso puede variar. Esta perspectiva nos permite explorar cómo se han utilizado las ideas, revelando que están abiertas a una constante reapropiación en diferentes contextos con necesidades y objetivos disimiles.

Ahora bien, dentro de este marco, creemos que es posible responder afirmativamente a la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, o bien, es posible afirmar que Latinoamérica *puede* hablar de filosofía. Si bien sostiene Palti que la historia de las ideas en Latinoamérica consistió en la definición de modelos de pensamiento puros originados en Europa y en la identificación de las distorsiones que esas ideas sufrían en nuestra región, es decir, que la historia local se centró en estudiar los “yerros” o supuestas desviaciones de las ideas europeas en nuestro territorio, Polgovsky afirma, junto con Palti, que la búsqueda de errores no tiene en absoluto un sentido peyorativo (Pogovsky, 2010, p. 3-4). Estos errores son los usos que se le han dado a las ideas para responder a problemas concretos, favoreciendo la comprensión del contexto. Como señala Myers, estos usos servían para “para tornar más inteligible el proceso que se estaba viviendo” (2004, p. 167) y, al mismo tiempo, permitían aplicar las teorías para transformar la realidad. Nuestros intelectuales eran lectores que no se limitaban a la figura de receptores pasivos, sino que también se veían afectados y aprovechaban sus lecturas (Hohendahl, 1987, p. 36). La existencia de una filosofía latinoamericana se fundamenta, en parte, en su compromiso con la realidad regional y su potencial para ofrecer respuestas universales.

³ Para que un enunciado performativo sea realmente efectivo también es necesario que el contexto sea el adecuado.

Reconocer la importancia del contexto histórico y social en la producción de ideas es crucial para comprender su significado y relevancia, evitando tanto la interpretación distorsionada como la simplificación excesiva de la historia intelectual.

En resumen, el análisis de la historia intelectual nos brinda una comprensión de cómo las ideas y los conceptos se pueden interpretar en el contexto latinoamericano, reflejando las dinámicas sociales, políticas y culturales de la región a lo largo del tiempo. Asimismo, nos permite identificar los patrones y las influencias que han dado forma a nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Sin embargo, es crucial reconocer que estas ideas y conceptos no existen en un vacío, sino que están intrínsecamente ligados a las experiencias y realidades de los individuos y grupos sociales que las han creado y adoptado. Por lo tanto, al considerar el papel de la historia intelectual en la configuración de nuestras percepciones y prácticas, es fundamental también reflexionar sobre el reconocimiento de la identidad latinoamericana en relación con la filosofía y cómo podemos transformar nuestras estructuras sociales y culturales para promover una mayor inclusión y respeto hacia la diversidad en América Latina.

En el próximo apartado, exploraremos cómo las reflexiones de autores como Judith Butler y Arturo Roig permiten comprender la importancia de reconocer y validar las diversas identidades y experiencias, principalmente para el caso de América Latina. Butler y Roig inspiran a reflexionar sobre la necesidad de transformar las normas y prácticas sociales para incluir y validar las identidades marginadas y las experiencias de los sujetos. Además, examinaremos cómo el reconocimiento parcial o condicional perpetúa la opresión y cómo la subversión de las normas sociales puede ser una estrategia para desafiar estas estructuras de poder. En este contexto, destacaremos la importancia de una crítica a la concepción eurocéntrica de la modernidad y cómo esta crítica resalta la necesidad de valorar las diversas formas de vida y experiencias fuera del paradigma occidental, así como desafiar las prácticas coloniales y neocoloniales que han perpetrado la exclusión y opresión en América Latina.

3. Reconocimiento: entre el nosotros y el Otro

En el contexto del debate sobre el reconocimiento, tanto Judith Butler como Arturo Roig ofrecen sus lecturas del concepto hegeliano. Sus perspectivas pueden ser leídas como complementarias, ya que ambas enriquecen nuestra comprensión sobre la temática. Butler, en sus obras, critica las normas y estructuras sociales que excluyen o marginan a ciertos grupos, como las denominadas minorías étnicas, sexuales o de género, privándolos del reconocimiento pleno de su humanidad y, por lo tanto, su igualdad en materia de derechos. En este sentido,

destaca la necesidad de una transformación de normas y prácticas sociales para incluir y validar las diversas identidades y experiencias de los sujetos (Butler, 2010). Por su parte, Roig coincide en la importancia del reconocimiento como un aspecto fundamental en la constitución de la identidad y la agencia política, abogando también por un reconocimiento adecuado que valida las experiencias y las identidades de los individuos y grupos sociales (Roig, 2009). Ambos autores sostienen que el reconocimiento adecuado es esencial para que los sujetos, siempre en el contexto de una comunidad, puedan afirmarse a sí mismos y participar plenamente en la vida política y social. Además, critican las estructuras y normas sociales que perpetúan la exclusión y la marginalización, argumentando que estas deben ser transformadas para garantizar un reconocimiento pleno. En este sentido, nuestro objetivo será analizar la noción de reconocimiento que ambos autores presentan.

