

Martín Mitidieri

Universidad Nacional de San Martín,
Escuela de Humanidades,
Centro de Estudios Latinoamericanos. Argentina.

La sustracción de humanidad. Una crítica a la(s) filosofía(s) de la historia desde el pensamiento latinoamericano¹

*The Subtraction of Humanity.
A Critique of the Philosophy(ies) of History from Latin American Thought*

Recibido: 01-11-2023

Aceptado: 17-07-2024

Resumen. Este artículo propone revisar en el pensamiento crítico latinoamericano el modo en que se operó teóricamente, en la(s) filosofía(s) de la historia, la sustracción de humanidad de los latinoamericanos. Se explora en la obra de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos, trazos comunes, matices y legados en torno a una crítica al historicismo. En particular, se repone el tratamiento que dan a diversas filosofías de la historia, concentrándose en la de Hegel, a partir de nociones tales como "historia", "filosofía" y "conocimiento". Se trata de un recorrido exploratorio que aporta renovadas lecturas a itinerarios y tradiciones temáticas en autores nodales del pensamiento crítico latinoamericano.

Palabras clave. Historicismo; Humanismo; Pensamiento Latinoamericano; Conocimiento; Epistemicidio.

Summary. This article proposes to review, within Latin American critical thought, how the subtraction of humanity from Latin Americans was theoretically operated in the philosophy(ies) of history. It explores common traits, nuances, and legacies concerning a critique of historicism in the works of Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, and Boaventura de Sousa Santos. In particular, it revisits their treatment of several philosophies of history, focusing on Hegel's, through concepts such as "history," "philosophy," and "knowledge." This is an exploratory path that provides renewed readings to itineraries and thematic traditions in central authors of Latin American critical thought.

Keywords. Historicism; Humanism; Latin American thought; Knowledge; Epistemicide.

¹ Este artículo constituye la continuación y ampliación de una ponencia titulada "El regateo historicista de humanidad de los latinoamericanos (Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig)". Fue presentado en el 57° Congreso Internacional de Americanistas: "América y sus fronteras: múltiples voces, múltiples encuentros". UNICENTRO, Foz de Iguazú, 19-23 de julio de 2023

Introducción

¿Quién no tiene su vestido azul?
¿Quién no almuerza y no toma el tranvía,
con su cigarrillo contratado y su dolor de bolsillo?
¡Yo, que tan sólo he nacido!
¡Yo, que tan sólo he nacido!
Altura y Pelos (Vallejo, 1959, p. 101)

A Vallejo le duele la imposibilidad de alcanzar lo cotidiano. Algo llano, rutinario, como tomar el tranvía, fumar un cigarrillo o penar por dinero. Es algo que a sus ojos todos podrían hacer. Por eso la pregunta “¿Quién no?” es en esencia retórica. Y luego el lamento: “¡Yo, que tan sólo he nacido!”. Este verso de Vallejo esconde una semejanza/diferencia respecto a la humanidad. Vallejo es humano porque ha nacido, pero no es tan humano porque “sólo” ha nacido.

Diferencias de humanidad, humanidades diferenciadas. Vallejo es latinoamericano, y escribe estos versos en París. En las páginas que siguen problematizaremos el ideal de humanidad que se trasluce de sus versos, en su estrecha conexión con lo cotidiano. Así, nos proponemos explorar la consideración de humanidad sobre los latinoamericanos, en función de los distintos ideales de humanidad que se establecieron, en especial por parte del historicismo europeo en el siglo XIX. Vamos a abordar este propósito como una modulación teórica en el pensamiento latinoamericano, una argumentación diversa, ramificada y enriquecida, de una problemática mayor que nos inquieta: la desaparición/invisibilización de saberes, conocimientos, lenguas, prácticas y sujetos en América Latina por intercesión de la cultura occidental. Este hecho dramático y todavía en curso se sustenta en una dualidad (legal, ontológica, humana, económica, etc.) que se establece en América Latina desde la misma llegada de los europeos, y que constituye uno de los atributos de nuestras sociedades más trabajados en el pensamiento latinoamericano (Devés, 2003) (Svampa, 2016). Aquí nos interesa abordar esta problemática en el pensamiento latinoamericano en la medida en que se ejecutó mediante una sustracción de humanidad presente en el historicismo europeo del siglo XIX, que reformulando a Arturo Andrés Roig denominaremos “filosofía imperial de la historia” (Roig, 2004) y que tiene a su más importante representante en la figura del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Trataremos de responder a la pregunta: ¿cómo se operó teóricamente la desaparición de elementos culturales y sujetos latinoamericanos a partir de las distinciones de humanidad/subhumanidad presentes en las “filosofías imperiales de la historia”? Proponemos aquí una articulación teórica de las obras de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos, autores nodales y prolíficos del pensamiento latinoamericano, que mediante distintas formulaciones, con diferentes herramientas teóricas y con variados propósitos, dieron respuesta a esta pregunta. Es uno de los objetivos de este trabajo esbozar una unidad temática en torno a una tradición humanista del pensamiento crítico latinoamericano a partir de la crítica a la “filosofía imperial de la historia”.

En el primer apartado nos ocuparemos de ir de lo más grande a lo más pequeño a fin de cernir humanidad e historicismo, y comprenderlo a la luz de un proceso deshumanizador de mayor alcance. Para ello, nos serviremos de la noción de “regateo de humanidad” elaborada por Zea. El filósofo mexicano propone cuatro modulaciones que adquirió el regateo desde la llegada de los europeos a estas tierras, siendo uno de ellos el “regateo historicista”. En efecto, según Zea la humanidad se juega como un espejo en que se ven semejanzas y diferencias respecto a un ideal de humanidad establecido desde los centros difusores de la cultura occidental y que fue conociendo mudanzas históricas. Luego, analizaremos en el corpus bibliográfico las menciones y consideraciones respecto a la humanidad en el total de filosofías de la historia presentes. Esta reposición nos servirá para entender las consideraciones de subhumanidad presentes en “las filosofías imperiales de la historia” como una formulación específica dentro de una unidad más amplia.

Luego, atenderemos a las distinciones de humanidad presentes en determinadas nociones propias de la filosofía de la historia que encumbró Hegel. Es decir, y de modo sintético, que esta filosofía de la historia se sustentó en definiciones conceptuales que sustrajeron en humanidad a los latinoamericanos y los marginaron de la historia universal. Nuestros autores, a partir de una revisión crítica de nociones tales como filosofía, historia, conocimiento, cultura, razón o ciencia indican modos en que se operó esta sustracción de humanidad. Aquí trabajaremos las nociones de historia, filosofía y conocimiento. En el caso de Zea, Roig y Dussel se trata de autores de cuyas reflexiones se conocen derivaciones, deudas, continuidades y diferencias más o menos explícitas –así como otros trabajos que abordan de manera conjunta sus obras–, lo que no sucede en el caso de Santos.

