

# Una crítica latinoamericana a la Fenomenología de Heidegger y Ricoeur

## *A Latin American Critique of the Phenomenology of Heidegger and Ricoeur*

Daniel David Segá Neuman



Consejo de Publicaciones de LUZ  
Colección Textos Universitarios

Universidad del Zulia  
Ediciones del Vice Rectorado Académico





# COLECCIÓN

## Textos Universitarios

### Libros de LUZ

*El Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia*, consciente de la importancia que el libro tiene como herramienta para fortalecer tareas esenciales como la docencia y la investigación, presenta su colección de libros que, desde su *Consejo de Publicaciones*, salen a poner de manifiesto la diversidad intelectual que caracteriza nuestra institución. Más que un proyecto editorial hecho realidad, esta colección le da forma tangible al conocimiento que tanto docentes como investigadores producen en sus actividades múltiples de pre y post grado, haciendo realidad la relación académica entre profesores y estudiantes, como el pilar fundamental del que hacer universitario.

La colección *Textos Universitarios* amplía sus dimensiones con el brillo de estos nuevos títulos, que a partir de este momento se sumarán a la inquebrantable tarea de iluminar los caminos del estudio, la indagación y la reflexión, convertidos desde sus páginas en rutas de hallazgo, conocimiento y placer, que son en definitiva las potencialidades de cualquier texto. Sabor y saber, como nos dijeran desde siempre los más fervorosos amantes de los libros. Y es que estos títulos vienen a impulsar lo que ya inicialmente se hiciera: enriquecer el patrimonio bibliográfico de la academia universitaria, hacer tangible el conocimiento producido en nuestra alma mater, prestigiar a nuestro personal que incansablemente hace posible la expresión diversa del saber, transferir los grandes logros para la consecución del bien colectivo y, con la intensidad de una comunidad que existe hecha un referente de esplendor, irradiar nuestro quehacer a la región y el país que todos somos.

Los libros que desde hoy continúan naciendo desde el *Consejo de Publicaciones del Vicerrectorado Académico de LUZ*, expresan un esfuerzo de trabajo conjunto con diversas instituciones públicas y privadas que creyeron en nuestro proyecto editorial, y trascendieron las meras formalidades de alianzas-aportes, para identificarse con la trascendental labor de multiplicar el acervo bibliográfico universitario. Con el crecimiento de la colección *Textos Universitarios*, las posibilidades de crecer como creadores se hacen imponderables y permiten reencontrarnos perennemente en el trayecto infinito de la búsqueda del saber. Y es que como decía Oscar Wilde, *Leer un libro es como leernos a nosotros mismos*. Y es esta una noble y extraordinaria tarea.

**Profa. Judith Aular de Durán**  
**Rectora de la Universidad del Zulia**

**Una crítica latinoamericana a la  
fenomenología de Heidegger y Ricoeur**





**Universidad del Zulia**  
**Autoridades Universitarias**

Dra. Judith Aular de Durán  
**Rectora**

Dr. Clotilde Navarro Urbaneja  
**Vicerrector Académico (e)**

Dra. Marlene Primera Galué  
**Vicerrectora Administrativa (e)**

Dra. Ixora Gómez Salazar  
**Secretaria**

***Consejo de Publicaciones del***  
***Vicerrectorado Académico***

Dra. Judith Aular de Durán  
**Directora**

Mg. Sc. Livio Roberto De Los Ríos Pirela  
**Coordinador**

DANIEL DAVID SEGA NEUMAN

**Una crítica latinoamericana a la  
fenomenología de Heidegger y  
Ricoeur**



UNIVERSIDAD DEL ZULIA  
COLECCIÓN TEXTOS UNIVERSITARIOS  
EDICIONES DEL VICERRECTORADO ACADÉMICO

© **Una crítica latinoamericana a la fenomenología  
de Heidegger y Ricoeur**

DANIEL DAVID SEGA NEUMAN

ESTE LIBRO HA SIDO ARBITRADO POR LAS INSTANCIAS CORRESPONDIENTES

Colección Textos Universitarios  
Ediciones del Vicerrectorado Académico  
Universidad del Zulia

Reservados todos los derechos.

Primera edición, 2020  
ISBN 978-980-402-291-3 (digital)  
Depósito legal ZU2020000011 (digital)

*Portada:*  
Isabella Rivas

*Imagen de la portada:*  
“Casa de la abuela” (2015)  
Fotografía de José Domingo González de Ondiz

*Diagramación e impresión:*  
Ediciones Astro Data S.A.  
Maracaibo, Venezuela  
edicionesastrodata@gmail.com

*A mi prima hermana Jaquie.*

*Q.E.P.D.*



*Esta obra no hubiese sido posible sin la ayuda y edición de Livio De Los Rios, Girish Duvvuri, Cristina Castro, como también del profesor Michael Strawser*

*Gracias a todos*



# Contenido

Prefacio . . . . .	13
Nota del autor . . . . .	17
Introducción . . . . .	19
I. La autocomprensión sin el haber-sido . . . . .	25
II. La hermenéutica latinoamericana de Dussel . . . . .	33
III. Lo heterogéneo de Latinoamérica . . . . .	39
IV. Los intelectuales de la periferia y su relación con el centro . . . . .	47
Observaciones finales . . . . .	57
Bibliografía . . . . .	61





## Prefacio

El valor de toda obra filosófica se halla en sus cuestionamientos, y Daniel Segal Neuman formula varias interrogantes significativas en *Una crítica latinoamericana a la fenomenología de Heidegger y Ricoeur*. ¿Es la fenomenología esencialmente eurocéntrica? ¿Qué significa hacerse tal pregunta? Claramente, los fundamentos históricos de la corriente filosófica conocida como “fenomenología” son eurocéntricos en tanto que el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (1859 – 1938), y su alumno insigne Martin Heidegger (1889 – 1976), escribieron sus obras más influyentes en el continente europeo (en distintas ciudades de Alemania, para ser más específicos). Sin embargo, dada que estas investigaciones, especialmente la de Husserl, son para el desarrollo de una “fenomenología pura” – que es esencialmente una metodología para describir las estructuras de la conciencia y la subjetividad humana – nos vemos cuestionando la posibilidad de tal empresa. Aunque Segal Neuman no considera si los conceptos de “intencionalidad” y “experiencia” son fundamentalmente eurocéntricos, sí muestra un cuestionamiento hacia cualquier filosofía universal, particularmente aquellas que dicen ser universales y fallan en tomar en cuenta el significado del ser-en-el-mundo de los latinoamericanos. Como tal, el autor enfoca su crítica inicial en Heidegger, quien en *Ser y Tiempo*, famosamente define la filosofía como “ontología fe-

nomenológica universal” que “departe de la hermenéutica del Dasein.” [«ser» (sein) y «ahí» (da)]. Con la ayuda de dos filósofos latinoamericanos, Ernesto Mayz Vallenilla (1925 – 2015) y Enrique Dussel (1934–), Segá Neuman muestra que hay limitaciones serias para la analítica existencial de Dasein hecha por Heidegger, como también para la Hermenéutica de Paul Ricoeur.

La obra de Segá Neuman es rica y compleja, y hace preguntas importantes, incluyendo el significado que tendría una filosofía latinoamericana auténtica y cómo los latinoamericanos deberían entenderse en relación a tal filosofía. Él muestra como *El Problema de América* de Mayz Vallenilla es una pieza central al indagar sobre estas preguntas, porque cuestiona el entendimiento histórico específico del Dasein que encontramos en Heidegger. Según Mayz Vallenilla, la experiencia latinoamericana del mundo invoca un sentido de novedad y se basa en una relación con el futuro en vez de estar elongada en el tiempo de tal manera que el sujeto se vea obligado a retornar al pasado para comprenderse a sí mismo. Para Segá Neuman esto significa que “Dasein no puede ser latinoamericano”.

¿Puede el trabajo hermenéutico de Paul Ricoeur (1913–2005) ayudarnos a mejorar nuestro entendimiento acerca del rol de la interpretación en la autocomprensión? Segá Neuman sugiere que, aunque la obra de Ricoeur da un paso en la dirección correcta (ya que contempla la relevancia de la alteridad en la autocomprensión), la filosofía de la liberación de Dussel muestra que tal autocomprensión no es posible en una situación de dominación. Entonces, donde la filosofía ricoeuriana falla allí comienza la filosofía de la liberación, y sólo cuando se embarca en un proceso práctico de liberación la autocomprensión se hace posible. Es interesante que, para Dussel, eso abre una cuarta y nueva era de la filosofía.

Quizás modelando la dialéctica de la autocomprensión basándose en su propia obra, Segá Neuman ahora pone una mirada crítica a Mayz Vallenilla, Dussel y otros, quienes parecen embarcarse en un discurso similar al de los fenomenólogos europeos al asumir

que “Latinoamérica” refiere a un conjunto de experiencia homogéneas. Aquí la obra de Santiago Castro-Gómez (1958–) es investigada para mostrar lo heterogéneo de la cultura latinoamericana y su pensamiento filosófico, aunque Segá Neuman también expone problemas en el análisis de Castro-Gómez. En última instancia, las obras de Mayz Vallenilla, Dussel, Castro-Gómez y otros filósofos y novelistas latinoamericanos están basadas en experiencias personales originales, y, al ser leídas en conjunto, nos ayudan a entender mejor la complejidad de la heterogeneidad latinoamericana.

El último cuestionamiento de Segá Neuman trata del “intelectual de la periferia” y si es posible para el intelectual hablar en representación de su gente sin caer en descripciones inadecuadas, basándose en sus ineludibles prejuicios hermenéuticos. Aquí Segá Neuman invoca la obra crítica de Gayatri Chakravorty Spivak (1942–) en relación a Dussel, quien, en vez de *hablar por* otros, *hablar de*, y más importante, *le habla a los otros* para así ayudarlos en el proceso de descubrir su propia identidad enfrente al imperialismo.

Veó con mucho beneplácito la publicación de la obra de Segá Neuman, ya que le ofrece al lector valiosas reflexiones filosóficas que promueven el filosofar multicultural acerca de la autocomprensión, la identidad personal, y el estatus del pensamiento filosófico como tal.

MICHAEL STRAWSER  
Profesor de Filosofía  
Universidad de la Florida Central



## Nota del autor

Esta obra tiene su origen en una clase de fenomenología cursada por mí, zuliano, en la Universidad de Florida Central, la que fue dictada por el Dr. Michael Strawser.