En su texto *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Roig afirma que el comienzo de la filosofía sólo es posible desde el reconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo. Sin embargo, cabe destacar que, desde la filosofía de Hegel, este reconocimiento no es meramente individual y de un sujeto que sólo busca reconocerse a sí mismo y, por lo tanto, se reduce a la mera subjetividad. De acuerdo con ello, Roig expresa:

El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos [*Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt*], no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de “mundo” y de “pueblo” hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el a priori antropológico que plantea Hegel, como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso conocernos a nosotros mismos”. (2009, pp. 11-12)

Este reconocimiento es el punto de partida de toda filosofía; sin embargo, no se trata solamente del comienzo de un pensamiento filosófico, puesto que también es aquel mediante el cual comienza la vida con Otros. Como explica Butler (2018, p. 340), no hay autorreflexión, es decir, identidad propia, si no es a través del drama del reconocimiento recíproco, lo cual nos lleva inevitablemente a pensar cómo nos reconocemos a nosotros mismos. En efecto, el reconocimiento es un proceso intersubjetivo que se inicia cuando dos sujetos diferentes se reflejan a sí mismos mutuamente, no como una fusión de ambos ni una proyección que aniquila la alteridad. En otros términos, cuando nos encontramos con otro, nuestro propio reconocimiento también se ve afectado y viceversa. De allí la necesidad de compartir con otros sujetos como fundamento para poder vivir, aunque esto puede llevarnos a diferentes inconvenientes.

El reconocimiento actúa como un modo de delimitar y producir una vida en interdependencia con otros seres. Desde las perspectivas de Butler y Roig, nos encontramos siempre entregados y en constante relación con otros individuos, por lo que es inevitable la dependencia de otro para que la vida sea producida. Como explica Assalone: “Si la autoconciencia es algo que tiene que alcanzarse, es decir, si alcanza un logro [*achievement*], entonces este es social, porque tiene como condición de su satisfacción la existencia de otras autoconciencias” (2015, p. 67), lo social es, por lo tanto, la condición de posibilidad de que podamos ser reconocidos como autoconciencias.

Roig afirma, en este mismo sentido, que el reconocimiento del otro como un sujeto, o la comprensión de la historicidad de los humanos, nos exige revisar la problemática del humanismo (Roig, 2009, p. 17). Esta idea busca la comprensión de la historicidad de los humanos y su búsqueda de reconocimiento del otro como sujeto. Esto implica una revisión de la problemática del humanismo, sugiriendo que el reconocimiento del otro como parte de la humanidad nos exige replantear nuestras concepciones tradicionales sobre lo que es ser humano. Roig propone, en este sentido, una visión de la filosofía como una práctica que surge del autorreconocimiento de un *nosotros* que se afirma como valioso, lo que implica reconocer, entre otras cuestiones, la capacidad de comunicación y la interdependencia con otros seres en la producción de la vida. Consecuentemente, el reconocimiento tendría dos momentos. En primer lugar, la producción del otro como sujeto humano. Aquí advertiremos que el reconocimiento otorgado en este momento no es siempre total, e incluso, puede ser considerado violento. En un segundo momento, es a través de la reflexión filosófica que es posible transformar nuestra realidad y, fundamentalmente, reconocernos capaces de hablar de filosofía. Por lo que, previamente a la pregunta sobre la existencia de una filosofía en Latinoamérica, debemos indagar sobre cómo fue llevado a cabo nuestro proceso de reconocimiento público y bajo qué normas fuimos descubiertos.

Butler advirtió que la capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que aquella vida sea producida por y a través de una serie de normas que la caracterizan, precisamente como vida, o más bien como parte de la vida (2010, p. 16). En tal sentido, el primer momento del proceso mencionado se encuentra delimitado por una serie de normas sociales, que tienen como función producir (y reproducir) la noción de lo humano. La serie de normas de la cual advierte Butler es previamente dada y se presenta a través de modelos fijos y cerrados que parecen imposibles de deshacer. Ahora bien, en cuanto al reconocimiento propio de América Latina, nos enfocaremos en examinar el proceso a través de la obra de Enrique Dussel titulada *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*

(1994).