En el segundo apartado nos ocuparemos específicamente de las elaboraciones teóricas de Santos que dan cuenta de una sustracción de humanidad en los latinoamericanos. Santos indica que la cultura occidental se impuso mediante un “proyecto epistemológico” que estableció jerarquías de saberes y sujetos. Este proyecto se caracteriza por lo que denomina “pensamiento abisal”. En un primer momento nos ocuparemos del pensamiento abisal y su modo de operar mediante las “líneas globales abisales”. A su vez, este proyecto epistemológico impone a escala global “cinco monoculturas” que implican también distinciones entre sujetos y saberes que establecen en consecuencia jerarquías. Creemos que los aportes de Santos constituyen una continuidad temática con los otros autores, que por un lado enriquece teóricamente las nociones sobre la sustracción de humanidad en la crítica a la filosofía de la historia de Hegel, y por otra parte abona una unidad temática específica dentro del pensamiento latinoamericano que es preciso bosquejar.

I. La sustracción de humanidad de los latinoamericanos en las Filosofías imperiales de la historia según Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel

I.a. Las modulaciones del regateo de humanidad de los latinoamericanos según Leopoldo Zea

“La pregunta por el ser del hombre en América Latina no puede ni debe ser sino la justa respuesta a las preguntas que el Occidente se ha hecho sobre su humanidad” (Zea, 2001, p. 80).

La preocupación latinoamericanista de Zea es nodal en la segunda etapa de su itinerario intelectual, el “lustró capital”, que va de 1952 a 1957. Allí, se dedica a rastrear el lugar de América en la historia mediante una revisión historicista (Kozel, 2017). Nos interesa indagar aquí cómo construye Zea la evolución de los ideales de humanidad ante los cuales habrá de decidirse la humanidad de los latinoamericanos. Zea es él mismo historicista (Lizcano, F. 1986): “El hombre es un ente histórico por excelencia” (Zea, 1970, p. 37). De modo que –siempre pensando en América– se hace la pregunta: ¿por qué hay hombres que quedaron al margen de la historia si ésta es natural a todos los hombres?2

Por entonces elabora la noción de “regateo de humanidad” y diseña cuatro modulaciones históricas que adquirió el regateo de humanidad de los latinoamericanos (Zea, 2001). En cada uno de los regateos se fue mudando el ideal de humanidad ante el cual se definía, al calor de las alternancias en la geopolítica global y la transformación material del mundo. Veamos primero las modulaciones y en función de esta historización de la subhumanización latinoamericana podremos disponer e interrogar las elaboraciones de los otros autores.

El regateo de la conquista comenzó cuando se encontraron los pueblos iberos con los indígenas y se preguntaron: “¿Qué capacidad tienen los indios para asimilarse y vivir por su propia cuenta la nueva cultura que traían los españoles?” (Zea, 2001, p. 80). El célebre debate Sepúlveda-las Casas fue la primera formulación teórica de esta cuestión. Según Zea para los sepulvedistas no era posible que los indígenas asimilaran esta cultura y religión porque eran menos que humanos, y de esta condición no había redención posible. Para las Casas los indígenas eran humanos y por tanto tenían los mismos derechos que los españoles ante Dios y la sociedad. Pero igual veía diferencias entre unos y otros, puesto que aún no habían abrazado la fe en Cristo, y habían sido entregados al demonio. De este modo, la humanidad no se define en las semejanzas/diferencias que ven con el cristiano: son humanos por su capacidad para convertirse al cristianismo, son diferentes porque todavía no lo hicieron y en algún momento cayeron en el pecado. Cristianizarlos es redimirlos, y por tanto que alcancen una humanidad plena (Zea, 2001, pp. 80-83).

Para el siglo XVIII este ideal cambia. Los pueblos iberos ceden su lugar central, y son desplazados por los pueblos occidentales (Francia, Inglaterra, los Países Bajos y Alemania).

² Si bien esta pregunta se encuentra especificada en el apartado “La inocencia como estado ahistórico” (Zea, 1970, pp. 37-41), es quizás la pregunta que motoriza todo su lustró capital.

De modo que tanto España, Portugal y toda la extensión ibérica en América quedaron conminados a los márgenes de un nuevo ideal de humanidad, anclado en la ciencia moderna. Es para Zea el regateo de la modernidad (Zea, 1970, p. 37). Aquí lo que otorga humanidad es la capacidad para dominar la naturaleza. La diferencia entre unos y otros es biológica, la desigualdad es racial; y para sobreponerse no hay redención, sino salida mediante subordinación a los pueblos occidentales, que lleven a estas tierras su raza superior y sus industrias (Zea, 2001, pp. 83-87).

El tercer regateo es el historicista. Tuvo lugar principalmente en el siglo XIX y como efecto de la obra de Hegel. Lo interpreta indicando que para Hegel, hasta entonces, América no había hecho nada por la "Cultura Universal", sólo imitó, fue eco, pero no participó propiamente de la Historia, en tanto que sus hombres y mujeres no tuvieron conciencia de ella. Se le aguarda a América un papel futuro, mas hasta el momento se encuentra al margen de la historia. Zea indica que para alcanzar este nuevo ideal de humanidad los latinoamericanos deben "(...) alcanzar el conocimiento de todo el mundo cultural occidental y participar creadoramente en él" (Zea, 2001, pp. 89, 87-92). Esto da cuenta de un tipo de historicismo, que debidamente pondremos en perspectiva, y que tiene diferencias específicas y de alcance con lo que dirán Roig, Dussel y Santos.

Finalmente, el regateo de la técnica, que llega en la primera mitad del siglo XX y encuentra a Estados Unidos como el más cabal ejemplo del desarrollo de la Cultura Occidental. El regateo de humanidad se ejecuta por la posesión y utilización o no de los conocimientos y dispositivos técnicos facilitados por el mundo occidental. Esta preeminencia de ciertas técnicas, desestima al mismo tiempo a otras, propias a los pueblos no occidentales, cuyo fin no es necesariamente dominar la naturaleza, al menos en el modo en que los pueblos occidentales la conciben (Zea, 2001, pp. 92-93).