Comienza como una reflexión libre requerida por la cátedra. El ensayo propuesto intentaba buscar dos cosas: introducir al lector en el pensamiento de autores latinoamericanos, dándoles un bosquejo de la cuestión de la identidad latinoamericana, y a la vez ofrecer una postura crítica ante Heidegger y Ricoeur. Constituyó una especie de introducción a la filosofía latinoamericana disfrazada como crítica a filósofos que son considerados canónicamente relevantes.

Meses después, mi amiga Cristina Castro, bogotana, leyó el ensayo y me dijo que le había ayudado a entender su lugar (o falta de lugar) en Europa (en ese entonces ambos vivíamos en Oxford, Inglaterra). Pensando entonces en concretizar un discurso de los latinoamericanos a los europeos, usando las obras de Dussel y Spivak, escribí el cuarto capítulo y enfoqué el libro bajo el tema de la autocomprensión para combatir mi propio sentido de alienación.

De todo esto nació este libro.



## Introducción

¿Es la fenomenología una filosofía universal? Desde Husserl y sus inicios idealistas en *Meditaciones Cartesianas* e *Ideas*, a Levinas en *Totalidad e Infinitud*, la fenomenología se ha expandido para incluir ontologías del ser humano, hermenéutica y alteridad. Muchas de las conclusiones de estos filósofos presumen de ser aplicables a toda experiencia humana, en todas las épocas. El Dasein de Heidegger, por ejemplo, no es un ser europeo, sino un ser humano universal, y cuando Ricoeur propone que nuestra subjetividad ha de ser encontrada al comprendernos “frente al texto”, se refiere a que *todos* hemos de entrar en ese proceso hermenéutico para encontrar (o definir) nuestra identidad. Un aspecto de la obra de estos autores es que, a pesar de ser producida en un contexto cultural e histórico particular, ha de ser aplicable a todos los humanos.

En este trabajo se develan las limitaciones de algunas ideas centrales de Ricoeur y Heidegger con la ayuda de dos filósofos Latinoamericanos: Mayz Vallenilla y Enrique Dussel. El carácter subjetivo de la fenomenología ha motivado a varios latinoamericanos a usarla para encontrarle un lugar a la filosofía latinoamericana (o para argumentar que tal noción no tiene sentido). América Latina ha sufrido una crisis de identidad por más de 100 años. Uno de los proyectos más recurrentes en el arte y la filosofía es poder plasmar



aquello que es propiamente latinoamericano, con la interrogante de si esto ha de ser sui-generis o no. ¿Qué significa ser Latinoamericano? ¿Qué nos distingue de otras culturas? Al responder estas preguntas, los filósofos han examinado como experimentamos el mundo (Ernesto Mayz Vallenilla), han buscado tal identidad a través de un proceso hermenéutico (Enrique Dussel), han buscado la autenticidad de su ontología en la tradición amerindia (Rodolfo Kush), o a través del análisis de la historia de América Latina (Leopoldo Zea). Esta empresa también ha dejado críticas de la fenomenología europea que la informa; dos de las más influyentes son las de Mayz Vallenilla a Heidegger, y las de Dussel a Ricoeur, las cuales serán analizadas y criticadas en este ensayo.

La fenomenología es el estudio de las experiencias humanas en primera persona. Es decir, a través de la introspección de una experiencia o vivencia, personal, subjetiva, se analizan sus límites y como vino a ser. Las conclusiones de tal estudio han de ser después generalizadas. Lo que hace posible tener tal experiencia, o los límites de tal experiencia, son los mismos tanto *para mí* como *para ti*, asumiendo que la mente de los humanos es suficientemente similar, premisa justificada por la psicología a través de los años; las experiencias de depresión o alegría, por ejemplo, tienen mucho en común entre unos y otros. La experiencia de la que trata el libro es la autocomprensión. Toda identidad viene precedida por una experiencia de autocomprensión, la experiencia en la que la identidad propia, el ser propio, es aparente, se devela, se manifiesta ante la persona. Este es el marco fenomenológico en el que se estudia la identidad mediante la reflexión de tal experiencia. Y mediante esta reflexión que se indaga sobre *la identidad cultural* de los latinoamericanos.<sup>1</sup>

---

1 Nótese que el estudio es acerca de la construcción de una identidad cultural, no una identidad personal. La cultura es sólo un componente de nuestra identidad como tal.

El argumento no trata de demostrar que la fenomenología, como método *descriptivo*, no es universal. No se considera aquí la posibilidad de que los conceptos de intencionalidad y experiencia, el *como tal (as such)*, son *eurocéntricos*, que hay una diferencia que no ha sido considerada entre la intencionalidad en una cultura en comparación con otras. Al contrario, los filósofos considerados acá formulan su crítica dentro de la fenomenología tradicional. La crítica va dirigida a los resultados con los que Heidegger y Ricoeur llegan usando sus métodos fenomenológicos, dentro del mismo marco en el que realizan sus análisis. La estrategia argumentativa en sí está centrada en probar la falsedad de una proposición universal al encontrar un contraejemplo adentro de la experiencia de los latinoamericanos, específicamente.

Primero, se evalúa la universalidad del *Dasain* de Heidegger. ¿Logra Heidegger abarcar el ser de todos los humanos con su concepto del *Dasain*, o este es otro caso en el que arquetipo de la humanidad es basado netamente en una visión europea y exclusiva? Se busca respuestas en la filosofía de Mayz Vallenilla, quien en *El Problema de América* realiza un análisis ontológico del Latinoamericano, paralelo a aquel encontrado en *Ser y Tiempo*, pero con el objetivo de responder la pregunta de la autenticidad del ser latinoamericano.

Luego se examina a Enrique Dussel y su descripción del proceso hermenéutico en una situación de *dominación*. Se mostrará cómo, según Dussel, la filosofía de Ricoeur falla en las condiciones políticas y económicas que viven los latinoamericanos. Así, El Otro será ahora considerado el pobre, el indígena y la gente que vive al margen de la sociedad. Se ve como esta crítica le permite a Dussel describir las condiciones en las cuales los latinoamericanos han de filosofar, y responde a la pregunta de si se puede filosofar en tales condiciones.

En el tercer capítulo se exponen estas ideas bajo escrutinio a partir de *Crítica de la Razón Latinoamericana* de Castro-Gómez, quien argumenta que los filósofos latinoamericanos, al ge-

neralizar la identidad latinoamericana como una entidad homogénea, cometen el mismo error que los europeos, creando categorías no exhaustivas que dejan por fuera lo heterogéneo del subcontinente. En esto, el autor de estas líneas coincide parcialmente con él, pero concluye que, aunque la búsqueda heterogeneidad postcolonial no se encuentre explícita en estos autores, sus contribuciones son más heterogéneas que las de sus contrapartes europeas. Esta heterogeneidad va a venir dada por el esfuerzo de estos autores de expandir las nociones de autocomprensión y construcción de identidad provenientes de Heidegger y Ricoeur para incluir condiciones históricas y sociales vistas en Latinoamérica, estas nuevas nociones basadas, en última instancia, en las propias vivencias de los autores latinoamericanos que se analiza.

Esto a su vez invita a cuestionar, en el cuarto capítulo, el rol del intelectual poscolonial, y de qué forma diverge de como los intelectuales del centro, específicamente Deleuze y Foucault, creen que debe actuar el intelectual frente al Otro. Para esto se profundiza en la obra de Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (¿Puede el Subalterno Hablar?) de la cual se obtendrá la perspectiva de una intelectual que tiene, como prioridad, criticar la ideología del imperialismo. Se compara su visión con la de Dussel y se argumenta que sus ideas coinciden y se complementan. Las dificultades de la autocomprensión frente al imperialismo, siendo el problema principal que enfrenta Dussel, hace imperante la crítica por la que Spivak aboga.

Al final se ve que lo heterogéneo de Latinoamérica, y lo heterogéneo del planeta, se les ha escapado a tantos filósofos latinoamericanos como europeos, respectivamente. Aun así, los filósofos latinoamericanos muestran clara conciencia de la división internacional del trabajo, de la situación de dominación de las colonias y de su condición histórica distinta, mientras que los europeos que mencionaremos, Foucault, Deleuze, Heidegger y Ricoeur no incluyen esto en sus esquemas. Dadas estas condiciones comunes en todo país latinoamericano, se dará a entender que el

término “lo latinoamericano”, aunque no refiera a nada en específico, sino a una multiplicidad, se puede analizar es a través de esta diversidad de significados que proliferan al usar e interpretar el concepto en sí.



## I

# La autocomprensión sin el haber-sido

El concepto de Dasein<sup>2</sup> que aparece en *Ser y Tiempo* puede parecer lo suficientemente general para incluir las particularidades de cada individuo, en tanto que todos tenemos objetivos en la vida los cuales le otorgan un significado al entorno que nos rodea. Específicamente, el Dasein de Heidegger es una entidad que está-en-el-mundo y al que las cosas en su entorno le comparecen como algo a-la-mano para un por-mor-de (Heidegger, 2009:91). Para Heidegger, es la habilidad de definir este por-mor-de lo que constituye la ontología<sup>3</sup> de Dasein. A primera vista, esta es una descripción general del humano, en tanto que las cosas en nuestro entorno adquieren significados específicos después de nosotros haber definido nuestro por-mor-de. ¿Excluye este análisis fenomenológico otras formas de ser distintas al ser de Dasein?

---

2 Dasein o Da-sein, es alemán para ser-allí y en *Ser y Tiempo* Heidegger utiliza el término para referirse a un humano con completas habilidades psicológicas, cuya forma de ser ha de ser develada en el libro, y viene dada por su habilidad de definir un proyecto. Se ve que los discursos sobre el ser de alguien y los de identidad personal y cultural van de la mano.

