



Castrillejo, Teresita Norma



Reflexiones metodológicas para una filosofía latinoamericana

Revista de Filosofía y Teoría Política

1992, no. 28-29, p. 29-34

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida:

Castrillejo, T. N. (1992) *Reflexiones metodológicas para una filosofía latinoamericana*. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (28-29), 29-34. *Actas del V Congreso Nacional de Filosofía*. En *Memoria Académica*. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1331/pr.1331.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

**Reflexiones metodológicas para una
filosofía latinoamericana**

Teresita Norma Castrillejo

Previamente a plantear el problema metodológico para la investigación en Filosofía Latinoamericana, se impone una primera e importante cuestión: determinar qué sea filosofía, pues es un término que conlleva cierta ambigüedad.

La filosofía señala el objeto que le es propio, la cuestión del ser y del ente, y establece el grado y modo de su conocimiento. El concepto de conocimiento exige un nuevo esfuerzo de definición. El alcance y sentido que se otorgue al conocer está estrechamente vinculado a la suerte misma de la filosofía. El conocer ha sido entendido en una larga tradición como "contemplación", estando en juego en esa concepción, como problema de fondo, la inmanencia o trascendencia del ser. En cuanto que éste es entendido como absoluta trascendencia, se tenderá a pensar su conocimiento como "contemplación"; mientras que en la medida que se supere la oposición "inmanencia-trascendencia", se dará al acto del conocimiento un contenido significativo no ajeno a las nociones de "transmutación" y "transformación". Esta segunda posición es posible siempre que se parta de una afirmación existencial del hombre como sujeto mismo de esa superación. El objeto de la filosofía, el problema del ser y del ente, en función del problema ontológico que muestra, lleva a la estructuración del saber filosófico ya como una ontología del ente, ya como una ontología del ser, y es dentro de estas formulaciones y de sus intentos de superación dialéctica, que se inscribe el problema de "inmanencia-trascendencia" y las diversas respuestas dadas al mismo. Según el camino seguido en este sinuoso trayecto dialéctico y sus diferentes respuestas, ha sido también distinta la ubicación que la filosofía ha tenido para una época y una cultura dadas. Hegel plantea que la filosofía es su época aprehendida en conceptos y lo elabora más ricamente cuando se ocupa de "la relación de la historia de la filosofía con los otros productos del espíritu". El concepto fundamental que aquí surge es el de la naturaleza estructural de una

época histórica dada y que la filosofía es un elemento de esa estructura. Hay para Hegel un "espíritu de la época", un espíritu de esa estructura viviente y real y la filosofía es el pensar ese espíritu.

La actividad del conocimiento entendida como la relación de adecuación entre conciencia y objeto, o entre la forma y el contenido de pensamiento, se ve dificultada por la presencia de lo particular, lo singular, los intereses privados, el sentimiento, etc. La conciencia, según esta concepción de las llamadas "filosofías del sujeto" o del "concepto", no es culpable de la función de ruptura que la separa de su objeto y cuando supera esa valla, despojándose de lo particular, pasa de la representación al concepto, ejerciendo entonces libremente su función de integración. Lo incuestionado es pues la conciencia misma, base única y por tanto no relativa de todo conocimiento. Cabría establecer aquí cierta correlatividad con el conocimiento entendido como contemplación. Muy distinta a ésta es la postura que sostienen las "filosofías de denuncia" o "de sospecha". Lo que se denuncia ahora es el concepto de lo que ahora se sospecha es de la conciencia misma; se produce entonces un ahondamiento, profundización y desplazamiento de la noción de ruptura. Esta no es ahora el producto de algo exterior a la conciencia y que se interpone entre ella y su objeto, sino que es causada por la conciencia misma. La relación que aquí prevalece no es la adecuación del ser y el pensar, sino que ha surgido otra relación fundamental: la de "ocultar-manifestar" de la conciencia misma. No se trata de una interposición entre conciencia y su objeto de un factor extraño a la conciencia, sino que se trata aquí de una posición de la conciencia misma, por la cual el objeto resulta oscurecido. Surge así una conciencia falsa o culposa. En este caso las funciones de integración y ruptura que eran propias, la primera exclusivamente del concepto y la segunda exclusivamente de la representación, quedan integradas en la representación en un grado de profundización, pues la ruptura estaría ahora en la conciencia. La filosofía aparece, dice Hegel, cuando en la estructura epocal se produce una ruptura interna como consecuencia de su madurez. Es decir, la filosofía nace como reformulación de la estructura y en ese sentido la reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada, justificadora de la estructura social, o en una totalidad objetiva abierta, que no oculte ni impida la presencia de lo nuevo histórico.