Esta reposición de las modulaciones del regateo de humanidad nos ayuda a precisar e historizar la consideración de (sub)humanidad de los latinoamericanos. Las distinciones de humanidad de nuestros autores reparan en lecturas críticas de ciertos aspectos del regateo historicista. En concreto, los autores establecen sus propias distinciones de humanidad, en función de esquemas propios y con mayores o menores diferencias respecto al zeiano. Sin embargo, pueden cotejarse e insertarse ante el esquema de Zea, en ruptura o continuidad, pero sin duda como deudores, en nuestra intención de esbozar una unidad temática dentro del pensamiento latinoamericano. A continuación, referiremos a otras filosofías de la historia a la que hacen mención nuestros autores latinoamericanos para observar sus precisiones respecto a la humanidad y diversidad.

I.b. Apuntes respecto a las distinciones de humanidad en las filosofías de la historia "otras" a la de Hegel

Nos concentraremos ahora en reponer las distintas filosofías de la historia que recuperan nuestros autores, para poder identificar y diferenciar al regateo historicista, dentro de éste a las llamadas "filosofías imperiales de la historia", y dentro de éstas a la de Hegel. Veremos que hay elementos de la filosofía de la historia de Hegel que fueron criticados por Zea, Roig y Dussel, y que dan cuenta de una consideración de subhumanidad. Respecto a Santos, su crítica a la filosofía de la historia aparece fragmentada y no siempre explícita en su obra, de modo que nos ocuparemos de ella posteriormente.

La filosofía de la historia no es una invención moderna ni mucho menos hegeliana. Los autores que abordamos mencionan distintas filosofías de la historia. Por ejemplo, anteriores a la de Hegel, como la de Agustín de Hipona (354-430) (Zea, 1970, p. 40) y la de Antonio de León Pinelo (1596-1660) (Roig, 1986). También, otras del regateo historicista, como la de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Edward Gibbon (1737-1794), Nicolas de Condorcet (1743-1794), y Oswald Spengler (1880-1936). Estas filosofías, Roig las nombra como “filosofías europeo-colonialistas del siglo XIX”, puesto que organizan un “saber imperial” (Roig, 2004, p. 129), y que nosotros llamamos filosofías imperiales de la historia. También, intentos posteriores como el de Arnold Toynbee (1889-1975) (Zea, 1970) en su *Estudio de la historia*, o el monumental intento del propio Dussel (2022) de reescribir la historia universal desde América Latina invirtiendo la dirección del desarrollo de la “Cultura Universal”. De los autores que tratamos, se argumentó que Zea y Dussel hacen filosofía de la historia (Lizcano, 2004) (Dussel, 2020). Roig no pretende hacerlo, puesto que por un lado parte de su crítica a Hegel repara en rechazar el componente dialéctico (Ramaglia, 2022), y por otro, Roig no pretende que América Latina se “suba al caballo” del desarrollo de la cultura universal, por lo que se vuelve incongruente para el filósofo mendocino hacer una filosofía de la historia. Primero vamos a abocarnos a apuntar las menciones respecto a la humanidad que hacen nuestros autores en estas “otras” filosofías de la historia, antes de adentrarnos en la crítica a la hegeliana.

La filosofía griega y el cristianismo han dado sus distinciones de humanidad. Ambas lo hacen considerando como menos que humanos a todos los hombres que no forman parte de su “universo” (Zea, 2001, p. 77). La filosofía aristotélica designa como bárbaros a los pueblos que no pueden hablar su idioma y son “incapaz de discurso” (Roig, 2004, p. 95). Se distingue de ella la filosofía de la cristiandad en que por un lado uno puede redimirse de su pecado, y humanizarse mediante la conversión al cristianismo (Zea, 2001, p. 77-78). Por otro lado, y principalmente, la cristiandad tuvo conciencia de la historia “(...) como su pasado, como una herencia ineludible (...)”, y San Agustín de Hipona fue “(...) el primer gran filósofo de la historia (...)” (Zea, 1970, p. 39). San Agustín observa que el pasado adquiere la forma de culpa –por el pecado que se ha cometido–, y quienes no detengan esa conciencia de la historia no son sino “inocentes”; es decir, seres ahistóricos, no humanos, que viven la historia solo como una sucesión de acontecimientos. Esta postura se volverá nodal, como ya indicamos, en el debate de Valladolid, que se inserta en el regateo de la conquista de Zea, y cambiará con la llegada de las filosofías de la historia de los pueblos occidentales, que se niegan a aceptar esta culpa como suya³.

Hay en nuestros autores otras menciones respecto a la filosofía de la historia y la humanidad. Zea, Roig y Dussel recuperan a Bolívar para indicar la “inversión” que hace de la filosofía de la historia de Hegel respecto a la temporalidad (Roig, 1986), lo que tiene implicancias para el atributo utópico de su obra que también rescata Zea. Otro ejemplo es la de Antonio de León Pinelo, hecha en América en el siglo XVII, que recupera Roig pero no repara en sus distinciones de humanidad. Roig lo recupera y lo menciona junto a Bolívar para relevar de una filosofía de la historia con atención a la situación particular de América y los americanos, y también ofrecer ciertos argumentos para la inversión de las filosofías de la historia realizadas en Europa (Roig, 1986, p. 172). Sin embargo, según otros autores de León Pinelo hace estas distinciones asentándose en la clasificación aristotélica de humanidad, y que sigue una línea de pensamiento que es más o menos así: Aristóteles-

³ Cómo se conforma esa negación, veremos luego, es un aspecto relevante de la atribución de humanidad en América Latina.

Santo Tomás de Aquino-el jesuita José de Acosta-el círculo de juristas toledanos⁴-de León Pinelo (Pisconte, 2003). La tradición aristotélica, según Pisconte, clasifica como humanos a los “bárbaros” de la manera siguiente: aquellos que viven en ciudades y tienen escritura, los que viven en ciudades pero no escriben, y los que no tienen ni una ni otra y tampoco ley y que son por naturaleza esclavos. Por su lado, David Brading indica que según de León Pinelo los indígenas “(...) carecían a la vez de avaricia y de arte, los dos motivos que impelen a la humanidad a hacer realizaciones (...)”, y que las maravillosas arquitecturas del Perú y Mesoamérica “(...) habían sido constituidos antes del Diluvio por los primeros descendientes de Adán (...) [por lo que] todo lo que sus sociedades habían logrado al llegar al nuevo mundo era copiar o restaurar” lo hecho por los prediluvianos (Brading, 1993, p. 227). Estas precisiones que hacen Pisconte y Brading nos permiten ver en la obra de de León Pinelo distinciones de humanidad, y también antecedentes de aquel historicismo ante el cual se erige Zea y que regatea de humanidad a los latinoamericanos por negarles capacidad creadora.

