

La Filosofía Latinoamericana, su Inexistencia, su *Folclorismo* y su *Sentido Crítico*¹.

Por Héctor García Cornejo

IIF "Luís Villoro" UMSNH
hectorgc@ulm.edu.mx

En este texto comentaré tres cosas, según adelanta su título, primero, la inexistencia de una filosofía Latinoamericana, desde luego, para la filosofía del llamado 'primer mundo'; enseguida, un cierto *folclorismo* filosófico que aqueja a un sector latinoamericano y, al cual, se puede entender en forma peyorativa como aquella postura que intenta reivindicar ciertos elementos típicos de las culturas originarias, y que se caracteriza por presentarlos en una suerte de síntesis con algunas ideas de tipo milenarista; en tercer lugar, comentaré algunos problemas de lo

que supongo puede considerarse como la convergencia entre el pensamiento latinoamericano y la filosofía crítica.

Cabe advertir, que me ocuparé brevemente de los dos primeros puntos procurando concentrarme en el tercero, en donde comentaré algunos temas intentando presentar una sugerencia de concepción de lo que puede ser entendido como 'filosofía Latinoamericana' (qué es y de cuáles problemas se ocupa), a partir de lo que Bolívar Echeverría denominó el conflicto central de la existencia y los diversos modos en que las sociedades históricas lo han resuelto: la reproducción de la vida social; para lo cual, habré de detenerme, inicialmente, en la idea de filosofía crítica debido a la saturación semántica que aqueja a este vocablo.

Los tres puntos por tratar son perfectamente justificables en el orden del discurso de dicha filosofía Latinoamericana, el primero, porque expresa un aspecto de la situación de dominación de que es presa no sólo América Latina sino el mundo periférico en su conjunto y, como veremos, la multidicha filosofía Latinoamericana contiene en su programa de origen la denuncia contra este esquema de dominación operado por el 'primer mundo'; el segundo punto es relevante, pues, me parece que presenta la reflexión filosófica como un asunto trivializado por dicha postura milenarista, la cual, repite acríticamente ideas y actitudes que buscan redenciones para las diversas crisis contemporáneas en situaciones subjetivistas e idealizadas.

¹ Texto presentado –con algunas variaciones– como ponencia en el Primer Coloquio de Filosofía Latinoamericana, en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, 25 de febrero de 2014.

II

Decir que la Filosofía Latinoamericana es *inexistente*, significa que para el primer mundo América Latina filosóficamente no existe, entiendo que esta consideración lleva su dosis de hiperbolismo, pero, igualmente, de retórica, no obstante, puede ser más o menos puesta a prueba y si comienzo con ambas posiciones es para provocar el diálogo; como dije, no me quiero detener mucho en este problema (que sólo lo es desde dicha Filosofía Latinoamericana), sino sólo dejar planteado lo que puede ser un punto de arranque para su discusión: se tendrían que llevar a cabo dos tareas, primera, una revisión de la cantidad de texto publicado en Europa y Norteamérica en lengua castellana o portuguesa, o en traducciones, ya sea en libros o revistas especializadas, sobre temas de dicha Filosofía Latinoamericana y escritos por pensadores latinoamericanos; del total de publicaciones en cada país determinar cuánto es sobre temas de Filosofía Latinoamericana en este tenor dicho y cuánto de temas propios de cada uno de los países; luego, quizá comparar el porcentaje de texto filosófico publicado en América Latina escrito por filósofos del primer mundo, tanto en lenguas originales como en traducciones y sobre sus problemas característicos. Una vez hecha esta tarea se podría proceder a la investigación propiamente filosófica, o sea, a la que trata sobre los problemas característicos de la susodicha región.

La hipótesis general con la que se puede operar en esta exploración puede ser que, la hegemonía económica y política del primer mundo se expresa en este aspecto de la cultura, y una hipótesis particular, por ejemplo, puede ser que la dominación discursiva opera también, aunque de distinta forma, en los lugares en los cuales se producen los diversos sistemas de signos, que expresan la autoconciencia de las regiones bajo aquella hegemonía. Bien, una vez asentadas estas cuestiones que pueden servir para el inicio de la discusión, pasemos al siguiente punto.