En su texto, Dussel describe cómo, a través de la violencia (que acarreó incluso la muerte), los europeos llevaron a cabo la imposición de diferentes normas, como la religión, el lenguaje, entre otros modelos y formas de vida que creían necesarias para poder asimilar al Otro con el cual se encontraron como sujeto. Siguiendo la interpretación que realiza Butler del capítulo cuarto de la *Phänomenologie des Geistes*, es importante destacar que los conquistadores también necesitaban del reconocimiento de los sujetos originarios. Desde la perspectiva de Dussel, la experiencia no sólo del “Descubrimiento”, sino especialmente de la “Conquista”, será esencial en la constitución del “ego” moderno (1994, p. 21);⁴ en otras palabras, el europeo requería de la percepción del otro, pero bajo sus propios términos, como centro y fin de la historia. A partir de tal abordaje, es mediante la conquista que se reconoce al pueblo originario como parte de la vida, aunque bajo normas y modelos europeos. El conflicto surge cuando se percibe que el reconocimiento no es total, e incluso es posible señalar que se trata de un reconocimiento mayormente violento. Esta problemática se encuentra tematizada en el análisis que realiza el autor sobre “El Mito de la Modernidad”, por medio del cual se propone reflexionar sobre la conquista y el supuesto descubrimiento que llevaron a cabo las potencias coloniales. Uno de los puntos sobre el cual nos interesa hacer énfasis es que, desde el análisis que proporciona Dussel, el eurocentrismo no es posible sin la exclusión de su contrario:

Esta “centralidad” será después proyectada hasta los orígenes: en cierta manera, en el “mundo de la vida cotidiana [Lebenswelt]” del europeo: Europa es “centro” de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos, o, al menos, es considerado como un mito originario de la “europeidad”, con exclusión de otras culturas. (Dussel, 1994, p. 30)

Es a través del período que el autor menciona como *descubrimiento*, el cual es posterior a la *invención*,⁵ que el europeo, con el objetivo claro de seguir manteniéndose como centro de la humanidad, *descubre* al Otro pero siempre tratando de asimilarlo como lo Mismo. De otro modo, se pretendía reconocer al otro desde la propia experiencia y bajo sus propios términos, sin permitir que la aparición del Otro pueda darse desde el desconocimiento, razón por la cual Dussel afirma que no se trata de la mera “aparición del Otro”, por el contrario, se trata de la

⁴ Ego moderno que abordaremos con mayor detalle más adelante.

⁵ Es el modo en que América fue interpretada. Aparece ante Europa como un descubrimiento para el europeo. Según Dussel: “... la «involución» del «ser-asiático» de América. Es decir, el «ser-asiático» de este continente sólo existió en el «imaginario» de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió, política y oficialmente, en Europa la puerta de Asia por el Occidente. Pero con su «involución» pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las «Tres Partes» de la Tierra (Europa, África y Asia). [...] Se «inventó» el «ser-asiático» de lo encontrado.” (1994, pp. 29-30)

“proyección de lo mismo” (Dussel, 1994, pp. 35-36). En efecto, el europeo no descubre sino que en-cubre.

Partimos de la base de un reconocimiento diferencial hacia América Latina: ciertos sujetos se vuelven inteligibles y merecedores de reconocimiento, pero sólo a través de normas impuestas por los conquistadores europeos. Se trata, por lo tanto, de un reconocimiento diferencial, ya que no se le permite al otro mostrarse tal cual es, ni se le permite que se reconozca a sí mismo bajo sus propios términos, por el contrario, se lo obliga a reconocerse contra su voluntad bajo la imposición de normas totalmente ajenas. Siguiendo a Gayatri Spivak (Butler, 2012, p. 181), este reconocimiento es un modo de “violación habilitante”: se trae a la realidad sujetos, aunque de manera totalmente violenta. Un modo de dar cuenta de ello es, por ejemplo, el lenguaje que se emplea para nombrar a los supuestos otros, el cual siempre suele ser una denominación hostil, mediante la cual el sujeto no puede ser (o no se siente) representado adecuadamente. El reconocimiento adecuado, según Butler, implica la validación y aceptación de las identidades y experiencias de los sujetos y grupos sociales por parte de la sociedad. Esto requiere un cambio en las estructuras de poder y una mayor sensibilidad hacia las diferencias que tenemos como sujetos, culturales, étnicas, de género, entre otras. En última instancia, tanto Butler como Roig buscan dar cuenta de la necesidad de transformar las normas y prácticas sociales para construir una sociedad un poco más justa, donde se procure el reconocimiento de los sujetos en su plena humanidad.