En cuanto a las filosofías de la historia del regateo historicista, Roig menciona como filosofías de la historia no imperiales la de Nicolas de Condorcet y la de Johann Gottfried Herder. Ambas, dirá que son “más abiertas” en cuanto suponen en un plano de igualdad racional a los hombres, y sitúan a los pueblos en la historia en atención a sus peculiaridades y especificidades. Lo relevante de esto es que atiende la diversidad como un valor, y a los pueblos latinoamericanos como capaces de realizar desde su comprensión del mundo y su experiencia histórica los valores universales comunes a todos los hombres. De modo que desde su especificidad podrían “participar creadoramente” en la historia universal.

Las filosofías de la historia no imperiales y las imperiales comparten el concebir un desarrollo temporal lineal e indefinido de la historia mediante el progreso. Nos abocaremos ahora a las imperiales. Como mencionamos, Roig las llama en efecto filosofías de la historia europeo-colonialistas del siglo XIX, que portan según él discursos políticos intencionados y organizan un saber imperial en el sentido en que dejan determinados pueblos al margen de la historia. De modo que promueven la subordinación de los pueblos marginales (regateados de humanidad) a los pueblos difusores de la cultura occidental (ideal de humanidad). De las imperiales nuestros autores se ocupan específicamente de la de Hegel. Veamos cuáles son las operaciones y mecanismos teóricos que habilitan la sustracción de humanidad de los latinoamericanos en la crítica que le realizan.⁵

I.c. ¿Dónde se ejercita el regateo? Cartografía de la sustracción de humanidad en la crítica a la filosofía de la historia de Hegel

Los tres autores realizan sendas críticas a la filosofía de la historia de Hegel. Estas críticas no reparan estrictamente en los mismos aspectos deshumanizadores, puesto que sus abordajes, herramientas teóricas y los intereses prospectivos de las obras de cada autor son diferentes (Arpini, 2021). Aquí trataremos de disponer a modo de apuntes las semejanzas, diferencias, aportes y legados entre sus nociones de filosofía e historia, en atención a la sustracción de humanidad.

⁴ Del Virrey del Perú Francisco de Toledo, posterior al descuartizamiento de Atahualpa Yupanqui y promotor de una cierta idea de buen matrimonio entre españoles e indígenas.

⁵ Para ampliar ver el capítulo IX “La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea” (Roig, 2004).

En el regateo historicista la noción misma de historia es dadora de humanidad, por lo que es preciso dar cuenta a qué se refiere por ella. Zea, como Hegel, distingue entre la historia como mero transcurso del tiempo y la historia como la reflexión en torno a la historicidad de la humanidad (Zea, 1970, p. 38) (Hegel, 2005, p.95). Quienes hicieron únicamente la primera no son sino algo inferior a humanos. La segunda acepción es la que representa el ideal de humanidad. Según Zea, que sigue a Hegel, esta noción de historia comienza con los pueblos occidentales ya que son ellos quienes al realizar sus propios fines van realizando los fines universales del espíritu, y en América, según estos pueblos, no se hizo propiamente nada por ella. Por el contrario, se excluye a lo que no es Cultura Occidental, puesto que "(...) no se reconoce la existencia de otro que pueda ser diverso al establecido por el hombre moderno" (Zea, 1970, p.52). Zea cree, como mencionamos, que América debe participar en el mundo cultural occidental e incorporarse a la historia universal, pero desde la experiencia histórica que constituye su diversidad. En efecto, si es en las filosofías de la historia que nos interesa ver el modo en que se juega la humanidad de los latinoamericanos, Zea argumenta que en la modernidad se les niega humanidad en la medida en que los latinoamericanos defiendan obcecadamente su cultura, es decir lo propio (Zea, 2001, p.78). Zea corrige a Hegel y dice que por el contrario esta diversidad es lo que los hace plenamente humanos (Kozel, 2017).

Roig en este punto presenta diferencias notables con Zea. Primero, porque da dos nociones de historia diferenciadas y que dan cuenta explícitamente de la operación teórica que reduce humanidad a determinados sujetos en Hegel. Segundo, porque lo comprende en una estructura global dominante-dominado. Y tercero, porque no pretende que América "participe creadoramente de la Historia". En efecto, Roig analiza que la filosofía de la historia realiza una selección de datos considerados unos históricos y otros no históricos. Los primeros pasarán a formar parte de la "historia universal, mientras que los segundos no alcanzarán el valor de dato histórico" (Roig, 2004, p. 132). De modo que si lo propio de los hombres es tener historia y el vacío de historia es regateo de humanidad, la selectividad de aquello que es historia y aquello que no lo es se convierte en dadora de humanidad. De esta forma fundamenta la condena y la invisibilización de determinados grupos sociales a procesos, dice Roig, de dominación y explotación.

Dussel por su lado, –con distintos objetivos, prospectivas y herramientas teóricas– se asemeja a Zea y Hegel en cuanto cree en la existencia de una historia en tanto historia de la humanidad, y en la cual América debe ingresar. Pero no da precisiones sobre la humanidad en torno a la noción misma de historia, ni distingue explícitamente entre dos historias: no es sobre este punto que se ejecuta el regateo de humanidad. Sin embargo, de su obra se puede derivar una consideración positiva y creativa de las *historias* de los pueblos marginados, puesto que es a partir de ellas que entabla su magnífica reescritura del avance de la historia en un sentido inverso al hegeliano. La distinción de humanidad tiene en Dussel dos dimensiones, una filosófica, que trataremos brevemente de reponer, y una ontológica que no podremos abordar por una cuestión de extensión y por no estar estrechamente ligada a la crítica al historicismo de Hegel. En su noción de filosofía, según Dussel la filosofía moderna fue la primera cuyo etnocentrismo y pretensión universal tuvo: i) efectivamente alcance mundial, y que ii) responde a la *falacia de la desubiquidad*, según la cual se confunde una realidad (la europea, por ejemplo), con la realidad sin más (Dussel, 2017, p. 92). La consideración de subhumanidad se ejecuta en cuanto se concibió a la filosofía moderna como la única racional (logos), calificando a las otras (filosofías provinciales, del Sur) de irracionales, particulares o ingenuas (mythos) (Dussel, 2017, p. 13).

Esto emparentó racionalidad con humanidad. Según Dussel se pensó a las segundas filosofías como incapaces de resistir al argumento empírico que la primera estableció (Dussel, 2017, pp. 20 y 93). Por ello, Dussel propone una coexistencia armoniosa de distintas filosofías, un diálogo intercultural filosófico, y promueve un hacer filosófico preocupado por lo cotidiano, anclado en lo local, y que parta de la realidad (Dussel, 2020, p. 175). Estas dos cuestiones son compartidas con Santos. El argumento empírico que da validez científica Santos lo aborda con la monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento. Y lo que Dussel indica como “diálogo intercultural filosófico”, Santos lo llama “ecología de saberes”, que es la contrafigura de la monocultura del conocimiento.