Respecto del *folclorismo* que aqueja a una parte de la filosofía latinoamericana, probablemente, es una derivación de la necesidad de reconocernos a nosotros mismos como capaces de pensar por nuestra cuenta, aunque llevando consigo el problema de considerar que los temas de la filosofía son solamente aquellos que habrían sido tratados por los pueblos originarios y, los cuales, tendrían la función de retrotraer su vida idílica e idealizada; un rasgo central de este modo de filosofar es que se cultiva más bien por mestizos y extranjeros convertidos a lo autóctono, haciendo caso omiso de cinco siglos de historia y de que, si bien vivimos en América Latina cierta situación específica propia, hay problemas que son comunes para toda la

humanidad actual. Pero, dije que suman a su comprensión filosófica elementos milenaristas, en los cuales, además, de prever el fin de los tiempos pretenden operar cierto mesianismo; construyen una especie de sistema filosófico ecléctico con fragmentos de las culturas originarias (casi sólo lo relativo a profecías apocalípticas) y del llamado *New Age*; son también visitantes ocasionales de los centros arqueológicos a los que acuden para 'cargarse de energía' durante los equinoccios y solsticios.

No digo que la perspectiva de estas filosofías '*folcloristas*' sea irrelevante, sino que habría que buscar modos de su inclusión desde una posición que las reivindique como opciones que vayan más allá de esta glorificación de que son lo nuestro originario, aunada a un eclecticismo simplista; entiendo que ha sido otra etapa que forma parte de nuestro propio crecimiento y que debe ser tomada en cuenta para una perspectiva que pretenda proporcionar una visión histórico-cultural más amplia.

Una vez dicho esto, les pido que nos concentremos en la siguiente pregunta: *¿Qué se puede entender por "filosofía latinoamericana" desde la filosofía crítica?* Así formulada delimita y orienta una respuesta, o sea, un emplazamiento teórico y un procedimiento de pensamiento, por lo cual, conviene asentar qué entiendo por filosofía crítica no sólo no eurocéntrica, sino quiero subrayar, *anti-eurocéntrica*.

II

Antes de continuar, quisiera decir por qué me parece relevante este tipo de tratamiento y es debido a la problemática que se puede observar desde esta posición de discurso, la Filosofía crítica en su acepción no suavizada ni condescendiente, significa que su objeto de estudio central son las relaciones y las formas de organización de las sociedades contemporáneas y que sea *anti-eurocéntrica* significa, de entrada, que sólo puede serlo desde una posición justamente crítica, o sea, construida a partir de los puntos ciegos o de sesgamiento discursivo y aquellos que tienen como función el ocultamiento de un patrón de relaciones de poder, con los cuales, se constituye el sistema de ideas positivas que componen el discurso eurocentrista. Según esto, pueden ser destacadas dos ideas que sirven como emplazamiento de esta reflexión, la 'negación determinada' (Gandler, 2009:32), que significa no dar la última palabra a los hechos y la posición aún más

polémica, casi diría beligerante, que significa que está *contra* el sistema de ideas del orden social capitalista, o capitalismo histórico como lo ha denominado Immanuel Wallerstein (2013:1ss.).

Pues bien, dije que actualmente hay problemas que son comunes a casi toda la humanidad, que si bien no pondrían en segundo plano la importancia de una filosofía regional, sí tendría que ser eso re-evaluado y, asimismo, habría que decir cuáles son esos problemas comunes y por qué no convendría hacer un desplazamiento de lo regional latinoamericano. El problema, no de ahora, sino desde que hay seres humanos es lo que Bolívar Echeverría, denominó 'el conflicto inherente a la existencia', el cual, la humanidad de cada geografía y temporalidad ha resuelto de distintos modos y con diferentes resultados, dicho conflicto, consiste en que hay que reproducir la existencia misma, mantener con vida el organismo de los individuos y del cuerpo social (Echeverría, 1988b:162s.). A este conflicto es inherente una escisión consistente en la separación entre producción o trabajo y consumo o disfrute. Como se puede advertir ya he introducido a un pensador latinoamericano, quien filosofó desde esta doble posición adelantada: universal y regional. En lo que viene a continuación, lo seguiré muy de cerca. Es posible que así planteado se pueda ver la centralidad del problema que quiero discutir (qué es la filosofía Latinoamericana en sentido crítico), sobre todo, si hacemos hincapié en que cada época ha puesto en operación distintos modos de resolver el conflicto dicho mediante la producción de los distintos tipos de organización de las sociedades.