3 Ontología es el estudio del ser.

No es el concepto de por-mor-de en sí, sino las condiciones que Heidegger cree necesarias para formular auténticamente nuestro por-mor-de lo que vendrá a ser excluyente. ¿Cuáles son estas condiciones? Primero, para formular su por-mor-de Dasein requiere *comprender* su estar-en-el-mundo, y esta *comprensión* consiste *en verse en frente a una apertura de posibilidades existenciales al momento de definir nuestro por-mor-de*. Yo me comprendo si estoy abierto a las distintas formas de ser de las que soy capaz. Heidegger se refiere a eso como el *poder-ser* del Dasein:

Concebido de esta forma existencial originaria, el comprender es el proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez. El comprender abre el poder-ser de cada Dasein, de tal manera, que, comprendiendo, el Dasein sabe cada vez, de algún modo, qué pasa con él. Pero este “saber” no consiste en haber descubierto un hecho, sino que consiste en estar en una posibilidad existensiva. (Heidegger, 2009:326)

Al poder-ser lo constituye un adelantamiento del Dasein a lo fáctico inmediato y tiene un componente inherente de futuro (al que Heidegger le llama *resolución*) ya que consiste en proyectarse a *futuro* con un objetivo. Sin embargo, a esta forma de ser le debe corresponder un “retorno” que hace que la autocomprensión del Dasein sea posible. Heidegger establece que para existir en el poder-ser se requiere también tener en mente lo que ya somos, nuestro *haber-sido*, lo que constituye el componente *pasado* (al que Heidegger le llama *repetición*) de nuestro ser y nos da la posibilidad de ser propiamente.

El modo propio de venir-a-sí en la resolución precursora constituyente es, a la vez, un retorno al más propio sí-mismo, arrojado en su aislamiento. Este éxtasis hace posible que el Dasein pueda asumir resueltamente el ente que él ya es. En adelantarse el Dasein se *re-toma* [*wiederholt*] [*e.d.*, *se re-pite*] a sí mismo,

adelantándose hasta su más propio poder-ser. A este modo propio del *haber-sido* lo llamamos *repetición* [*Wiederholung*]. (Heidegger, 2009:328)

Este haber-sido se presenta junto al poder-ser para, entre ambos, develar lo que ya somos. Heidegger enfatiza esto más adelante cuando aserta que “[c]on el ex-sistir [*Da-sein*] fáctico se queda siempre proyectado en el horizonte del futuro un poder-ser; y en el horizonte del haber-sido queda abierto el ‘ser ya’” (Heidegger, 2009:353). Es decir, para comprender lo que ya somos debemos apelar a nuestro pasado. Veremos que Mayz Vallenilla descarta para el latinoamericano, al momento de reflexionar acerca de su identidad cultural, la experiencia del haber-sido o del ser ya, pero cree posible la autocomprensión a pesar de estas carencias.

La falta de universalidad del Dasein vendrá a verse también en lo fundamental que es esta estructura temporal elongada de nuestro ser en la historicidad del Dasein:

Ahora bien, en la medida en que el ser del Dasein es histórico, es decir, en la medida en que, por razón de la temporeidad estático-horizontal, está abierto en su haber-sido, la tematización del “pasado” tiene efectivamente vía libre para realizarse en la existencia. Y como el Dasein, y sólo él, es originariamente histórico, lo que la tematización historiográfica presenta como posible objeto de investigación deberá tener el modo de ser de un Dasein que ha existido. Con el Dasein fáctico, en cuando a estar-en-el-mundo, también se da siempre una historia del mundo. (Heidegger, 2009:379)

Aquí el término “historia del mundo” refiere a la propiedad de las cosas en-el-mundo (aquellas cosas con las que Dasein se encuentra en su estar-en-el-mundo) de estar elongadas temporalmente hacia el pasado (que poseen una historia), lo que en última instancia corresponde a que el ser de Dasein esta elongado de la misma manera.



Según el filósofo venezolano (y estudiante de Heidegger) Ernesto Mayz Vallenilla en su ensayo *El Problema de América*, es precisamente la falta de este “haber-sido” lo que caracteriza la experiencia del ser y del mundo para el latinoamericano. El mundo no es experimentado como algo que esté elongado hacia el pasado, sino como algo que está por venir, que ha de ser, pero que aún no es. Esta idea es producto de su tiempo, en el cual había una corriente en círculos intelectuales y artísticos que sostenía que la cultura latinoamericana original había de ser creada desde cero. “Por todas partes se oye repentinamente expresar el deseo de crear una cultura americana que acuse rasgos de originalidad” reporta Mayz Vallenilla en 1979, y se pregunta “¿De qué raíz se nutre ese deseo de hacer una obra que sea tan peculiar, propia y personal, que al mismo tiempo pueda erigirse como definición y signo elocuente de una vida y de un modo de existir perfectamente individualizado dentro de la Historia Universal?” (Mayz Vallenilla, 1979: 1).

Este clamor, en vez de ser una señal de un sentimiento de inferioridad cultural, es una señal de una autocomprensión que ocurre de un modo distinto al señalado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, y se correlaciona con una manera de experimentar el mundo que rebasa el análisis de Dasein. La urgencia de crear una cultura original (lo que, en ese tiempo era un proyecto andante de los artistas y filósofos de la región), revela que los latinoamericanos experimentan al mundo como *nuevo*, un mundo que está por venir, por ser construido. Mayz Vallenilla señala que es un acto de conciencia, en el sentido husseliano, lo que hace que el mundo comparezca (que se revele a si mismo) como *nuevo*: no es el hecho histórico del supuesto “descubrimiento” lo que hace a América nueva, pero el modo en que el “hombre americano” intenciona a América en el momento de reflexionar acerca de su identidad cultural. Este modo de intencionar el mundo es el de la Expectación<sup>4</sup>, la Expectación de

---

4 Que puede ser entendida como similar a la “protención” de Husserl. Esta está conformada por una anticipación a una vivencia que esta por

aquello que ha de ser. El mundo para el latinoamericano está por venir, no-es-todavía:

La Expectativa como temple fundamental de nuestro ser obliga a que extasiemos nuestro Mundo en torno como un algo “advenidero” –como mundo por venir o por llegar– y en cuanto tal, como “Nuevo Mundo”. Mas lo propio acontece en relación a lo que podemos llamar nuestra existencia. El americano siente que el hombre que hay en él (...) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar un testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que “se acerca”, que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se la revela como un “No-ser-siempre-todavía”. (Mayz Vallenilla, 1979:20)

Mayz Vallenilla prosigue señalando que esta forma de ser no ha de interpretarse negativamente. Él pide no se confunda “el rasgo de privación que expresa el 'todavía' con una simple nota negativa, sino, al contrario, si esta fórmula es correcta, ella está expresando un rasgo positivo acerca de nuestro ser. Reside éste justamente en '*ser siempre*' de ese modo” (Mayz Vallenilla, 1979:21). Es este aspecto positivo lo que posibilita la autocomprensión y la historicidad original del latinoamericano. El deseo, mantenido por mucho tiempo, de “crear una cultura americana que acuse rasgos de originalidad” lo que revela una comprensión de nuestro “no-ser-siempre-todavía” y, con él, la posibilidad de nuestra historicidad, todo esto, es importante destacar, sin recurrir al haber-sido. Lo que ha de revelar para el latinoamericano lo que “él realmente ya es” no es la experiencia del haber-sido, “el retorno al más propio sí mismo”, sino la experiencia de un adelantamiento a aquello que él

---

ocurrir, pero sin tintes de esperanza o miedo. Simplemente anticipación de lo que está por venir.

ha de ser, sin ningún otro componente temporal, ya sea presente o pasado. Esto a su vez no proviene de la vivencia de haber existido-en-el-mundo, pero de un ha de existir-en-el nuevo-mundo.

Mayz Vallenilla no está sugiriendo que América Latina es ahistórica, sino más bien que es vivida como tal por el latinoamericano al momento de reflexionar *acerca de su identidad cultural*. Hay un conocimiento de nuestra historia, pero el sentimiento en aquellos tiempos no suponía de esta como la historia de América Latina, ya que la historia y cultura auténticamente latinoamericanas no-son-todavía. Esto proviene de una noción de la época que hablaba de la historia latinoamericana sólo como parte de la historia europea.<sup>5</sup>

Si el hombre americano “retorna” a experimentar su pasado ve una historia que no es de él ¿Cómo puede saber esto?, Para concluir tal cosa se requiere gozar de autocomprensión y esta comprensión no puede venir de un retorno al haber-sido. El filósofo venezolano reporta que esta idea fluía en los círculos intelectuales latinoamericanos en 1979, pero Andrés Bello ya había expresado la necesidad de crear una cultura original latinoamericana en el siglo XIX. “Ya hace largos años –escribe Bello– que venimos repitiendo que nuestro desastres políticos y sociales tienen su causa principal en nuestro pasado español, y que no podremos remediarlos si no reaccionamos franca, abierta y enérgicamente contra aquella civilización para *emancipar el espíritu* y adaptar nuestra sociedad a la nueva forma que le imprime la democracia” (Bello citado en Zea, 1978:209). Esta emancipación de espíritu había de socavar la cultura autoritaria española, que era la cultura de ese entonces, pero que no era americana. En este caso el “retorno” no devela un haber-sido, porque ese pasado es español, no americano.

---

5 Para una descripción de esa noción en Latinoamérica véase *Eurocentrismo y Universalismo en la Historia* en (Zea, Filosofía de la Historia Americana, 1978).

Como expresa el historiador y filósofo mexicano Leopoldo Zea, en cada generación de pensadores ha existido el sentimiento de que las obras de quienes los precedían no eran auténticamente latinoamericanas y había que empezar de cero; “ésta es, precisamente, una vieja actitud latinoamericana. Empezar de cero para estar a la moda. Empezar de cero frente a la cultura Íbera para mejor asimilar la cultura de Europa occidental. Empezar de cero respecto a esta asimilación, para poder asimilar una más actual, más novedosa” (Zea, 1989:104). Sin embargo, todos estos proyectos, en su “no-ser-siempre-todavía”, estaban concibiendo productos auténticamente originales. Es de allí que viene la posibilidad de la autenticidad latinoamericana, del ser *siempre* de este modo.

Habiendo llegado hasta aquí vale preguntar: ¿Y qué hay de las culturas autóctonas que habitan América Latina? ¿Qué hay de aquellos como Zea, que sí recurren a la historia en busca de su identidad cultural? Estas interrogantes dejan expuesto al argumento de Mayz Vallenilla: al intentar describir la experiencia de todos los latinoamericanos, ha excluido experiencias y formas de comprender que no encajan en su concepto de “hombre americano” (siendo el término en sí excluyente), y así comete el mismo error de Heidegger. Esta línea de crítica es desarrollada en la sección IV, pero en cuanto a la posibilidad de esta experiencia ahistórica del nuevo mundo, y en cuanto a la posibilidad de comprenderse desde tal experiencia, su argumento y su análisis se mantienen. No se quiere decir con esto que Mayz Vallenilla está sugiriendo no estudiar historia latinoamericana para informar prácticas actuales, sino que la comprensión cultural puede partir puramente de ver hacia adelante y no hacia atrás.