Respecto al anclaje cotidiano y local, la crítica a la noción de filosofía de Dussel se asemeja con la de Roig y Zea. En Roig la noción de filosofía de Hegel, su caracterización de filosofía imperial, y el tratamiento deshumanizante que tiene sobre los otros responde a dos aspectos. El primero es el de la autoafirmación del sujeto, y tiene tres dimensiones: (i) que el sujeto que filosofa se considere valioso a sí mismo, (ii) que su reflexionar no sea en tanto sujeto singular sino plural o colectivo, un “pueblo”, y (iii), que esta categoría colectiva haga referencia a una universalidad (Roig, 2004, pp. 13, 15, 60-64). Como indicara Dante Ramaglia en el número 25 de esta revista, hacer filosofía latinoamericana es inescindible de hacer historicismo, puesto que se vuelve necesario primero objetivar a un sujeto que se afirme como latinoamericano (Ramaglia, 2022, p. 3). Este es el intento que llevan adelante estos autores. En abierta confrontación con Hegel, proponen una filosofía instrumental y anclada en lo cotidiano, que sirva para resolver los problemas de nuestras sociedades.

El segundo aspecto refiere la temporalidad, y tiene que ver con comprender la filosofía de Hegel como un saber vespertino, en cuanto que la filosofía es ejercida como acción justificatoria de un pasado (Roig, 2004, p. 15) (Arpini, 2021, p.100). Es así que opera una concepción de la filosofía que hace a una filosofía imperial de la historia y ante la cual erige Roig su propia concepción, pensando en la filosofía latinoamericana.

En brevísimas palabras, el “nosotros” colectivo de Roig deberá partir, como en Dussel, de lo real y cotidiano, desde su “situación concreta histórica”, en la medida en que es necesario que se afirme un sujeto empírico-histórico para un filosofar. Pero en efecto, lograr reconocerse a sí mismo como valioso, implica también reconocer otra conciencia, de modo que este es en sí mismo un proceso de “(...) humanización, vale decir, de negación (...). De ahí que la humanización o historización aparezca (...) como un hacerse y gestarse del hombre respecto de sí mismo” (Roig, 2004, p. 67). Roig no se interesa en el ingreso a una filosofía de la historia, sino en desentrañar los mecanismos que suscita afirmar un sujeto empírico-histórico que habilite un filosofar latinoamericano (Ramaglia, 2022).

El Zea que trabajamos no se ocupa en detalle de la noción de filosofía para dar cuenta del regateo de humanidad, y a menudo la noción aparece en una serie junto a otras, como “cultura”. De hecho, se ocupa en extenso de brindar las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, a saber, la búsqueda de la originalidad, la distinción/asimilación con la filosofía occidental y la necesidad de encontrar su reconocimiento, el punto de partida del *preguntar* desde las condiciones propias, y de bregar por su justa coexistencia (con la occidental), para “(...) participar en la elaboración de la cultura occidental como un igual entre iguales” (Zea, 1970, p. 16). Pero no aúna filosofía y humanidad. Tampoco se ocupa de brindar los argumentos filosóficos que permitan destronar la filosofía moderna y reconocer otras filosofías latinoamericanas, como hacen E. Dussel (2020) y B. Santos (2017) con las culturas prehispánicas, o como ya indicamos en Roig.

Repusimos a modo de apuntes cómo cada uno de nuestros autores realiza, en sus lecturas de la filosofía de la historia de Hegel, críticas a las nociones de filosofía y de historia que dan cuenta de aspectos deshumanizadores. En particular, nos interesó presentarlas ensimismadas, superpuestas, atendiendo a sus matices para dar cuenta de las diferencias, pero en la tentativa de conceder continuidad a la problemática que explicitamos. Ahora nos ocuparemos de Santos, cuya propuesta tuvo una difusión importante en el campo latinoamericano, con ricos abordajes y derivaciones, pero no siempre tratada como heredera de una unidad temática específica del pensamiento latinoamericano.

II. La sustracción de humanidad de los latinoamericanos según Boaventura de Sousa Santos

Es propósito de este apartado reponer por un lado las consideraciones principales donde se ejecuta la distinción de humanidad en Santos, y por otro las referencias dichas y no dichas que la emparentan con la crítica al historicismo de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Santos no realiza una crítica frontal a Hegel como la hacen los autores vistos⁶, pero sí aborda de modo fragmentado aspectos del historicismo de Hegel que constituyen aportes fundamentales de su pensamiento y que dan cuenta de sustracciones de humanidad. En su florido andamiaje conceptual se destaca una preocupación cognitivo/epistémico, que tiene como especificidad explícita la invisibilización de saberes, prácticas y sujetos latinoamericanos por imposición de la Cultura Occidental.

De modo sintético e inacabado, Santos considera que con la modernidad occidental se impuso una distinción entre saberes y conocimientos unos válidos y otros inválidos, que provoca la invisibilización de esos saberes, y cuyas argumentaciones teóricas implican distinciones sobre la humanidad de los latinoamericanos. Retomaremos primero su caracterización del pensamiento moderno como “pensamiento abismal”, y luego su crítica a las monoculturas que se impusieron con el “proyecto epistemológico de la modernidad”.

II.a. La sustracción de humanidad en el pensamiento abisal

Santos califica a las sociedades latinoamericanas como modernas/coloniales y que están atravesadas por líneas abisales que distinguen sujetos, prácticas y saberes, unos considerados válidos-visibles, y otros inválidos-invisibles. Una de las líneas es la legal y la otra la epistémica. En el primer caso la distinción se ejecuta por el reconocimiento dentro del marco del derecho, y se ejecuta dando legalidad a una persona, a un saber, un tipo de propiedad, una lengua, una religión, la práctica de una ceremonia, etc. Es la ley la que lo determina. En el segundo caso la distinción se ejecuta por el reconocimiento dentro del marco de la ciencia, que se vuelve efectivo cuando un conocimiento resiste a la distinción que establece la ciencia moderna entre lo verdadero y lo falso. Esto se ejemplifica con los saberes medicinales, prácticas ceremoniales, cosmovisiones, formas de la autogestión, la propiedad de la tierra, etc. De modo que, si la ciencia no declara como verdadero un saber, indica Santos que está produciendo su inexistencia. Esto es en breves palabras lo que

⁶ Otro abordaje de este tema en José Morales Fabero “La Filosofía de la Historia de Hegel visto desde Boaventura de Sousa” en *Eikasía. Revista de filosofía*. Marzo-abril 2019, 137-166.