La pregunta que ahora se impone para la cuestión de la Filosofía Latinoamericana es: ¿qué camino seguir --y hablar de camino es plantearse el método-- para poder instalarnos en la denuncia del concepto, la sospecha de la conciencia vista como culposa, en la afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo, denunciante de las totalidades objetivas cerradas y como tal opresoras, con franca vocación de futuro y profética para permitir relacionar dentro del sistema de conexiones la libertad filosófica y la libertad política? Evidentemente habrá que proponer nuevos métodos de lectura del discurso filosófico y habrá que plantear una nueva concepción de textualidad. La ampliación metodológica que se impone necesita de base la vigencia real y profunda de la "conciencia de alteridad", fenómeno dado en el seno de la "conciencia social" y como modo de respuesta de una conciencia condicionada en su desarrollo.

Es posible correlacionar con las dos visiones de la filosofía aquí presentadas, las del concepto y las de la sospecha, con dos formas de lectura de los textos, tanto filosóficos como los no filosóficos, en particular los políticos: una es la lectura que, en primera instancia, puede llamarse "interna" y otra "externa".

La primera descansa sobre el principio de la autosuficiencia del texto para alcanzar su comprensión y sus componentes teóricos. La segunda consiste en alcanzar la estructura completa del "sistema de conexiones" dentro del cual el discurso filosófico no sería más que la respuesta filosófica. Este nombrar a una como "interna" y a la otra como "externa", puede caer en cierta ingenuidad ya que la llamada externa sería en realidad más interna, con una interioridad entendida diversamente. Es también interna en cuanto focaliza la atención sobre el instrumento mismo del conocer, la conciencia, y sospecha de ella; a su vez plantea que las conexiones con la dialéctica de lo real puede darse desde el mismo texto a partir de la presencia en él de los discursos referidos.

Aclarado este punto, es necesario plantear brevemente qué se entiende por "lectura interna".

La Hermenéutica, tal como la entendemos nosotros, se plantea como una metodología que intenta, a partir de un análisis crítico de los condicionamientos previos (los preconceptos) del discurso filosófico, captarlo en su dimensión histórica a partir del presente. Es decir que ella intenta analizar críticamente los conceptos que emplea, haciéndose consciente de los condicionamientos previos; tener en cuenta la dimensión histórica de la filosofía y tener en cuenta el

modo cómo nos experimentamos y experimentamos la tradición histórica. Es a partir de la propuesta de Dilthey, montada en torno a la comprensión como la búsqueda de la unidad de sentido de un texto, a la que se une la perspectiva de Husserl, que aporta la noción de horizonte de comprensión e intencionalidad y el aporte de Heidegger, que subraya el comprender como una forma originaria del Ser-ahí, que se estructura la totalidad de la propuesta hermenéutica así entendida. La preocupación hermenéutica surge a partir de la necesidad de interpretar los textos desde sí mismos, dados los malentendidos producidos por las mediaciones, sean éstas traducciones o bibliografía secundaria. No es ni pretende ser una preceptiva, sino que su objetivo es iluminar las condiciones desde las cuales se comprende. El texto deja de ser entendido como manifestación comunicativa, vital, para ser entendido únicamente a partir de lo que dice. Este corte configura al texto como unidad de sentido no sólo a partir de su época, sino desde el presente y desde sí mismo.

La que se ha denominado "lectura externa" se plantea una forma muy diversa de relacionarse con el texto, ampliando tanto su modo de lectura, como la noción misma de textualidad.