Se enfatiza con precisión dónde se halla el desacuerdo entre Mayz Vallenilla y Heidegger. Este último escribe que hay que “retornar” a un haber-sido para revelar (y comprender) lo que ya se es, y que la “historia del mundo” es sólo posible si el mundo es experimentado como elongado hacia el pasado. Mayz Vallenilla respondería: no, en la América Latina, desde nuestro ser-en-el-

Nuevo-mundo, experimentamos al mundo como Nuevo, lo experimentamos como algo que está por venir, no como algo elongado hacia el pasado; la autocomprensión no la encontramos al retornar a nuestro haber-sido, apelando a nuestra historia, sino en virtud únicamente de nuestra Expectación, y la evidencia de que gozamos de tal autocomprensión viene de la expresa necesidad de crear una cultura americana original. Resulta conveniente preguntarse aquí: ¿Cómo los latinoamericanos, o al menos los artistas y académicos, han conseguido esta comprensión? ¿Por qué experimentan el mundo de tal manera? Mayz Vallenilla deja estas preguntas sin responder, él sólo señala la *experiencia* que le da a los latinoamericanos su originalidad (la Expectación), y aparte se evidencia aquí que tal análisis entra en conflicto con el análisis de Heidegger en *Ser y Tiempo* ya que la temporeidad de esta comprensión (cómo latinoamericanos) es distinta a esa del Dasein.

El “ha existido” que es necesario para la historicidad del Dasein, y necesario para que “la historia esté presente como posible objeto de investigación”, no es usado por el hombre americano al cuestionar su identidad cultural. ¿Puede el hombre americano hacer “un retorno al más propio sí-mismo”?, es decir, ¿Puede entenderse a sí mismo como americano? Bajo la descripción ontológica del ser de Heidegger la respuesta es no, en tanto que no experimenta haber-sido, en tanto que no vive su mundo como algo elongado hacia el pasado. Aun así, el latinoamericano goza de esta autocomprensión; si no fuese por esto no hubiese latinoamericanos que creen (o que solían creer, en el tiempo de Mayz Vallenilla) que una cultura latinoamericana auténtica debía ser creada desde cero. En Latinoamérica está dado un modo de experimentar el mundo, un modo de ser y de comprender, que no se halla dentro de la descripción ontológica del Dasein. El Dasein no es latinoamericano.

## II

# La hermenéutica latinoamericana de Dussel

La filosofía de Ricoeur, con su énfasis en la interpretación de “el Otro” como camino hacia la autocomprensión, pareciera ser más inclusiva que el Dasein de Heidegger por su inclusión del concepto de alteridad. Sin embargo, para el filósofo argentino (y antiguo alumno de Ricoeur) Enrique Dussel, el proceso hermenéutico de Ricoeur se desploma en cara de la realidad política y cultural de América Latina, una realidad colonial debido a España, Portugal y Francia, y luego neocolonial de las manos de Rusia y los Estados Unidos. Si la hermenéutica de Ricoeur tomara en cuenta todo proceso hermenéutico, Dussel afirma que filosofar, interpretar y criticar en tales circunstancias sería imposible, pero afortunadamente, es precisamente en este contexto en el que la filosofía de la liberación ha de nacer.

En la hermenéutica de Ricoeur, la identidad y la autocomprensión son encontradas al interpretar un texto (donde “texto” puede ser tanto historia y cultura como un libro); “comprenderse es comprenderse ante *el texto*” (Ricoeur, 2002a:53). Esta comprensión es entendida de forma similar a la heideggeriana, pero con una variante hermenéutica. Se ha señalado con anterioridad que la *comprensión* en Heidegger “consiste en verse en frente a una apertura de posibilidades existenciales al momento de definir

nuestro por-mor-de”. Para Ricoeur, la *comprensión* ocurre al abrirse a las posibilidades interpretativas del texto, que Gadamer llama *la cosa o materia* del texto. Esta materia del texto son los distintos *mundos* que se desdoblan frente al texto, y juntos con estos mundos, distintas posibilidades existenciales para el lector, distintos poder-ser. “Lo que se ha de interpretar, en un texto, es la propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en que podría proyectar mis potencialidades más propias” (Ricoeur, 2002a:51-52). Con el desdoble de los distintos mundos viene el desdoble de la identidad.

La subjetividad del lector no está menos mantenida en suspenso, menos potencializada, que el mismísimo mundo que el texto desdobla (...) al leer me “des-hago”. Leer me introduce a las variaciones imaginativas del *ego*. La metamorfosis de los mundos que están en juego lleva consigo una lúdica metamorfosis del ego. (Ricoeur, 2002b:341)

Para que estos mundos se desdoblen, el lector se ha de experimentar enajenado por el texto para impedir, en lo posible, que su prejuicio y contexto histórico limiten las posibilidades interpretativas del texto. Sentirse enajenado elimina todo sentido de pertenencia con el texto, lo que permite estar abierto a él. Este es el mismo movimiento de apertura existencial que se ve en Heidegger, pero ahora frente a un texto a ser interpretado. Al suspender los prejuicios y reconocer la *autonomía del texto*, se permite el desdoble de la potencialidad del texto independientemente de la intención del autor. Esta potencialidad es la *cosa* del texto, y al dejarla ser, se ha anulado el ser-ya (mis prejuicios, mi ego) en favor del poder-ser, poder-ser dentro del mundo que se desdobla frente al texto, un mundo ficticio que ya no refiere al mundo actual y del que se ha apropiado el lector.

Aquello de lo que nos apropiamos [al interpretar] es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me

desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí mismo*, *discípulo* del texto. (Ricoeur, 2002a:53)

Para Dussel, sin embargo, esto no es siempre posible: bajo ciertas condiciones sociales y de subyugación, el lector no podrá embarcarse en tal proceso interpretativo, estas son las condiciones de la dominación. Como un ejemplo ilustrativo, Dussel pide que se considere a los mayas, quienes, entre otros libros, interpretaban el *Popol-Vuh*. Ahora, en el proceso de evangelización, una conquista militar, política y económica tiene como resultado la sustitución del *Popol-Vuh* por la Biblia, un texto escrito en el mundo del dominador.<sup>6</sup> Además, el cómo interpretar, lo que Dussel llama “la *praxis* del lector”, también le fue impuesto al maya: ¿Puede uno, en esta situación de dominación, practicar adecuadamente la hermenéutica y comprenderse a sí mismo frente a este texto? En palabras de Dussel:

Cuando la filosofía ricoeuriana pareciera terminar su trabajo, sólo ahí comienza el de la filosofía de la liberación. Sus preguntas son: ¿puede un dominado “interpretar” el “texto” producido e interpretado “en-el-mundo” del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, hermenéuticas, textuales, etc., puede efectuarse “adecuadamente” tal interpretación? Para Salazar Bondy, en su obra ¿Existe una filosofía en América Latina?, la respuesta era negativa. ¡No es posible filosofar en tal situación! Para nosotros, desde una filosofía de la liberación, sí es posible, pero sólo en el caso en que el lector, intérprete o filósofo, esté en un proceso práctico de liberación. (Dussel, 1993:149)

El filósofo latinoamericano está *liberado* cuando se comprende asimismo como Otro y esto ocurre a través de una experiencia que va más allá de la hermenéutica de Ricoeur: “la experiencia

---

6 Nótese que en *donde* produce el texto es un factor que Ricoeur no considera, pero Dussel sí.



originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el 'hecho' masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como 'señor' de otra subjetividad (...) Esta 'experiencia' originaria –vvida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía,– quedaba mejor indicada en la categoría de ‘Autrui’” (Dussel, 1993:141). Después de percatarse de la alteridad de la propia cultura, ha de afirmarse como Otro frente al dominador, llevando a cabo un enunciado que ocurre desde la *exterioridad* de la cultura hegemónica a la que se enfrenta. Esto irrumpe la subjetividad del propio dominador, quien había objetificado y simplificado a la cultura colonizada para dominarla. Es decir, hay un sistema de significados e interpretaciones que el dominado debe irrumpir para poder iniciar el proceso de autocomprensión.

Esta “irrupción del Otro” se asemeja a la de Emmanuel Levinas, y fue inspirada por él. En términos levinasianos, la cultura dominante del centro constituye una *Totalidad* para el dominador, un mundo ya interpretado, donde el habitante de la periferia ha perdido su voz y su poder de autocomprensión, ya que no puede explorar “las posibilidades imaginativas del *ego*” debido a que su subjetividad está limitada a cómo la cultura dominante la interpreta. La vivencia de verse frente al rostro del Otro irrumpe esta Totalidad si el Otro aparece como no-interpretable, como algo que desborda el cántaro vivencial, desborda sus capacidades de comprensión, como una epifanía.

El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscribe en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia. (Levinas, 2002:208)

El mundo que “desarrollamos por nuestra existencia” es el sistema de significados que le damos a las cosas debido a “nuestro”

por-mor-de, debido a “nuestro” proyecto. Ese mundo se ve roto por el Otro; él se niega a ser parte de este proyecto, se niega a estar a-la-mano. “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión” (Levinas, 2002:211). La experiencia del rostro del Otro puede tener un efecto similar a la enajenación del texto de Ricoeur, desplegando distintas interpretaciones, sólo que el distanciamiento que se requería para abrir *la cosa del texto* en este caso es iniciado por el Otro. No obstante, el movimiento de apropiación del texto debe suprimirse en este caso, porque es un acto de violencia frente al Otro. No se ha de apropiarse del Otro, no se ha de negar su alteridad. El Otro fuerza a una apertura existencial porque rebasa la capacidad interpretativa y de comprensión de quien interpreta. Y así ambos, “mi ego” y “mi interpretación del otro”, se mantienen en suspenso. De esta manera se le permite al Otro expresar su propia subjetividad.

Apropiarse del Otro es un acto de violencia en que se encapsula al Otro en un marco interpretativo que lo castra de su poder-ser. Lo convierte en lo Mismo, que es la totalidad del dominador; el Otro es negado en su alteridad. “La posibilidad de poseer —escribe Levinas—, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la modalidad de lo Mismo” (Levinas, 2002:61). Dussel sigue a Levinas muy de cerca pero introduce factores políticos y económicos; en sus propias palabras: “el Otro es negado como otro, es interiorizado al mundo como cosa y, a su vez, es definido desde el ser de la totalidad, que no es el ser de un subgrupo *dominante*” (Dussel, 1995:126).