Pero, para reivindicar la necesidad de una filosofía regional, ya mejor debemos referirnos a la que surge de un subcontinente, o de una espacio-temporalidad periférica, o a la propia de ciertos pueblos sujetos por un poder ciertamente económico, político y cultural, o a la de los vencidos de la historia. Es decir, a que aquella generalidad problemática (la reproducción de la vida social) va siempre acompañada de una especificidad o contingencia (las estrategias particulares de cada sociedad). Esto específico o histórico es de modo relevante central, porque constituye la experiencia de la existencia en los mundos de vida que van resultando de aquella necesidad de organizar de algún modo la supervivencia de individuos y sociedades.

De modo, que esto es lo que justifica decir que hay una filosofía Latinoamericana, por sus problemas específicos y propios: hay que reproducir la vida social en el medio de particulares contextos sociales e históricos. Ahora bien, ¿cuáles son estos? Me parece que lo primero es mantenerse atentos a los riesgos de caer en un chauvinismo filosófico latinoamericano, cosa que ocurre cuando sólo se polariza la problemática, la defensa sin más de lo latinoamericano, de lo nuestro, de lo nacional en un extremo. Aunque hay que

considerar que puede haber nacionalismos en sentido defensivo, pero, siempre hay ese riesgo de caída en los extremos.

Antes de pasar a los problemas específicos de una filosofía Latinoamericana que considero más relevantes, quisiera decir algo más sobre cómo veo que es una Filosofía *crítica anti-eurocéntrica*, o sea, sus conceptos y categorías: se trata de una filosofía crítica radical, lo que significa que examina sus problemas sin concesiones, ni ambages y mucho menos, suavizando su posición, pero, ¿cuáles son sus objetos de estudio? Lo primero, las relaciones sociales existentes bajo el orden social capitalista, con las cuales, no podemos estar más que en desacuerdo, aún dialécticamente consideradas. Ahora bien, con decir *anti-eurocéntrica*, no quiero llevar las cosas a un punto en el cual la categoría decisiva sea la lucha contra todo lo europeo y la defensa a ultranza de lo periférico, no significa suscribir las tesis de la perspectiva crítica de colonialidad del poder, sobre todo porque ésta, ha erradicado el concepto de lucha de clases. Con otras palabras, *anti-eurocéntrica* es una posición que tasa con la crítica todo tipo de relaciones de dominación del centro europeo y, es por ahora, más retórica que rigurosamente crítica.

III

Los problemas propios de una Filosofía Latinoamericana

Me parece que esta ubicación espacio-temporal de una problemática filosófica debe intentarse desde la categoría de 'orden social trasnacional', mas de 100 años antes que Wallerstein,² Marx, se había referido a que el modo de vida capitalista es un orden civilizatorio que traspasa las fronteras nacionales e incluso, que una de sus características es su tendencia a incorporar todo otro modo de vida.³ De modo que sólo existe América Latina porque en el siglo XVI, se desató un esquema de producción histórico-societal, que terminó por imponer a nivel mundial un sistema operado para resolver aquel conflicto inherente a la existencia. Desde luego, este es un antecedente importante y no quiero decir que ahí nace propiamente la idea, el espacio y la temporalidad que refieren una América Latina, esto claro, sólo ocurre a partir del proyecto de los grandes libertadores del siglo XIX. Ya ahora, podemos decir que los problemas no sólo filosóficos sino sociales y culturales de toda índole han de ser considerados sobre esta base: que América Latina es una región que ha tenido una calidad de ser

sujeto de diversas formas de hegemonía, o sea, de un cúmulo de problemas propios de los vencidos de la historia, de una parte de la humanidad que ha vivido bajo la opresión del mundo moderno capitalista. Desde esta perspectiva, nuestra filosofía debe buscar el emplazamiento de su problemática en la historia y forma parte ya de su tradición el discurso crítico de Marx, desde luego, a partir de su reformulación de acuerdo a las nuevas condiciones sociales e históricas.