Butler sostiene, asimismo, que el reconocimiento parcial o condicional, que se impone mediante normas externas a los sujetos, no sólo es una forma de opresión sino también una paradoja, ya que permite la existencia de sujetos marginados mientras perpetúa las jerarquías de poder. Esta perspectiva se relaciona con la noción de subversión de las normas y la toma de la palabra desde los márgenes como estrategias para desafiar y transformar estas estructuras de poder. En este sentido, la noción de reconocimiento adecuado nos permite criticar las formas de reconocimiento que excluyen y abogar por una exploración de nuevas posibilidades de agencia y resistencia dentro de los sistemas de opresión.

En el contexto latinoamericano, la crítica a la concepción eurocéntrica y universalista de la modernidad se suma a estas reflexiones. Esta visión ha sido utilizada para justificar la supuesta superioridad cultural, política y económica de Occidente sobre otras regiones del mundo, como América Latina. Esta crítica resalta la necesidad de reconocer y valorar las diversas formas de vida y experiencias fuera del paradigma occidental, así como de desafiar las prácticas coloniales y neocoloniales que han perpetrado la exclusión y la opresión de diversos pueblos. Butler, en

este contexto, aporta una perspectiva crítica sobre el reconocimiento y la construcción de la subjetividad en relación con las normas sociales. Su enfoque en la performatividad de género y la constitución de la identidad a través de las prácticas discursivas ofrece una configuración teórica para comprender cómo las normas sociales operan en la producción y reconocimiento de los sujetos. En el análisis de Butler, el reconocimiento diferencial y la oposición de las normas eurocéntricas también se entienden como formas de violencia simbólica que perpetúan estructuras de poder desiguales. Además, su enfoque en la agencia subversiva de los sujetos marginados proporciona herramientas conceptuales para considerar la resistencia y la transformación de dinámicas opresivas.

En su libro *Deshacer el género* (2004, pp. 349-353), Butler presenta el ejemplo de Paul Gilroy para mostrar la potencia transformadora de la apropiación y subversión de las normas en el contexto de la Modernidad, ejemplo que nos será de utilidad para visualizar el segundo momento que mencionamos anteriormente. Gilroy sostiene que la exclusión de las personas de ascendencia africana de la modernidad europea no es razón suficiente para rechazar sin más la modernidad,⁶ ya que los términos de la modernidad han sido y todavía pueden ser apropiados de su exclusionismo eurocentrífugo y puestos al servicio de una democracia más incluyente. Lo que se estaría poniendo en juego es si las condiciones de reconocimiento recíproco, por las cuales deviene lo humano, pueden ser extendidas más allá de la esfera europea. Siguiendo esta misma línea, Dussel propone una “trans-modernidad” como una nueva concepción de la Modernidad, pero esta vez aceptando la alteridad y no pretendiendo subsumir lo Otro a lo Mismo, es decir, al europeo. La diferencia radicaría entonces en aceptar las diferencias existentes y formas de vivir, sin intentar imponer un único modelo dominante. En ambos casos, surge la capacidad de transformación que tienen los conceptos de acuerdo con los contextos y las diferentes formas de vida. El discurso eurocentrífugo ha sido utilizado de forma provechosa por quienes han estado excluidos de sus términos; lo que cambia al tomar la palabra es la posibilidad de repensar los discursos desde el lugar de la exclusión y, de esta manera, darle una nueva significación, la cual puede ser menos excluyente y más democrática.