Santos llama pensamiento abisal, que es característico del pensamiento moderno. (Santos, 2017)

Nosotros nos interesamos aquí en abordar en específico la línea abisal epistémica, ya que es ahí donde la sustracción de humanidad puede empalmarse con aspectos de la filosofía y la historia reparados en la crítica repuesta de los otros autores. En palabras de Santos, la línea epistémica...

(...) consiste en asegurar a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos de conocimiento alternativos: la filosofía y la teología. El carácter excluyente de este monopolio centra las disputas epistemológicas modernas entre las formas científicas y no científicas de verdad. (Santos, 2017, p. 160)

En esta reposición, hay formas científicas y no científicas de verdad, pero se trata aún de formas verdaderas (ciencia, filosofía, teología). Por el contrario, hay otros conocimientos que no tienen permitida la prueba de la verdad, se los condena a la no validación y se los trata de saberes "mágicos". En este caso, la línea epistémica implica la invisibilización de una serie de sujetos, conocimientos y realidades de las cuales se nos priva (Santos, 2017, p. 218), y que a menudo conduce a la llana desaparición —lo que Santos llama epistemicidio—, y que supone una sustracción de humanidad de determinados sujetos:

Estas formas de negación radical tienen como consecuencia una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. De este modo, la exclusión es a la vez radical y no existente, ya que no se puede concebir que los subhumanos sean candidatos a la inclusión social. La humanidad moderna es inconcebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es sacrificial en el sentido de que es la condición de la afirmación de la otra parte de la humanidad que se considera universal. (Santos, 2017, p. 164-165)

Santos recupera históricamente ciertas escenas del desarrollo del pensamiento abisal en la colonización de las Américas para dar argumento a su propuesta, e indica modos de su operar que nos van dar mayor precisión. Este pensamiento opera a través de dos tensiones, la tensión regulación-emancipación y la tensión apropiación-violencia, primando la primera en las "sociedades metropolitanas" y la segunda en los "territorios coloniales". Con esto, quiero retener que la tensión opera en todo el espacio de sociabilidad moderno/colonial, aunque en grado diverso. Por ejemplo, en los territorios coloniales, como América Latina:

En el reino del conocimiento, la apropiación va desde el uso de las gentes locales como guías y el uso de los mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta el pillaje de los saberes indígenas de la biodiversidad, mientras que la violencia va desde la prohibición de las lenguas nativas en espacios públicos y la adopción obligatoria de nombres cristianos, hasta la conversión y destrucción de enclaves y símbolos ceremoniales, y todas las formas de discriminación racial y cultural. (Santos, 2017, p. 164)

A los conocimientos que son tratados desde la tensión apropiación-violencia no se les da carácter de tales; es decir, no se los somete a los métodos científicos de verdad ni se

les aplican "(...) las verdades científicamente verificables de la filosofía y la teología [y la ciencia] que constituyen todo el conocimiento aceptable de este lado de la línea". Del lado invisible quedan aquellos conocimientos que no pueden encajar "(...) saberes populares, laicos, plebeyos, campesinos, indígenas, que se esfuman como relevantes o conmensurables porque están más allá de la verdad o la falsedad" (Santos, 2017, p.160-161).

Si en las críticas al historicismo de las filosofías imperiales que desmenuzamos en apartados anteriores se proclama participar *creadoramente de la historia* como muestra de humanidad, entonces la invisibilización que acabamos de detallar constituye una sustracción de humanidad hacia determinados sujetos: los saberes presentes en el lado invisible quedan excluidos de la historia universal, y con ellos los sujetos que los practican. Es este el modo en que se opera teóricamente la sustracción de humanidad de los latinoamericanos en el pensamiento abisal, lo que se enriquece de las consideraciones que siguen, respecto a las monoculturas del "proyecto epistemológico de la modernidad".

II.b La sustracción de humanidad de los latinoamericanos según las cinco monoculturas del proyecto epistemológico de la modernidad

Vimos que el conocimiento podía ser validado o no validado y en el segundo caso quedaban al margen los saberes considerados "mágicos". Aquí quiero sumar que esta distinción gana en precisión con otra que da Santos y diferencia entre el "conocimiento como regulación" y "el conocimiento como emancipación". En el proyecto epistemológico de la modernidad se privilegió el conocimiento que ella misma proponía (el "conocimiento como regulación") (Santos, 2017, p. 182, 201), produciendo en ese momento un cúmulo de "ausencias epistemológicas", por el desprecio del conocimiento como emancipación.

En efecto Santos especifica cinco "modos de producción de la no existencia" (Mitidieri, 2022; Santos, 2017, p. 220). Aquí reparamos (aunque Santos no lo dice explícitamente), en que estas monoculturas dan cuenta de aspectos relevantes de la crítica realizada al historicismo por los autores vistos, y que por tanto refieren a la humanidad de los latinoamericanos.

En primer lugar, la *monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento*, que refiere a la invisibilización en la ciencia y la cultura. Según Santos existen criterios y/o cánones que convierten a la ciencia moderna y a la "alta" cultura en las únicas reconocidas. Lo que queda por fuera aparece en forma de "ignorancia o falta de cultura" (Santos, 2017, p. 220).

La segunda es la *monocultura del tiempo lineal* y refiere explícitamente a la definición estricta de historia como historia universal que trabajamos en otros autores, y a su única dirección posible, que se cristaliza en nociones como progreso, globalización, etc. Aquí Santos repone que hay determinados países –los centrales– que están a la cabeza de la historia y encarnan la "idea universal", y hay otros que no se "suben al caballo" y son considerados "atrasados", "subdesarrollados", etc.

La tercera la llama de la *naturalización de las diferencias*, y "(...) consiste en distribuir las poblaciones en categorías que naturalizan jerarquías" mediante clasificaciones raciales y sexuales (Santos, 2017, p. 221). Esta clasificación se asienta sobre una consideración de

inferioridad natural y por tanto insuperable, que en efecto configura privilegios de determinados hombres y mujeres sobre otros.

La cuarta es la *monocultura de la lógica de la escala dominante*. Esta monocultura se asienta sobre el privilegio que adquirieron las entidades o realidades que hacen declamaciones “universales” o “globales”, sobre aquellas que se ciernen a lo *particular* y lo *local*. Estas últimas son subpreciadas cuando se las considera a la luz de “(...) escalas que las muestran incapaces de ser alternativas creíbles a lo que existe global y universalmente” (Santos, 2017, p. 221).