El problema es así que América Latina, en este caso, es su calidad de insumo para el sistema de la vida moderna occidental capitalista, y de lo que se trata es tanto de dilucidar cómo llegó a serlo, como de cuáles pueden ser las tendencias y si puede haber en ellas una salida o, por lo menos, un remedio. Aspectos que se derivan de esta formulación son las concernientes a la experiencia que se da en los mundos de vida originados por aquel esquema civilizatorio puesto en operación (capitalismo histórico) y, de estos, me quiero referir a las instituciones y lo que Bolívar Echeverría denominó los *rasgos* de la modernidad y al final, comentaré algo sobre el carácter mítico de tres de ellos. Quizá, haga falta decir algo sobre el uso que hago del concepto de sistema-mundo, lo que lo justifica en este escrito es su sentido de convergencia de relaciones y de su tendencia múltiple, con el cual, podríamos obtener una más completa perspectiva de la experiencia en el sistema histórico existente, o sea, de su complejidad.

Ahora bien, estos rasgos de la vida moderna estudiados por Bolívar Echeverría son: El *humanismo*, al que entiende como la afirmación de un tipo civilizatorio sustentado en el aparente triunfo definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica, de otro modo, la idea según la cual, el hombre es el maestro y propietario de la naturaleza y que posee una mano demiúrgica capaz de moldear la vida social; el *progresismo*, que significa la línea de desarrollo societal general ascendente sin fin, en donde se caminaría de lo defectuoso a lo adelantado, resolviendo así, todos los problemas de la existencia; el *urbanicismo*, que significa, que el centro de desarrollo pasa del caos al orden, del campo a la ciudad, proceso en el cual, quedan concentrados cuatro núcleos de gravitación de la vida propiamente moderna (la industrialización del trabajo productivo, el despliegue del mercado, la derrota y refuncionalización de las culturas tradicionales y la estatalización nacionalista de la actividad política); el *individualismo* que consiste en privilegiar la conformación de una identidad a partir de un centro abstracto: la existencia en calidad de propietario privado consumidor/productor de mercancías, o sea, en calidad de miembros de una masa anónima, integrados sólo en su exterioridad y el *economicismo*, consistente en la subsunción de la vida cultural

completa a la vida civil que se configura como la dimensión de la vida de los propietarios y de sus necesidades como productores y consumidores (Echeverría, 1989e:47ss.).

La relevancia de recordar estos rasgos, repito, tiene que ver con que Bolívar Echeverría, construye a partir de ellos una teoría de la experiencia y los mundos de la vida moderna, pero, que conciernen por igual al centro y a la periferia. O sea, que podemos decir que estos 'rasgos' podrían ser el punto de partida para una autocomprensión de la vida latinoamericana y, por ende, de su explicación filosófica. De estos rasgos, quisiera subrayar el progresismo, pues en él, se haya contenida la idea burguesa de la temporalidad, factor clave para su comprensión y para su operatividad como modo estructurante de sociedad.

Bien, quiero enfatizar en la necesidad, por cuestiones de método, de la investigación de la historia, del proceso que llevó a la configuración del espacio y la temporalidad de Latinoamérica. Esto debería llevarnos a explicar y comprender el patrón de poder que rige las relaciones de las distintas sociedades: o sea, a la explicación y comprensión de los diversos modos de dominación societal, mediante la descripción de sus manifestaciones prácticas. Pero, en el sentido de operar conceptualmente con la categoría de *negación determinada*, lo cual, nos debería llevar a la explicación y comprensión de las formas de ruptura con dicho patrón de dominancia, lo que Wallerstein ha denominado las tecnologías de la rebelión (2013:58). Parte importante en esta investigación es cómo el patrón de dominio colonial occidental moderno va engullendo los mundos de su periferia. Dicho de otro modo, cuánto ha costado a los países del Tercer Mundo el modo de vida occidental moderno y no pienso tanto en montos económicos cuanto en la vida cotidiana dañada.

Como podemos ver, esto prueba aquel dicho sobre que un problema central en la Filosofía LA, es que se trata de una filosofía de dominados, por lo tanto, su mejor respuesta es situarse en una posición de discurso *crítico*. Pero, en una dimensión de la filosofía *crítica anti-eurocéntrica* los problemas adquieren otro tipo de fronteras, contenidos y perspectivas, o sea, hay una filosofía crítica desde la periferia trabajando sobre el tipo de relaciones sociales que constituyen sus propios mundos de vida y, desde luego, los que son propios del centro del sistema. Lo que significa, que si no perdemos de vista ciertas especificidades sociales y culturales, podemos construir un pensamiento propiamente latinoamericano, en un sentido que no deja de converger de forma importante con la problemática general ya mencionada.