4. Filosofía latinoamericana y reconocimiento

Continuando con el primer momento, ampliaremos la propuesta de Roig. Como se mencionó

⁶ El sentido de *Modernidad* que intentamos criticar se refiere a una concepción eurocentrífuga y universalista de la modernidad, utilizada para justificar la supuesta superioridad cultural, política y económica de Occidente sobre otras regiones del mundo, como es el caso de América Latina.

anteriormente, la filosofía surge, para el autor, desde el autorreconocimiento de un *nosotros* que se afirma como valioso. Ahora bien, para poder lograr aquel autorreconocimiento hay que comprender que el sujeto que se afirma a sí mismo es necesariamente un sujeto de discurso, que se encuentra en constante comunicación con Otros y que, dentro de este contexto, surgen ciertas normas mediante las cuales el reconocimiento adquirirá distintos grados de legitimidad (Roig, 2009, p. 17). En este marco, el lenguaje se vuelve una herramienta fundamental, ya que es a través de él que podemos llegar a ser reconocibles para otros y surge la posibilidad de tomar la palabra. En otros términos, sólo es posible decir "yo", o "nosotros" como afirma Roig, en la medida en que alguien se haya dirigido previamente hacia nosotros y que esa misma apelación haya movilizado nuestro lugar en el habla.

Cabe señalar que, para el autor, la filosofía es una práctica y en cuanto tal posee una normatividad propia. El saber filosófico surge de la presencia del *a priori* antropológico, que rehabilita el valor del "saber de vida" de la filosofía, más allá de su pretensión de "saber científico". Esta normatividad a la que hace referencia Roig surge, como mencionamos al principio de este trabajo, de su interpretación de Hegel, quien plantea en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* el problema del comienzo de la filosofía y su historia a través del reconocimiento de su valor absoluto y, consecuentemente, del conocimiento de nosotros mismos. Así, este tipo de *a priori* – a diferencia del formal-lógico-kantiano- no presupone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de una comprensión distinta de la subjetividad. La distinción entre "subjetividad" y "sujetividad" permite entender las características de su concepción del sujeto, donde la "sujetividad" hace referencia al ser humano situado históricamente. Lo normativo se presenta, entonces, como algo esencialmente constitutivo para, en un primer momento, realizar la vida, y, en un segundo momento, ejercer la filosofía. En palabras de Roig: "La normatividad de la filosofía recibe, conforme a lo dicho, su unidad y sentido [...] de la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su 'comienzo'" (2009, p. 15). Roig se diferencia así del filósofo alemán, que concibe la filosofía como un saber vespertino, ese búho de Minerva que levanta su vuelo al atardecer [*die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*]. Por el contrario, Roig propone una filosofía en la que el sujeto, entendido desde su propia empiricidad histórica latinoamericana, tiene una participación creadora y transformadora del presente y de un futuro abierto a la alteridad, y no simplemente como una justificación de lo que ya ha acontecido.

Desde las perspectivas analizadas, el reconocimiento es el primer paso hacia una filosofía propia de Nuestra América. Comprendemos que aquel autorreconocimiento / reconocimiento se da necesariamente en el encuentro con un Otro que nos constituye como sujetos (aunque

no de manera definitiva). Recurriendo al análisis de Dussel pudimos advertir que, en el caso de Latinoamérica, dicho reconocimiento ha sido violento y diferencial, ya que sólo cumplía con las normas europeas. No obstante, existe una forma de modificar nuestra situación desde nuestra propia experiencia, situación en la cual la filosofía tiene un importante rol que cumplir.

Podemos recapitular lo dicho hasta aquí de la siguiente manera. El debate sobre el reconocimiento, abordado desde el pensamiento de Judith Butler y Arturo Roig, nos permite una comprensión profunda de la importancia de validar las diversas identidades y experiencias en sociedad. Tanto Butler como Roig enfatizan la necesidad de transformar las normas y prácticas sociales para incluir y validar plenamente a los individuos y grupos marginados. Este reconocimiento adecuado es fundamental para permitir que los sujetos se afirmen a sí mismos y participen plenamente de la vida política y social.

El análisis de Roig nos lleva a entender que el reconocimiento es el punto de partida de toda filosofía, y este reconocimiento no es meramente individual, sino que implica una pluralidad de sujetos que se reconocen mutuamente como valiosos. En el contexto latinoamericano, el reconocimiento ha sido históricamente violento y diferencial, ya que se ha dado bajo normas impuestas por los conquistadores europeos. Butler, por su parte, alerta sobre el peligro de un reconocimiento parcial que perpetúa las jerarquías de poder y la exclusión de ciertos grupos sociales. Su enfoque en la performatividad de género y la constitución de la identidad a través de las prácticas discursivas ofrece herramientas conceptuales para comprender cómo las normas operan en la producción y reconocimiento de los sujetos. Además, muestra la importancia de la agencia subversiva de los sujetos marginados como estrategia para desafiar y transformar las estructuras de poder.