La última es la *monocultura de la lógica capitalista de la productividad*. Aquí se privilegia el criterio que busca maximizar los beneficios, y que tiene como insumo a la naturaleza y al trabajo humano. De modo que cuando la naturaleza no productiva es llamada “estéril”, el trabajador y el trabajo no productivo es considerado “pereza, indolencia o falta de cualificación” (Santos, 2017, p. 222).

Nos interesa mostrar estas monoculturas en la medida en que sustraen humanidad – en palabras de Santos constituyen un “desperdicio de experiencia” – insertas en una tradición profusa, abigarrada y no reconocida del pensamiento latinoamericano.

II.c Esbozos de una crítica historicista

En efecto, Santos es historicista, en tanto cree que la historia es lo natural en el hombre y que en todos los hombres es natural la historia, pero no lo dice así ni usa esos términos para decir otra cosa. Su crítica a la superioridad hegemónica de Occidente y su propuesta teórica bregan por una revalorización de la diversidad de historias, al punto de apoyar una reescritura de la “historia del excepcionalismo occidental” que contraponga los avances que Occidente destaca para sí, mediante la búsqueda —inspirada en Jack Godoy— de trazar antecedentes a estos avances en culturas no occidentales (Santos, 2017, p. 138-141).⁷

Menciona apenas a Hegel, soslayadamente, y lo hace para afirmar la persistencia en el siglo XX de “su idea de la sucesión de los imperios”, en que cada pueblo por turnos se convierte en la forma triunfal de la “idea” universal (Santos, 2017, pp. 80-82). Santos no habla de “filosofía de la historia”, sino de “teoría de la historia”, y lo hace principalmente en función de la temporalidad. No se ocupa de ubicar a los pueblos en una línea histórica (o criticar esto), sino que observa desde una perspectiva clasista la función del tiempo –el pasado, el presente y el futuro–, en vistas de encontrar las condiciones para la emancipación social (Santos, 2017, p. 122). Pero aquí no nos interesa esto –que es profuso y rico en su obra– sino dar cuenta en sus propias formulaciones cómo se produce la sustracción de humanidad de los latinoamericanos.

En efecto, las monoculturas dan cuenta de aspectos del regateo historicista y del regateo de la modernidad. La del rigor del conocimiento, que refiere a la validación de los conocimientos científicos, se inserta temporalmente en el regateo de la modernidad, ya que menciona al giro cartesiano como momento fundante de la ciencia moderna. No retoma a Dussel y su idea de que el *ego conquiro* precede al *ego cogito* cartesiano, pero a su vez la tensión apropiación/violencia que opera en los territorios coloniales da cuenta de una forma

⁷ Una tarea similar a la que emprende Dussel en su desmitificación de la superioridad occidental.

de operar de que rige ya desde la época del regateo de la conquista. A su vez, menciona el alcance global como característico de la modernidad mediante la monocultura de las escalas dominantes. A este respecto hay continuidad con el historicismo de las filosofías imperiales, puesto que, como vimos, son cultoras excelsas de lo universal y global sobre lo particular y local. En este punto Santos no habla de un filosofar cotidiano, comprometido con la realidad como sí lo hicieron Roig y Dussel, pero virtualmente deja del lado invisible de la línea abisal epistémica los saberes y conocimientos que no resisten a unas formas de validación respetuosas de las escalas dominantes.

La monocultura de la naturalización de las diferencias y la de la lógica capitalista de la productividad son en efecto unas de las condiciones de posibilidad de la superioridad europeo nor-occidental de las filosofías imperiales del regateo historicista. En efecto, cabe distinguir que las modulaciones de Zea son lineales históricamente, mientras que en Santos se sedimentan unas sobre otras, construyendo un único "proyecto epistemológico de la modernidad".

En suma, Santos apenas menciona el historicismo, pero los componentes de la crítica al historicismo son fácilmente encontrables en su crítica. En particular, pudimos rastrear las operaciones teóricas mediante las cuales se sustrajo humanidad a los latinoamericanos y que continúan aun operando.

Conclusión

En este trabajo nos propusimos reponer cómo se produce teóricamente, según Zea, Roig, Dussel y Santos, la sustracción de humanidad de los latinoamericanos en las filosofías imperiales de la historia. En las críticas realizadas por nuestros autores, encontramos ciertas nociones claves en las que se operaba esta sustracción: "historia", "filosofía" y "conocimiento". Establecimos conexiones entre los autores, atendiendo a los sentidos y matices, en el intento de explorar relaciones entre las críticas historicistas en el pensamiento crítico latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX.

En un primer momento hicimos dos reposiciones que nos permitieron situar en un contexto espacial (en la dirección Europa occidental-América Latina) y temporal (desde la conquista) aspectos de una problemática persistente, la de la sustracción de humanidad de los latinoamericanos de parte de la cultura occidental. Para ello acudimos a la noción de regateo de humanidad de Zea y a las modulaciones que adquirió en América Latina: regateo de la conquista, de la modernidad, historicista y de la técnica; de estos nos detuvimos en el historicista. En simultáneo, repusimos las menciones y referencias que hacen nuestros autores a las diversas filosofías de la historia. Observamos en ellas las referencias a la diversidad/humanidad y lo que implican para la marginalidad de América Latina. Luego, nos cernimos a las filosofías de la historia del regateo historicista, y atendimos a las que según Roig organizan un "saber imperial" y que indicamos como filosofías imperiales de la historia, en especial la de Hegel. Aquí repusimos cómo ésta se basa en nociones de filosofía e historia que nuestros autores critican y que dan cuenta de distinciones de humanidad.