Es posible acercarse al texto con una actitud respetuosa, con el objetivo de captar sus núcleos teóricos, moviéndose dentro de las pautas que el texto mismo, de modo autónomo, va marcando. Pero también es posible acercarse al texto buscando los elementos que remiten al momento de su producción, a la intención explícita o implícita con que fue producido, al contexto, por así llamarlo. Pero el contexto inmediato de un texto no es la realidad. Las relaciones y condiciones sociales e históricas no condicionan un texto sino a través de la mediación del lenguaje, a menudo demasiado obvia o sutil para tenerla en cuenta. El lenguaje es signo a través del cual el hombre capta la realidad, que en cuanto forma de mediación no sólo posibilita la representación de lo real, su manifestación, sino también su refracción. Las sugerencias aportadas en este sentido por Voloshinov resultan altamente esclarecedoras, pues por su concepción dinámica del lenguaje, liga al signo con su función fundamental, la comunicación. Del terreno interpersonal de la comunicación surge el lenguaje, que no sólo se define por su calidad de signo, sino por su carácter comunicativo. Voloshinov define el lenguaje como "proceso generativo que se cumple en la interacción socioverbal de los hablantes". Las relaciones comunicativas están encuadradas dentro de las reglas de la comunicación social, pues la relación entre dos hablantes no se da en

forma químicamente pura, sino definida por las pautas que impone la sociedad. Como fenómeno superestructural, el lenguaje está condicionado por las relaciones sociales vigentes y en él se manifiesta y refracta la problemática social. Es más, un mismo lenguaje es usado por distintos usuarios; éstos, inmersos en el sistema social, imprimen a las palabras sentidos o matices de sentido, según sea su ubicación en la sociedad, (el contexto en el que se da el acto comunicativo), pues no es lo mismo el diálogo entre personas que ocupan un lugar semejante dentro de la escala social, que cuando el mismo se desarrolla entre personas pertenecientes a distintos estratos. El lenguaje no sólo manifiesta la realidad, sino también la conflictividad del mundo social. Voloshinov insiste, en la medida que "... varias clases usan la misma lengua, como resultado en cada signo se intersectan acentos con distinta orientación." A este fenómeno lo llama "multiacentualidad" del signo lingüístico.

Al atender al carácter comunicativo del discurso, se pone de manifiesto que todo discurso, para ser emitido, necesita de un sujeto, que actúa como emisor-receptor de un mensaje, cuya emisión exige el manejo de un código. La aparición del sujeto como elemento de análisis permite cambiar y completar la perspectiva de los análisis tradicionales. El sujeto que produce el discurso es lo extralingüístico por excelencia. Ese sujeto realiza desde una posición axiológica, una selección de los contenidos y las formas que han de incorporarse al texto desde una ubicación concreta en el mundo social, y en relación con coordenadas históricas concretas. Al mismo tiempo desaparece la idea de la creación como producto de la inspiración o de la genialidad individual, emergen los elementos sociales del lenguaje en cuanto código de comunicación y la posibilidad de advertir en la textura misma del discurso, la presencia del contexto histórico que condiciona toda producción intelectual. Las tensiones del universo social de una época, dialéctica de lo real, se manifiestan en el universo del discurso que representa la totalidad de las posibilidades expresivas para un momento y un lugar dados. Se señala así el momento previo de la producción de un discurso como ideológico. El contexto inmediato del que depende entonces la producción de un texto, es el universo del discurso, en el que se manifiestan y por tanto, también se captan, las tensiones del mundo social. La expresión de la conflictividad social en el universo del discurso, permite, por tanto, la formulación de un discurso y de su discurso contrario; dos discursos organizados sobre

ejes valorativos diferentes: uno que justifica una situación de totalidad objetiva cerrada y otro que la denuncia e intenta romper ese círculo cerrado en el cual él ha quedado fuera, deshistorizado.

La actitud decodificadora, base de la crítica textual filosófica, está presente en la búsqueda de los fundamentos de lo que se hace y de lo que se dice. La decodificación supone dos momentos metodológicos: apunta al descubrimiento del código dentro del cual es recibido normalmente el texto u objeto de conocimiento; un segundo momento lleva a la reinscripción de ese mismo objeto dentro de un nuevo código, pero ahora críticamente elaborado.

¿Qué se concluye de todo esto para la Filosofía Latinoamericana? Habrá que realizar un esfuerzo de crítica y autocrítica textual sobre la historia del pensamiento latinoamericano, para que éste aparezca en su propia "diferencia", inserto en la totalidad estructural de los sistemas de conexiones de las épocas históricas y de nuestro presente, con una clara vocación utópica como pensar matinal.