IV

Ahora bien, ¿cuáles pueden ser las preguntas de las que arrancaría una filosofía LA, sobre las condiciones que acabo de repasar? Probablemente en orden de importancia desde esta perspectiva y justificando sumariamente su importancia sean:

1ª. ¿Cómo han sido los procesos de Modernidad y Modernización en AL? Aquí lo que habría que justificar es el uso de estas categorías, lo cual, puede comenzarse diciendo que se ponen en operación, bajo la premisa de la *crítica de la ideología* (en el sentido clásico de Marx) o sea, procediendo a desocultar su falsedad discursiva y los intereses de dominación que encubren. Respecto esta cuestión, ya mencioné que el discurso crítico se constituye en una operación que desmonta el sistema del discurso positivo burgués.⁴

2ª. A partir de la concepción eurocentrista de una Modernidad cerrada, positiva (lo que es), y realmente existente ¿cómo podemos concebir una modernidad abierta, *negativa* y posible, en el terreno de las alternativas históricas posibles y desde la categoría de anti-eurocentrismo? Bolívar Echeverría sugiere que el mundo capitalista lleva ínsitas ciertas posibilidades de una modernidad que reivindique los valores de uso que la modernidad capitalista habría secuestrado y subsumido a los valores de cambio, se trata de la reposición que en la medida de lo posible podamos hacer de la producción y reproducción naturales, dicho de otro modo, trabajar y consumir lo más posible contra la mercantilización de la existencia.

3ª. Latinoamérica, vive una modernidad cultural menos abierta, pero, ¿qué podría llevarnos a buscar relaciones con el resto del Tercer mundo –del mundo insumo–, si no es el propósito de buscar entre todos una salida posible de lo que Bolívar Echeverría, denominó el «hecho insoportable de la vida capitalista»? O sea, no digo que haya que permanecer en una cerrazón nacional sino buscar proyectar en un sentido global cuál es el mundo que queremos para nosotros y para la humanidad del porvenir.

Epílogo

Ante la situación resultante después de la crítica del concepto de revolución –que significaría la salida de estas relaciones de opresión que vive cotidianamente la periferia- quiero referirme ahora, a lo que ya en otro lugar he dicho se trata de una ‘praxis de hormiga’ (me parece que el vocablo tomado del *argot* judicial es bastante descriptivo respecto de su alcance práctico), y decir que desde esta praxis puede ser posible constituir una experiencia y mundos de vida anti-sistémicos.

Esta praxis se sitúa en el centro mismo en el cual se produce y reproduce el modo de vida moderno occidental capitalista, en el propio *locus* a partir del cual se constituyen todas sus formas de socialización: la praxis social que valoriza el valor; la praxis hormiga consiste en una forma de trabajar y consumir que se lleva a cabo en la medida de lo posible *contra* los protocolos del sistema de la experiencia y mundos de vida valorizados y valorizantes. Se trata, de un trabajo/producción que intenta operar contra la subsunción del valor de uso al valor de cambio y de un disfrute que consume lo menos posible de sus productos, y que, por ello, no abonaría al esquema de la enajenación de *plusvalor* y del consumo dirigido.

Aún, quedaría otro frente desde el cual se podría combatir contra el *factum* capitalista (subsunción del valor de uso al valor de cambio, de la forma natural de reproducción a la forma que valoriza), tema central para la reflexión filosófica Latinoamericana, en el cual, podemos insertar aquellas consideraciones sobre los rasgos de la modernidad capitalista y es en el sentido de la *crítica de la ideología* de esta modernidad, se trata del trabajo que desmonta su sistema de ideas, que llevaría al desocultamiento tanto de lo falso que hay en ellas como del sentido de dominación societal que les es concomitante. En estos rasgos anteriormente dichos tenemos, desde otra óptica, una *trilogía* discursiva que se constituye central –como teoría y como prácticas- para la constitución de la modernidad capitalista, la que se compone por las ideas sobre la revolución, la nación y la democracia. Bolívar Echeverría, las llama ‘complejo mítico’ de acuerdo a su índole encubridora y legitimadora del sistema de vida, desde el manejo discursivo falseado que llevan a cabo (Echeverría, 1997:42ss.). La revolución como práctica que instaura *ex nihilo* un mundo mejor porque el hombre es el dueño y señor de todas las cosas; la nación, conjunto de todos los miembros en el que no se distingue su función en la reproducción societal y que tiene su expresión más comprensible en la categoría de PIB, la riqueza producida en una nación indica el estado económico de todos sus componentes y, por último, la democracia, siempre adjetivada (lo que quiere decir nunca iniciada) y en proceso de ser cumplida