Para Dussel, esta es la relación que los centros tienen con las periferias, y para entrar en el proceso que permite la autocomprensión es necesario romper esta relación. A esto se refiere con su “proceso práctico de liberación”. La interpretación de la propia historia y cultura está limitada por la subjetividad de la cultura dominante que les interpreta, y liberarse es romper esta relación forzando al

dominador a una apertura existencial. Tanto los dominados como el dominador, al llevar a cabo este proceso, son liberados de la relación que condicionaba su mutua interpretación. Cuando el dominado se ve asimismo como otro interrumpe la propia identidad del dominador y esto marca, para Dussel, el comienzo de la “cuarta era” de la filosofía (Dussel, 1977:12).

La crítica de Dussel a Ricoeur es doble. Por un lado Ricoeur no considera las condiciones necesarias para que el lector pueda comprenderse frente al texto, y por otro lado, si el “texto” se entiende como una cultura, Dussel (influenciado por Levinas) nota que el proceso de enajenación ante el texto puede ser iniciado (y en el caso de la filosofía de Dussel, debe ser iniciado) por la entidad a interpretar en sí, que no se deja interpretar ni encapsular al acertar su otredad.

Dussel ha sido criticado por las aspiraciones que tenía para su filosofía, y por el rol mesiánico que el filósofo toma al guiar al pueblo hacia la liberación.<sup>7</sup> El tono romanticista de su obra ha sido cuestionado, como también su seguridad en que el único candidato para una filosofía propiamente latinoamericana es la filosofía de la liberación. Sin embargo, su obra permite ver las limitaciones de la hermenéutica ricouriana: su proceso interpretativo y su autocom-prensión ocurren en una situación idealizada, en un vacío donde sólo existen en texto y el lector, las situaciones políticas y sociales no fueron consideradas con detenimiento por el francés. En suma, este es otro caso en que no se toman en cuenta vivencias (la de la dominación cultural colonial) no tan comunes en la historia europea, pero que caracterizan a la historia latinoamericana.

---

7 Para una crítica sobre el rol mesiánico en la filosofía de Dussel véase G. Leyva, “Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación”, en *dissens*, (1995) pág. 11-32.

### III

## Lo heterogéneo de Latinoamérica

Las nociones del “filósofo liberado” y la “cuarta era de la filosofía” puede haber generado en el lector sospechas hacia la filosofía de Dussel, sospechas de acusar de universalidad y aplicabilidad a *toda* situación de dominación, ya sea en Latinoamérica o en otras postcolonias, y es esta una de las principales críticas que el filósofo colombiano Castro-Gómez ofrece en su libro: *Crítica de la Razón Latinoamericana*.

*Crítica de la Razón Latinoamericana* marcó un cambio en la dirección del debate de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. El proyecto de encontrar un lugar para una filosofía latinoamericana auténtica, ya sea dentro de una filosofía de la alteridad o dentro de la filosofía de la historia, estaba empezando a ser cuestionado en los años previos a su publicación. Una de las críticas sostiene que Dussel, Mayz Vallenilla y otros filósofos que han participado en la discusión, al usar el mismo discurso que sus contrapartes europeas, caen en el mismo error de excluir vivencias particulares que no se ven reflejadas en su filosofía.

Reflejando la posición sostenida por Spivak en *The Critique of Postcolonial Reason* (La Crítica de la Razón Postcolonial), Castro-Gómez señala que, en sus discursos de identidad cultural, los intelectuales latinoamericanos homogenizan su cultura de la misma forma y con el mismo lenguaje que usan los poderes coloniales al identificar como “el Otro”, a “el asiático”,

a “el latinoamericano” o a “el africano” para someterlos. Los filósofos latinoamericanos son criticados por cometer el mismo error que los europeos al excluir vivencias particulares bajo tales categorías como “el hombre americano” y “el dominado” o “el habitante de la periferia”.

Problemas relativos a la discriminación de sexo, raza y lengua, así como modelos alternativos de sexualidad y formas diferentes de conocimiento, fueron integrados en categorías totalizantes como “pueblo”, “clase” y “nación”, o sintetizados en metanarrativas que privilegiaban modelos eurocéntricos y androcéntricos de subjetividad. (Castro-Gómez, 2011:161)

Estas categorías totalizantes creadas por los intelectuales latinoamericanos, en vez de acercar la realidad de las sociedades en Latinoamérica y ayudar a comprender la historia de América Latina, nos lleva en mal camino, debido a que la naturaleza de la realidad latinoamericana no cabe bajo ninguna categoría específica. Al contrario, para conseguir un mejor entendimiento habría que enfocarse en las “pequeñas historias” de grupos más individualizados que actúan en las sociedades latinoamericanas. (Castro-Gómez, 2011:31)

Creemos que tales modelos y categorías invisibilizan la multiplicidad de prácticas históricas que explican por qué hemos devenido lo que hoy somos. Es hora de que ya entendamos que el devenir de las sociedades latinoamericanas no puede ser comprendido desde la “lógica de las ideas” de las élites intelectuales, sino desde el estudio de múltiples e irreducibles racionalidades y prácticas que deben ser apreciadas en su *singularidad*. (Castro-Gómez, 2011:32)

En este punto se concuerda con el filósofo colombiano; América Latina es una mezcla de razas y países y para comprenderla, la visión de Latinoamérica no puede excluir esta heterogeneidad.

Describir un tema en común que relacione a todos los latinoamericanos puede ser muy útil para proyectos políticos, y para estudiar aquello que les une, pero hay que ser conscientes de que, en las mayorías de los discursos homogeneizadores, diferencias importantes no son tomadas en cuenta.

Sin embargo, no se debe colocar a los filósofos latinoamericanos en el mismo barco de los filósofos universalistas europeos. Dussel y Mayz Vallenilla, al incluir al menos dos visiones (una europea y una latinoamericana), y al usar fuentes de otros continentes, lograron ser más cosmopolitas que sus contrapartes europeas; reconocieron la posibilidad de otras formas de ser, y de distintos procesos de interpretación que incluyen situaciones socioculturales que no son las de Europa. En su ambición de abrirle un espacio a la filosofía latinoamericana, le han abierto un espacio a una nueva heterogeneidad, la de las experiencias de *autocomprensión*. Acto seguido, se revisa más a fondo la crítica de Castro-Gómez para después rescatar el aspecto heterogéneo de Dussel y Mayz Vallenilla.

La Crítica de Castro-Gómez va dirigida a la creación de identidades continentales que no tienen ningún correlato con la realidad, pero más bien son creadas artificialmente por las élites intelectuales con un proyecto ideológico en mente. Estos “‘discursos de identidad’ no se refieren a una unidad cultural ya configurada de antemano, sino a producciones simbólicas vinculadas a prácticas racionalizadas” (Castro-Gómez, 2011:57). Estas prácticas racionalizadas son los proyectos de nación donde los símbolos culturales operan de arriba hacia abajo, motivados por proyectos políticos. Aunque estos discursos de nación diseminados por las industrias culturales estatales si tuvieron un impacto en la identidad cultural de Latinoamérica en el siglo XX, la globalización ha cambiado los símbolos en frente a los cuales los latinoamericanos se comprenden.

A finales del siglo XX, cuando el 70% de los latinoamericanos viven en ciudades y se encuentran conectados simbióticamente con la industria cultural global, se hace preciso avanzar hacia la

consideración de la heterogeneidad, la coexistencia de códigos simbólicos diversos y la negociación continua de las identidades personales y colectivas. (Castro-Gómez, 2011:60)

Castro-Gómez habla precisamente de la identidad producida ahora a nivel individual, donde cada ciudadano desarrolla su identidad al interpretar un conjunto de símbolos en un mercado de consumo, distribuidos por la televisión y el internet (Castro-Gómez, 2011:60). Sin embargo, como se ha explicado, a la construcción de identidad a nivel individual la antecede una experiencia de autocomprensión, lo que Castro-Gómez no toma en cuenta. Incluso si los símbolos a interpretar son de carácter global, el cómo uno se comprende frente a estos símbolos, lo que Dussel llama la praxis del lector, puede ser distinto en *este mercado*, el latinoamericano, por las condiciones históricas y culturales en las cuales los latinoamericanos consumen y por los productos a disposición.

Vistas de este modo, las obras de los filósofos y novelistas latinoamericanos no forman parte de un proyecto de las élites intelectuales para crear una identidad cultural homogénea, forman parte de los símbolos en el mercado frente a los cuales los latinoamericanos se comprenden. Se concuerda con Castro-Gómez que no existe tal *Macondo América*<sup>8</sup>, esto es, una cultura homogénea a la que los intelectuales pueden referirse, pero la identidad cultural viene, en cambio, cuando el latinoamericano interpreta estas obras y se haya frente al texto.

Tampoco se puede afirmar que estas producciones de las élites son discontinuas con respecto a la cultura en la que los autores viven. Si bien las obras no expresan “lo latinoamericano”, porque no hacen referencia a una “cosa-en-sí” que pueda ser expresada (Castro-Gómez, 2011:260), sí expresan las vivencias de los auto-

---

8 Macondo es el pueblo donde ocurren los eventos de *Cien Años de Soledad* y se ha interpretado como siendo representativa del subcontinente latinoamericano.

res al habitar en regiones específicas de Latinoamérica, dentro de la subjetividad del autor. La cultura que expresan los autores latinoamericanos, tantos filósofos como novelistas, es regional, y no continental, y contienen símbolos que fueron producidos de abajo hacia arriba que no tienen nada que ver con un proyecto de nacionalización artificio por las élites. Es un error creer que en *Cien Años de Soledad* se encuentra la esencia del latinoamericano (ya que la multiplicidad del subcontinente no permite que exista una sola esencia), pero también es un error pensar que los símbolos de identidad cultural de *Cien Años de Soledad*, por ejemplo, son “producciones simbólicas vinculadas a prácticas racionalizadas” que no reflejan en nada los símbolos culturales de los pueblos de La Ciénaga, en donde ocurren los eventos del libro.<sup>9</sup>

La lectura aquí propuesta de estos autores refuta el análisis de Castro-Gómez de dos formas: primero, se entienden expresando, detrás del discurso latinoamericanista, realidades regionales, lo que evita la interpretación de los símbolos culturales representados en las obras únicamente como creados artificialmente, al contrario, representan la cultura en cuestión; segundo, igual que Ricoeur, Castro-Gómez no toma en cuenta el contexto en el que los latinoamericanos interpretan los símbolos del mercado de consumo global. Se concuerda que los símbolos a interpretar han sido desterritorializados, es decir, se interpretan símbolos de todo el globo, pero la praxis del lector aún tiene un carácter local, limitada por la historia y por el propio mercado latinoamericano. De eso se deslinda un