Respecto a la noción de historia reparamos en lo que Zea, como Hegel, concibe dos nociones de historia, una como mera sucesión de acontecimientos, y otra como la toma de conciencia de la historicidad de la humanidad. Esta distinción en la filosofía de la historia de Hegel sustrajo humanidad a aquellos pueblos que no participaron de la historia de la

cultura universal. Zea, por su lado, brega por una historia universal que permita la participación de pueblos desde su propia experiencia histórica. Sin embargo, Zea pretende que los pueblos latinoamericanos participen creadoramente en la historia universal. La noción de Roig es quizás la más disruptiva en este sentido, puesto que no se preocupa por la participación en una historia universal de la humanidad. Recupera otras filosofías de la historia más amenas con la diversidad, que otorga valor a la historia de los pueblos no occidentales. Según Roig la historia del regateo historicista operó mediante una selección de datos de lo que es historizable y lo que no lo es, lo que marginó a los pueblos que no hicieran aquella historia considerada historizable. Por su lado, Dussel no menciona el componente historia como deshumanizador ni pretende echar por tierra la elaboración de una historia universal. Emprende la tarea de reescribir la historia universal invirtiendo la dirección impuesta por la filosofía de Hegel de Oriente a Occidente, y lo hace tanto desvelando aquellas apropiaciones de la filosofía de la historia occidental como recuperando aspectos creadores de las historias desechadas. Finalmente, Santos no menciona tampoco la noción de historia como aspecto deshumanizador de estas filosofías ni emprende una crítica explícita a la filosofía de la historia. Se centra en la ciencia y el conocimiento, pero de su crítica a las “monoculturas” del “proyecto epistemológico de la modernidad” se desprende una valorización de la diversidad de historias de los demás pueblos. Específicamente, muestra cómo la consideración del tiempo “lineal”, que sitúa a determinados países a la cabeza de la historia universal o el progreso, y la “escala dominante universal y global” por sobre la “local y particular” privilegiaron determinadas experiencias históricas, condenando otras a la invisibilización, lo que implica formas de deshumanización. En este aspecto también opera el pensamiento abismal, que mediante la línea abismal epistémica invisibiliza sujetos, saberes y prácticas, lo que inhabilita la producción de cualquier filosofía e historia que no se someta a los cánones de validación de la ciencia moderna.

La filosofía es la otra gran noción deshumanizadora en que reparan nuestros autores. Al respecto, por un lado, dice Dussel que la filosofía moderna fue la primera filosofía cuyo etnocentrismo y pretensión universal tuvo efectivamente alcance mundial y que responde a la *falacia de la desubiquidad*. Por otro, indica que la filosofía moderna se emparentó con el *logos*, equiparando humanidad con racionalidad, y consideró a las otras como *mythos*, relegándolas como irracionales, particulares e incapaces de resistir al argumento empírico que estableció la filosofía moderna. En este sentido se trazan lazos de continuidad por lo dicho por Santos. Ambos abordan la filosofía como filosofía moderna y no establecen distinciones con la noción propia del historicismo. Santos no aborda directamente el aspecto deshumanizador de la noción de filosofía; se ocupa de la monocultura del rigor del conocimiento y repara en que se construyó un argumento de validación de la ciencia ante el cual podían contrastarse argumentos científicos, filosóficos y teológicos, pero no otros, los saberes populares, indígenas, etc. que fueron considerados como “mágicos”. Dussel brega por un hacer filosófico preocupado por lo cotidiano, anclado en lo local y que parta de la realidad, en lo que se asemeja a Roig y Zea. Según Roig la noción de filosofía de Hegel es deshumanizante en tanto admite únicamente el filosofar de un sujeto que sea colectivo y refiera a la universalidad, y cuya filosofía sirva como acción justificatoria de un pasado. Roig dice que el filosofar nuestro debe partir de su “situación concreta histórica” y permitir afirmar un “sujeto empírico-histórico”. Por su lado, Zea no denuncia en la noción de filosofía de Hegel aspectos deshumanizadores. Pretende brindar las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, que debe partir del “preguntar” desde las condiciones propias,

y buscar la “originalidad”, en su afán de asimilarse/distinguirse de la filosofía moderna. Por eso la humanidad que añora Vallejo en la introducción es en efecto el reflejo de un ideal de humanidad al cual debemos asemejarnos: poder vestarnos de azul, almorzar, tomar el tranvía, penar por dinero. Esa carencia es en efecto lo que le falta a Vallejo para alcanzar la humanidad. Los autores que vimos muestran la construcción de esta representación, y lo desandan para desnudar la necesidad de la afirmación desde la experiencia histórica, anclada en lo cotidiano, valorativa de lo diverso, y que redima a Vallejo de su sentimiento de inferioridad.

Abordamos la sustracción de humanidad como una de las condiciones de posibilidad de otra problemática que atraviesa nuestras sociedades, la incesante desaparición de saberes, prácticas y sujetos en América Latina. La pesquisa nos llevó a tender diálogos entre los autores, a atender a los matices y deslices de sentido, y de modo más general, a bosquejar atisbos de unidad en una abigarrada y virtuosa tradición latinoamericana de pensamiento. Podemos decir que las reposiciones de este trabajo tienen el carácter ineluctable de inacabadas y es por ello que las conclusiones son insuficientes. Creemos que se trata de trozos, fragmentos, que diseñan un esbozo articulado en los ejes del humanismo y la crítica al historicismo en el pensamiento latinoamericano. En suma, esta tentativa denuncia ciertos aspectos opresivos, pero apenas menciona otras elaboraciones de estos autores, más preocupadas en la alternativa, la utopía, la liberación o la asunción, ancladas en la afirmación del valor de lo propio-diverso.

Referencias bibliográficas

- Arpini, A. M. (2021). “Trans-modernidad y moral de la emergencia: críticas a la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig”. En Ramaglia, D (Comp.) *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica del pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Teseo Press.
- Brading, D. (1993). *Obre Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Devés Valdés, E. (2003). *Tomo II. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-2000)*. Buenos Aires, Biblos.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid, Akal/Inter Pares.
- Dussel, E. (2020). *Lecciones de Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires, Las Cuarenta Editores.
- Dussel, E. (2022). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires, Las Cuarenta Editores.
- Hegel, G. F. W. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Tecnos.
- Kozel, A. (2017). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Eduardo O’Gorman y Leopoldo Zea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo Press.

- Lizcano Fernández, F. (2004). *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*. México: Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mitidieri, M. (2022). *La justicia cognitiva como futuro posible en la obra de Boaventura de Sousa Santos y de René Ramírez Gallegos*. Paper presentado en el Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 9-11 de noviembre de 2022.
- Pisconte Quispe, A. M. (2003). Las peripecias de Dios en la historia de América: Providencialismo y probabilismo. *Letras* (Lima), 105-106, 141-167.
- Ramaglia, D. (2022). ¿Cómo se piensa el acontecer histórico de nuestra América? Apuntes sobre la propuesta de la teoría crítica de la historia de las ideas filosóficas en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 25, 1-18.
- Roig, A. A. (1986). La 'Inversión de la filosofía de la historia' en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n°26-27, 170-174.
- Roig, A. A. (2004). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires, Edhasa.
- Vallejo, C. (1959). *Poemas Humanos*. Lima, Editora Perú Nuevo.
- Zea, L. (2001). "El occidente como donador de humanidad". En *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México, Editorial Porrúa.
- Zea, L. (1970). *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica, México.