en medio de relaciones entre países marcadas siempre por los dominantes, o sea, América Latina como un laboratorio permanente de democracias fallidas.

En resumen, quisiera dialogar sobre el hecho innegable de la necesidad de una filosofía *universal* a la que se le ha quitado su vena eurocéntrica, pues, hay innegablemente una problemática que compete a la humanidad de todas las épocas, y que consiste en los diversos modos en que resulta dañada la existencia y en la que se construyen mundos de vida para practicar, sostener y perpetuar dicho daño; pero, que en medio de esto, hay asimismo, una problemática *propia*, aunque circunscrita por aquella generalidad, y que es el emplazamiento de un pensamiento particular, en este caso Latinoamericano, pero, que en otra óptica, es el de todos los oprimidos del mundo, situación en la que las fronteras se tornaron múltiples y complejas. O sea, filosofías: Latinoamericana, Africana, Asiática y aún Europea, de los que estamos sufriendo los quiebres de la civilización.

Por último, no quisiera decir que toda lucha contra el sistema está perdida de antemano, sino sólo subrayar algunos problemas de lo que he venido llamando la praxis hormiga del *ethos cínico* (modo extremado del *ethos* barroco, estrategia de resistencia y rebeldía) y que consiste en: que actúa solo, que debe estar atento al riesgo de su cooptación por parte de la industria cultural y que, en cierto modo, es una idealización propia de la dura época que soportamos, pero, que en su calidad de *ethos*, es un refugio y un arma contra el orden totalitario que hemos de soportar,⁵ el cual, se volvió como el ser de Parménides, todo lo llena, y como la situación del Apocalipsis, no hay ya para dónde correr. Vale por ahora.

BIBLIOGRAFÍA

ECHEVERRÍA Andrade, Bolívar (1988b), *La modernidad de lo Barroco*, México, ERA, pp. 162s.

————— (1989e), “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos Políticos*, núm. 58, octubre-diciembre, México, ERA, pp. 41-62, *loc., cit.*, p. 47ss.

————— (1997), *Las ilusiones de la modernidad*, 1995, México, UNAM:El Equilibrista, pp. 42ss.

————— (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, pp. 10-49.

GANDLER, Stefan (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI:UAQ, pp. 15, 32 y 107-117.

GARCÍA Cornejo, Héctor, (2013), “Fragmentos kierkegaardianos: más allá de Theodor W. Adorno (Una lectura de Kierkegaard desde la idea del ‘colapso de la civilización’)”, *Revista de Educación y Pensamiento*, año 18, número 20, junio de 2013, Colombia, Colegio Hispanoamericano, pp. 70-85, *loc., cit.*, pp. 78ss. ISSN 1692-2697.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1971), “La ideología alemana”, en *Obras escogidas en 3 tomos* (escrito en 1845-46, primera edición en ruso 1924), tomo Uno, Moscú, Progreso, p. 33.

WALLERSTEIN, Immanuel (2013), *El capitalismo histórico*, 1983, México, Siglo XXI, pp. 1ss., y 58.

² *The Modern System-World*, cuya primera parte, volumen 1, apareció en 1974.

³ En el mundo capitalista “[...] cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero [...]”, ver, Marx, 1971:33.

⁴ El desmontaje crítico de estas categorías, llevaría a una perspectiva que les quita su vena eurocentrista.

⁵ Ver, García C., H., “Fragmentos kierkegaardianos...”, p. 78ss. La teoría del ethos histórico fue adelantada por Bolívar Echeverría, ver, por ejemplo, su texto *La modernidad de lo barroco*:36-41. En ella, se inspira la idea de un ethos *cínico*.