---

9 Esto último es importante, bajo el esquema de la hermenéutica de Ricoeur, ya que para llegar al momento de alineación y abrir *la cosa del texto* se requiere tener, inicialmente, un sentido de pertenencia con la obra, para después distanciarse de ella. Esto se dificulta si los símbolos de las culturas regionales no se ven reflejados en ninguna de las obras del mercado de consumo, pero en cambio sólo existen productos extranjeros u obras locales con símbolos creados artificialmente en prácticas racionalizadas.



proceso de autocomprensión distinto al estudiado en otras partes del mundo, lo que contribuye a lo distinto de la identidad cultural latinoamericana. En reiteración, se comparte que en las obras latinoamericanistas no se logra expresar “lo latinoamericano” pero sí las vivencias regionales del autor, las que demuestran un modo de autocomprensión distinto. Frente a esta idea de la identidad desde los símbolos en el mercado de consumo resulta aún más primordial el trabajo hermenéutico de Dussel y Mayz Vallenilla. Ellos reflexionan acerca del cómo las condiciones históricas y culturales pueden afectar el proceso de autocomprensión, incluso a nivel individual. Y es allí donde Dussel y Mayz Vallenilla logran, al mostrar la heterogeneidad de la autocomprensión, ser más cosmopolitas e inclusivos que sus antiguos profesores europeos.

De hecho, si se observa a estos filósofos como un conjunto (no sólo Dussel y Mayz Vallenilla, pero también a otros filósofos latinoamericanos que escribieron del tema), esta búsqueda heterogeneidad se vuelve evidente, por ejemplo, el caso del venezolano Mayz Vallenilla. Las reservas de petróleo de Venezuela y su posición geográfica privilegiada han estado siempre presente en el discurso de los políticos. Desde la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, en adelante el país siempre ha sido proyectado como un actor de peso en la economía mundial, pero la realidad no ha sido gentil con este proyecto. Desde antes del tiempo de Mayz Vallenilla ha habido un sentimiento de estancación, como si estuviesen atrapados eternamente en el proceso de desarrollo. Siempre se habla de un potencial pero jamás se realiza, se prometen utopías y se entregan distopías. Esto se vuelve más problemático cuando la inhabilidad para emerger es causa y efecto de entidades externas tomando control de nuestros recursos naturales. Al leer a Mayz Vallenilla, se ve reflejada esta realidad cuando escribe:

La riqueza del continente americano, sus grandes *fuentes de energía* y potencial humano, la situación privilegiada de su territorio para albergar el potencial de la humanidad, bien puede

trocarse imprevistamente en signos negativos. En un error vivir soñando en América como “reino del futuro”. El futuro puede hacer que América resulte un botín apetecido para cualquier imperialismo”. (Mayz Vallenilla, 1979:23). [Cursivas destacadas por el investigador]

Por otro lado, la dictadura argentina reprimió y exilió a filósofos de izquierda como Dussel, y esto afectó sus ideas sobre dominación y liberación. Escapando de la misma violencia, Rodolfo Kush encontró refugio con los quechuas en las montañas al sur del Perú. De esta experiencia escribió su análisis ontológico de los quechuas y su relación con la cultura popular del continente en *América Profunda* (Kush, 1999). Ninguno de los filósofos mencionados tomó en cuenta lo heterogéneo de la realidad latinoamericana, pero aun así en cada una de sus filosofías se puede presenciar unas de las múltiples “pequeñas historias” de los latinoamericanos por las que Castro-Gómez aboga.

Lo heterogéneo de estos autores no viene de la posesión de una esencia latinoamericana homogénea, sino de las experiencias personales de sus autores. Esta autenticidad es, además, diferente, ya que ellos explícitamente expanden una limitada versión de la autenticidad y la autocomprensión. La versión débil del argumento de este libro, pero la que debería ser menos controversial, es que Mayz Vallenilla y Dussel han tenido vivencias con las que han construido sus identidades, y en el marco de Ricoeur y Heidegger, estas experiencias de autocomprensión salen de lo descrito por los europeos, que ha de aplicar a todo el mundo en todas las épocas. Como se recuerda, la fenomenología es el estudio, en primera persona, de las experiencias y, como tal, Dussel y Mayz Vallenilla hablan, en parte, de sus experiencias personales. Sus experiencias de autocomprensión, de comprenderse como algo que ha de ser, de verse como Otro, “incluso en los pasillos de las universidades europeas”.



#### IV

## Los intelectuales de la periferia y su relación con el centro

En el capítulo anterior se menciona un tema que necesita ser discutido explícitamente: el rol del intelectual de la periferia al expresar los rasgos característicos de su cultura. ¿Está el intelectual *hablando por* su pueblo, o describiéndolo? ¿Es posible describirlos adecuadamente o están estos bosquejos culturales destinados a servir a los intereses del centro, quienes simplifican y degradan la cultura de las colonias o excolonias?

Hasta ahora el argumento ha sido que, al leer la representación cultural en la obra de los autores latinoamericanos como *regional*, se puede romper la visión homogénea de América Latina, visión que favorece la representación centralista del Otro homogéneo. En este capítulo argumenta el autor de este libro que el intelectual de la periferia, además de *hablar por* o *hablar del* Otro, del subalterno, puede *hablarle* directamente a ellos. Se ve cómo Dussel específicamente intenta concientizar a los latinoamericanos de su alteridad para que logren entrar en el proceso hermenéutico de autocomprensión que les permitirá hablar de su realidad.

Antes de profundizar en cómo Dussel logra esta tercera opción, prepararé el marco teórico poscolonial con el cual Spivak critica a Foucault y Deleuze en *Can the Subaltern Speak?* (¿Puede el subalterno hablar?) ¿Quién es el subalterno? Spivak define al

subalterno, en el caso de India, como la diferencia demográfica entre toda la población de India y los grupos dominantes, nativos o foráneos, que ejercen su influencia al nivel de la India holística. Esta diferencia vendría a ser los grupos dominantes al nivel local y el resto de la población (Spivak, 1994:79). Se ve que hay mucho en común entre el Otro como el miembro de la periferia de Dussel y el subalterno de Spivak. De hecho, Spivak usa el “Otro” y “subalterno” para referirse a la misma población. Ahora, si se argumenta que Dussel le habla directamente al subalterno con el afán de posibilitar su propia voz, primero se ha de responder el por qué no pueden hablar.

Véase lo que Foucault tiene que decir acerca del rol del intelectual. El francés proclama que las clases oprimidas son sabias y conscientes de su condición, y por lo tanto el trabajo del intelectual ya no es iluminarles la conciencia de clases, sólo le queda unirse a sus tropas para advertirles como las estructuras de poder en la sociedad les afectan negativamente.

En el levantamiento más reciente<sup>10</sup> el intelectual descubrió que las masas ya no lo necesitan para aprender: ya saben perfectamente bien, y sin ilusión; saben más que él y ciertamente son capaces de expresarse por sí mismas. Pero existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe, e invalida este discurso y este conocimiento (...) Los intelectuales mismos son parte de este sistema de poder – la idea de su responsabilidad por la “conciencia” y el discurso forman parte de este sistema. (Foucault, 1996:207)

El objetivo del intelectual ya no es crear conciencia de clases, pero luchar al lado de los oprimidos al subvertir las estructuras de poder que los oprimen dándoles un espacio para expresarse.

---

10 El Mayo Francés.

Esta lucha en contra del poder, una lucha enfocada en revelar y deshacer el poder donde es más invisible e incidente. No luchamos para un “despertar de conciencia”, (...) sino para tomar el poder; es una actividad conducida al lado de aquellos quienes luchan por el poder, y no tiene que ver con iluminarlos desde la seguridad de la distancia. (Foucault, 1996:208)

Un ejemplo de eso es el *Grouped'infonnation de prisons* que Foucault organizó, donde los prisioneros obtuvieron un espacio en el cual podían hablar y expresarse, y por el cual Foucault descubrió que ya poseían “sus propias teorías individuales de las prisiones” (Foucault, 1996:209). Por lo tanto, el intelectual debe, como máximo, analizar las estructuras de poder y subvertir al sistema al lograr que los oprimidos sean escuchados.

Spivak comienza su crítica señalando que Deleuze y Foucault no toman en cuenta la división internacional del trabajo, ni la estructura económica de los centros, ni las ideologías estadistas de sus habitantes, ni a los obreros de las periferias y su lucha particular. En el marco de Foucault, el rol del intelectual no es el de ser críticos de las ideologías del centro con las periferias, ni tampoco el de señalar como estas ideologías afectan el discurso de los oprimidos. Foucault y Deleuze presentan un marco que elimina las necesidades específicas del tercer mundo al referirse a los problemas a enfrentar bajo “la lucha de los obreros”. Cuando un marco teórico no incluye la división internacional del trabajo se vuelve inadecuado para criticar la ideología del imperialismo que agrava esta división del trabajo, ideología que puede escucharse, incluso, en el discurso del propio subalterno.

También, al proclamar el trabajo teórico como práctico, Deleuze y Foucault no logran distinguir entre dos usos de la palabra “representación”. Debido a esto el trabajo teórico deja de ser crítico del mensaje producido por las masas, y elimina la habilidad auto-crítica del intelectual (uno solo puede criticar como una teoría es aplicada, pero no la teoría en sí). Esto es explícito cuando Deleuze

escribe: “Una teoría es como una caja de herramientas, nada que ver con el significante”, a lo que Spivak responde:

Considerando que el verbalismo del mundo teórico y su acceso a cualquier mundo definido en oposición a él como “práctico” es irreducible, tal declaración sólo ayuda a aquel intelectual ansioso por demostrar que el trabajo intelectual es como el trabajo manual (...) Dos sentidos de representación se están empleando al mismo tiempo: representación como en “hablando por”, como en la política, y representación como “re-presentación”, como en arte o filosofía. Como la teoría es únicamente acción, el teórico no representa (habla por) el grupo oprimido. Precisamente, el sujeto no es visto como una conciencia representativa (una conciencia que re-presenta la realidad adecuadamente). (Spivak, 1994:70)

Al eliminar el significante de la teoría, convirtiéndola en una caja de herramientas, la crítica a la ideología se vuelve imposible. El intelectual ya no ha de representar o describir la realidad, sólo ha de actuar. Una crítica de la ideología del centro acerca de la periferia, una crítica de la Totalidad de lo Mismo en las colonias y excolonias, esto es lo que pide Spivak. Al construir un marco en dónde el intelectual no puede efectuar tal crítica, debido al sentido netamente pragmático de la teoría, Foucault y Deleuze favorecen la domesticación del Otro frente a Europa. El intelectual del centro es incapaz de criticar el imperialismo frente a su propia cultura.