En última instancia, tanto Butler como Roig instan a una sociedad más democrática, donde se reconozcan y valoren las diversas identidades y experiencias. Esto implica no sólo transformar las normas, sino también re pensar los discursos y concepciones tradicionales sobre lo que es ser humano. La filosofía latinoamericana, desde esta perspectiva, emerge como una práctica que nos permite reflexionar sobre nuestra propia existencia y contribuir a la construcción de un futuro más inclusivo.

5. Conclusión

Utilizamos las ideas de otras filosofías para comprender nuestro presente, nuestras realidades y afirmarnos a nosotros mismos como valiosos. A través de la nueva historia intelectual podemos comprender que las ideas no son meramente aquello puro que se encuentra en los textos, sino

que deben ser estudiadas también atendiendo a su contexto. En ese sentido, América Latina adoptó y se apropió de ideas y conceptos que consideró necesarios para comprender su propia realidad o, como menciona Roig, el momento de conocernos a nosotros mismos, como primer paso para el autorreconocimiento. Luego, aquella recepción de ideas y sus posteriores resignificaciones⁷ ha dado lugar a una filosofía latinoamericana, la cual encuentra su originalidad en las nuevas aplicaciones de ideas. Se trata, por lo tanto, de valorar y reconocer que en los usos está también la originalidad, de considerarla necesaria,⁸ y fundamentalmente, que es aquella uno de los modos mediante los que podemos tomar la palabra.

Asimismo, al preguntarnos si la filosofía latinoamericana es “verdadera filosofía” estamos asumiendo que existe una única manera de hacer filosofía. Aquellos que afirman que “las ideas se encuentran fuera de lugar” (Schwarz, 2014), o que nuestro pensamiento es inauténtico, consideran que la filosofía sólo puede llegar a ser propiamente tal si se realiza a la manera europea, o bien, a la manera institucionalizada. No obstante, Butler sostiene que ampliar ciertas tradiciones filosóficas para abordar cuestiones políticas y de justicia política son imprescindibles. Estas cuestiones, que pueden percibirse como no-filosóficas e impuras, son fundamentales para seguir pensando el lugar de la filosofía. Se pregunta la autora de manera retórica: “¿quedó alguna esperanza para la filosofía a menos que se comprometa activamente en dicha impureza?” (Butler, 2018, p. 347). Desde la periferia, podríamos responder que nuestra filosofía ha nacido comprometida con su contexto político y que es, por lo tanto, una filosofía profundamente esperanzadora. Se trata de un pensamiento que tiene un intenso poder transformador que ha permitido que seamos reconocidos como sujetos capaces de hablar y de hacer filosofía (aunque la lucha por el reconocimiento es un proceso siempre en curso, ya contamos con una herramienta fundamental.)

6. Referencias

- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
Butler, J. (2018). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
Dotti, J. (1990). *Las vetas del texto: una lectura filosófica de Alberdi, los Positivistas, Juan B. Justo,*

⁷ Como en el caso del concepto de “modernidad” desde perspectivas como la expuesta por Dussel.

⁸ Como bien se encarga de afirmar Jorge Dotti: “Las circunstancias específicas e irrepetibles de emisión y circulación discursivas hacen que nuestros intelectuales no puedan no haber sido originales a su manera. Han generado una resemantización sudamericana de conceptos ya presentes en el modelo de pertenencia, han creado otros y, en todo caso, han dado respuestas autóctonas a requisitos planteados por situaciones históricas peculiares, enriqueciendo de ese modo el modelo mismo.” (Dotti, 1990, p. 16)

- Buenos Aires: Puntosur.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores.
- Hohendahl, P. (1987). “Sobre el estado de la investigación de la recepción”. En *Estética de la recepción* (pp. 31-38). Madrid: Arco Libros.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- Myers, J. (2004). Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo. *Estudios Sociales Revista Universitaria Semestral*, 14 (26), 161-174.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Palti, E. (2014). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Polgovsky Ezcurra, M. (2010). La historia intelectual latinoamericana en la era del «giro lingüístico». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60207>.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Salazar Bondy, A. (1975). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Schwarz, R. (2014). Las ideas fuera de lugar. *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 3, 183-199.
- Skinner, Q. (2000 [1969]). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*, 4(4), 149-191.
- Spitz, JF. (2018). Skinner, lector de Wittgenstein en Bignotto, N. y Adverse, H. (eds.). *Quentin Skinner. El arte de leer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Wittgenstein, L. (2021). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Zea, L. (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.