En la conversación entre Foucault y Deleuze, el problema parece ser la falta de representación, del significante (...); la teoría en un relevo de la práctica (...), y el oprimido sabe y habla por sí mismo. Además, el intelectual, quien no es ninguno de estos S/sujetos, se vuelve transparente en la carrera de relevos, ya que ellos sólo reportan acerca del sujeto no-representado y analizan (sin analizar) el funcionamiento de (el sujeto innombrado que irreduciblemente está presupuesto por) el poder y el deseo. (Spivak, 1994:74)

Deleuze y Foucault han convertido la teoría en práctica haciendo inviable una crítica a la ideología y porque han olvidado la división internacional del trabajo su propuesta para el rol del intelectual es completamente inválida para el intelectual de la periferia. El intelectual de la periferia no puede limitarse a abrirle espacios a las masas para que se expresen, es necesario para ellos ser críticos del imperialismo. De hecho, Dussel sugiere que esta crítica debe ocurrir –al irrumpir la Totalidad del centro afirmándose como Otro– para que las masas tengan voz. Sin este paso, la autocomprensión de las masas estará subyugada por el sujeto de la cultura del occidente de Europa. Véase el rol que Dussel toma frente al Otro:

Negar la exterioridad del sistema es afirmar el sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) es otro. Para poder negar lo negado en el sistema es necesario antes efectuar la afirmación de lo que el oprimido es como exterioridad. La liberación es entonces una acción compleja construida por un doble momento. Liberarse es dejar la prisión (negar la negación). Pero antes es *afirmación* de la historia que fue anterior y exterior a la prisión (la del preso antes de estar en la cárcel). (Dussel, 2011: 108)

Aquí Dussel no habla por el Otro o acerca del Otro, sino que *le habla al Otro*. Le llama a afirmarse como exterior al sistema, ese ha sido su discurso a través de los años. Sin embargo, al hablarle al Otro también lo re-presenta, y por lo tanto Dussel también debe hablar del Otro:

Ahora bien, el pueblo es el Otro. Hablamos del pueblo pobre, el pueblo de los analfabetas para los alfabetizados, el pueblo de los incultos para los cultos. Lo interesante es que, justamente porque carece de cultura, ese pueblo tiene garantías de no alienación. (Dussel, 1995:136)



El Otro como “el pueblo”, el pobre y analfabeta, pinta con una misma brocha a millones de individuos alrededor del globo. Es este *hablar de* donde Dussel cae en la crítica de Castro-Gómez, ya que utiliza una categoría homogénea que ignora las diferencias que existe entre los latinoamericanos. Esto elimina a su vez los problemas asociados con estas diferencias y apoya a la visión imperial del Otro como un sujeto homogéneo y domesticado. Los sujetos a ser liberados en la obra de Dussel son *todos los pueblos de la periferia*, en donde él incluye hasta pueblos con pasados imperiales como el mundo árabe o China.

Desde la Alteridad surge un nuevo pensar ya no dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido por la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América Latina, sino igualmente para el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. (Dussel, 1977:12)

Como se ve como Dussel toma el rol denominado por Spivak como el Informante Nativo, quien es un personaje usado para transformar aquello que es absolutamente Otro en Lo Mismo. Esto es, un personaje (ficcional o real) que es supuesto nativo de la cultura de la que se está hablando, y que se usa como excusa en un argumento que transforma a esta cultura en un Otro domesticado y comprensible por el centro (Spivak, 1999:7). Todos los pobres son iguales, pueden ser vistos como homogéneos. Las periferias, China, India, etc. pasarán por *el mismo* proceso de liberación descrito por Dussel desde su perspectiva latinoamericana, argentina y mendocina. Esta es la peor falla de Dussel, y convierte a una teoría crítica del imperialismo en una teoría que fracasa a la hora de romper la homogeneidad del Otro, homogeneidad que beneficia el imperialismo que él critica.

Un ejemplo de esta práctica yace en como la cultura mexicana en los Estados Unidos se confunde con una cultura holística latinoamericana que no existe, ya que el subcontinente es demasiado heterogéneo como para que tal término tenga un único referente. Esta homogenización de la cultura latinoamericana por Dussel sirve a los intereses de quienes quieren caricaturizar a las culturas latinoamericanas. Estas descripciones erróneas afectan a aquellos que viven en la periferia, y hay que tener cuidado al hablar de la propia cultura, cuidado de no caer en retratos que refuercen las imágenes simplistas del centro.

Hasta aquí se ha argumentado que Dussel describe (habla acerca de) las masas de su cultura, y de otras culturas consideradas por él como periferia. Uno de los principales propósitos de su obra es hablarle al Otro para liberarlo. Esto se acerca al rol tradicional del intelectual según Foucault y Deleuze, quienes no lo creen necesario ya que las masas “saben por si mismas”. El problema expuesto por Dussel en el proceso de autocomprensión en América Latina niega esta idea, en tanto que la ideología del centro les ha impuesto a las masas su propia interpretación a través de la conquista y la evangelización. Esta realidad histórica hace necesario concientizar a las masas de esta ideología, lo que reinstaura en las periferias el antiguo rol del intelectual quien se enfrenta a los intereses del centro. Recuérdese, sin embargo, que la liberación empieza por afirmarse ante el centro como Otro. Al hacer esto Dussel se dirige a una audiencia distinta: los lectores del centro.

Europa no puede liberarse por sí, somos nosotros los que debemos interpellarla. Nuestra filosofía irrumpe en Europa y le proclama: “Ustedes, con su ego cogito, nos han totalizado como cosas dentro de su mundo; cuando nos respeten como otros, entonces, solo entonces, ustedes mismos podrán ser libres”. De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida.

Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia. (Dussel, 1995:138)

Aquí Dussel le habla a Europa. Entonces a través de su obra el argentino toma dos roles. Uno es hablarle al oprimido y concientizarlo de su alteridad en la división internacional del trabajo: el rol tradicional del intelectual. Otro rol es hablarles a los intelectuales del centro, señalando la importancia de la división laboral, concientizándolos de la alteridad de la periferia. Un tercer rol para los intelectuales de la periferia, propuesto aquí, sería el de romper la imagen del Otro homogéneo al mostrar las diferencias regionales dentro de las regiones periféricas que han sido simplificadas e igualadas. Romper esta imagen no sólo para el centro, la metrópolis, sino también para la gente de su propio país quien ha consumido la narrativa nacionalista durante años. En este último punto Dussel falla, y sólo es rescatable si se lee su obra considerando fuertemente el contexto en el que fue escrito, como un testamento de dónde y cuándo se escribió, mientras se ignoran las categorías que homogenizan al continente.

Se replantea, entonces, una lectura regional de los latinoamericanos mencionados en este libro, ya que, al leerlos en conjunto, se pueden presenciar las “pequeñas historias” que muestran lo heterogéneo del continente. Aún así, la crítica de Castro-Gómez sigue en pie; no se puede ignorar que estos autores trabajan con categorías homogéneas. Pero incluso considerando esta lectura textual el caso de Dussel no es tan sencillo. Como se ha mencionado antes, la posibilidad de distintas experiencias de autocomprensión expuesta por Dussel explica el por qué Dussel y Mayz Vallenilla tuvieron experiencias distintas a las permitidas por las filosofías de Heidegger y Ricoeur. Debido a eso, la crítica al eurocentrismo de Dussel también sigue en pie.

Se puede ver a la filosofía de Dussel como una respuesta a la interrogante del rol del intelectual de la periferia con relación a las personas que no tienen los medios para expresar sus pensamientos

e interpretaciones. Primero, el intelectual puede *hablar del Otro* que está siendo caricaturizado por el centro, rompiendo el Otro homogéneo al describir al menos una región particular de su país que conoce bien. Segundo, puede *hablarle al Otro* para percatarlo de su rol en la división internacional del trabajo y de su alteridad. Tercero, el intelectual puede hablarle al centro, ya sea criticando directamente el centrismo de sus teorías o simplemente reportando las particularidades de las experiencias vividas en los márgenes del sistema. A lo largo de su obra Dussel logra las últimas dos de las tres acciones, pero no se ve hablando por el Otro, como un representante político, como lo haría el líder de un partido o un sindicato. Ese rol del intelectual, criticado por Foucault, Deleuze, parece haber terminado también en la visión de Dussel (al menos que el intelectual decida ser un político de carrera).

A pesar de sus fallas, Dussel logra una crítica al imperialismo y, al hacerlo, su contribución no sirve a los intereses del centro, incluso incluyendo sus categorías homogéneas. Aunque él puede tomar el rol del Informante Nativo, la domesticación del Otro es a lo que se opone explícitamente. Como Dussel señala, el Otro “no puede ser interpretado, estudiado, o analizado, desde el sistema” (Dussel, 2001:86). Debido a esto, su rol como intelectual se asemeja el deseado por Spivak, ya que ella también plantea que la lucha de los trabajadores de la periferia se halla afuera del marco teórico de los intelectuales del centro, particularmente Deleuze, Foucault y otros filósofos franceses (Spivak, 1994:75). En este tono, asemejando a Dussel con Spivak, se concluye el capítulo con una cita de Spivak que se puede aplicar a la obra de Dussel:

Ninguna perspectiva crítica del imperialismo puede convertir al Otro en un yo, porque el proyecto del imperialismo históricamente siempre ya ha refractado lo que pudo haber sido lo Otro absoluto en Otro domesticado que consolida al propio imperialismo (Spivak, 1999:130)



## Observaciones finales

Se inició con Dussel y Mayz Vallenilla y sus críticas a la fenomenología de Heidegger y Ricoeur. El “no-ser-siempre-todavía” de Mayz Vallenilla no goza de la misma estructura temporal de Dasein de Heidegger, y existen escenarios socioculturales e históricos en los que la hermenéutica de Ricoeur se vuelve imposible de utilizar. Debido a esto, nuevas nociones de identidad y autocomprensión tuvieron que ser desarrolladas (específicamente, verse como “Otro” al “descubrir el hecho de la dominación”). Castro-Gómez demostró que estos filósofos latinoamericanos, y todo el proyecto de la identidad latinoamericana, fracasan al excluir lo heterogéneo del subcontinente latinoamericano.

Como ha de ser esperado con conceptos universales, algunas experiencias han sido excluidas en la filosofía de Heidegger y Ricoeur. Téngase en cuenta, sin embargo, que estos contraejemplos no son sólo patologías, esto es, contraejemplos rebuscados e irrelevantes: Mayz Vallenilla y Dussel estaban intentando expresar *la experiencia de todo un subcontinente*. Aun así, vale señalar que, en su intento de describir esta experiencia, cayeron en la universalización y excluyeron lo heterogéneo del mismo subcontinente. A pesar de eso merece recalcar que hay valor en intentar capturar las semejanzas que se puedan tener (aunque sea factible una equivocación) en vez de enfocarse en las diferencias. Pensando pragmáticamente, si

es útil (como muchas veces lo es) agrupar a una población en unas pocas categorías, entonces, en general, no interesa si se excluye una experiencia en particular. Eso sí, hay que ejercer precaución, ya que la exclusión sistemática es también una forma de opresión. He aquí la gran importancia y utilidad de señalar en donde fallan las generalizaciones.

Las generalizaciones de Dussel y Mayz Vallenilla sirven de ejemplo de generalizaciones útiles. “Lo latinoamericano” puede referirse a “el que vive en expectación de su mundo advenidero” o “el dominado de la periferia”; al vivir en Latinoamérica, se puede experimentar el contexto cultural e histórico que dio luz a estas categorías, y en ellas resaltan algunos aspectos de esa experiencia. Al leer las distintas ideas de los autores latinoamericanos, se adquiere una idea de a lo que refiere esta categoría (“lo latinoamericano”), incluso si nadie logra dar una respuesta satisfactoria, o si no hay un único significado para el significante “lo latinoamericano”.

Se está en presencia de un término que resiste ser definido (lo que no debería de sorprender a nadie dado todo el alcance que la categoría pretende abarcar). Esto recuerda el ejemplo de Wittgenstein con la palabra “juego” en *Investigaciones Filosóficas*; la mejor forma de estudiar “lo latinoamericano” es estudiar las distintas ocurrencias del término, dentro y fuera del ámbito académico, las múltiples respuestas a la cuestión de la identidad latinoamericana y su comprensión.

Lo latinoamericano no debe verse como un significante sin significado. Ya que, cuando el término se utiliza en el lenguaje ordinario para describir algo considerado latinoamericano, quizás refiriéndose a alguna característica compartida por varios países de la región, el término tiene un significado, aunque este no cabe dentro del marco de significantes y significados pero más bien dentro de la idea de los juegos del lenguaje que se emplea al usar el término. La categoría es usada en una multiplicidad de maneras, y aunque no haya un concepto único detrás de esta, aún hay un espacio para reflexiones acerca de lo que significa ser latinoamericano, y estas

reflexiones deberían partir del como el término “latinoamericano” es usado en la cultura popular. Al hacer esto el Otro homogéneo se deshace en sus diferentes partes, y esto destruye la agenda imperialista constantemente criticada por el intelectual de la periferia.

En este disertar se repasan dos tomas propias en el asunto de la identidad latinoamericana, y se balancea los discursos de identidad con una crítica importante a los términos homogeneizadores, en un intento de familiarizar al lector con el contexto en que las críticas a Ricoeur y Heidegger fueron formuladas. Se espera, sin embargo, haber logrado más; aunque el ensayo haya empezado como una crítica a la fenomenología; se aspira el haber transmitido una idea o bosquejo de lo latinoamericano.





# Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2011): *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1977): *Filosofía Ética Latinoamericana I*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1993): *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218052727/APEL.pdf>
- Dussel, E. (1995): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2011): *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo Económico Cultural.
- Foucault, M. (1996): *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heidegger, M. (2009): *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Santiago: Philosophia.cl. Obtenido de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)
- Husserl, E. (2002): The Phenomenology of Internal Time Consciousness. En D. Moran, & T. Mooney, *The Phenomenology Reader* (págs. 109-123). Routledge: New York.
- Kush, R. (1999): *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Levinas, E. (2002): *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. Madrid: Sígueme Salamanca.

- Leyva, G. (1995): Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación. *Dissens* (1), 11-32.
- Mayz Vallenilla, E. M. (1979): *El Problema de América*. Centro de Estudios Latinoamericanos, 1-30.
- Ricoeur, P. (2002a): Fenomenología y Hermeneútica: Desde Husserl... En P. Ricoeur, *Del Texto a La Acción: Ensayos de Hermeneútica II* (págs. 39-60). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2002b): Hermeneútica y crítica de las ideologías. En P. Ricoeur, *Del Texto a La Acción: Ensayos de Hermeneútica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, G. C. (1994): Can the Subaltern Speak? En L. C. Patrick Williams, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (págs. 66-111). New York: Columbia University Press.
- Spivak, G. C. (1999): *Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Zea, L. (1978): *Filosofía de la Historia Americana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1989): *Filosofía Latinoamericana como Filosofía Sin Más*. México, DF: Siglo Veintiuno.

UNA CRÍTICA LATINOAMERICANA  
A LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER Y RICOEUR

Se terminó de imprimir en julio de 2023  
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A.  
edicionesastrodata@gmail.com  
Maracaibo, Venezuela





**COLLECTION**  
**University Texts**  
**LUZ books**

The *Academic Vice-Rectorcy for the University of Zulia*, aware of the importance that the book has as a tool to strengthen essential tasks such as teaching and research, presents its collection of books that, from its *Publications Council*, go out to reveal the intellectual diversity that characterizes our institution. More than an editorial project made reality, this collection gives tangible form to the knowledge that both teachers and researchers produce in their multiple activities of pre- and post-graduate school, making the academic relationship between teachers and students a reality, as the fundamental pillar a university.

The *University Texts collection* expands its dimensions with the brilliance of these new titles, which from now on will add to the unwavering task of illuminating the paths of study, inquiry and reflection, converted from their pages into routes of discovery, knowledge and pleasure, which are ultimately the potential of any text. Taste and knowledge, as the most fervent book lovers have always told us. And it is that these titles come to promote what was already done initially: enrich the bibliographic heritage of the university academy, make tangible the knowledge produced in our alma mater, give prestige to our staff that tirelessly makes possible the diverse expression of knowledge, transfer the great achievements for the achievement of the collective good and, with the intensity of a community that exists made a benchmark of splendor, radiate our work to the region and the country that we all are.

The books that continue to emerge from today from the *Publications Council of the LUZ Academic Vice-Rector's Office*, express a joint effort with various public and private institutions that believed in our editorial project, and transcended the mere formalities of alliances-contributions, to identify with the transcendental work of multiplying the university bibliographic heritage. With the growth of the *University Texts collection*, the possibilities of growing as creators become imponderable and allow us to meet perennially in the infinite journey of the search for knowledge. And it is that as Oscar Wilde said, *Reading a book is like reading ourselves*. And this is a noble and extraordinary task.

**Prof. Judith Aular de Durán**  
**Rector of the University of Zulia**

**A Latin American Critique of the  
Phenomenology of Heidegger and Ricoeur**





**University of Zulia  
University Authorities**

Dra. Judith Aular de Durán  
**Rector**

Dr. Clotilde Navarro Urbaneja  
**Academic Vice-Chancellor (In Charge)**

Dra. Marlene Primera Galué  
**Administrative Vice-Chancellor (In Charge)**

Dra. Ixora Gómez Salazar  
**Secretary (In Charge)**

***Council of Publications of the  
Academic Vice-Chancellor***

Dra. Judith Aular de Durán  
**Director**

Mg. Sc. Livio Roberto De Los Ríos Pirela  
**Coordinator**

DANIEL DAVID SEGA NEUMAN

**A Latin American Critique  
of the Phenomenology of  
Heidegger and Ricoeur**



UNIVERSITY OF ZULIA  
COLLECTION OF UNIVERSITY TEXTS  
EDITIONS OF THE ACADEMIC VICE-CHANCELLOR

© **A Latin American Critique of the Phenomenology  
of Heidegger and Ricoeur**  
DANIEL DAVID SEGA NEUMAN

THIS BOOK HAS BEEN PEER-REVIEWED AT THE CORRESPONDING INSTANCES

Collection of University Texts  
Editions of the Academic Vice-Chancellor  
University of Zulia

All rights reserved.

First edition, 2023  
ISBN 978-980-402-295-1 (softcover)  
ISBN 978-980-402-291-3 (digital)  
Depósito legal ZU2020000011 (digital)

*Cover:*  
Isabella Rivas

*Cover image:*  
“Casa de la abuela” (2015)  
Photography of José Domingo González de Ondiz

*Layout and printing:*  
Ediciones Astro Data S.A.  
Maracaibo, Venezuela  
edicionesastrodata@gmail.com

*To my sister cousin Jaquie.*

*Rest in Peace*



*This book would have not been possible  
without the comments and edition of  
Livio De Los Ríos, Girish Duvvuri,  
Maria Isabel Neuman, Cristina  
Castro and Arika Egan, as well as my  
professor Michael Strawer.*

*Thanks to you all.*



# Contents

Preface. . . . .	13
Note from the author . . . . .	17
Introduction. . . . .	19
I. Self-understating without having-been . . . . .	25
II. Dussel's Latin American hermeneutics . . . . .	33
III. The heterogeneity of Latin America . . . . .	39
IV. The intellectual of the periphery and the postcolonial critique. . . . .	47
Final remarks . . . . .	57
Bibliography . . . . .	61





## Preface

The value of any philosophical work lies in the power of its questions, and Daniel Segá Neuman raises several highly significant questions in his *A Latin American Critique of the Phenomenology of Heidegger and Ricoeur*. Is phenomenology essentially Eurocentric and what does it even mean to ask this question? Clearly, the historical foundations of the philosophical movement known as “phenomenology” are Eurocentric insofar as the founder of phenomenology, Edmund Husserl (1859-1938), and his greatest student Martin Heidegger (1889-1976), develop their major writings on the European continent (in various cities in Germany to be more specific). However, given that these investigations, especially in Husserl, are devoted to the development of “pure phenomenology”—which is essentially a methodology for describing the structures of consciousness or human subjectivity—we are led to wonder about the possibility of any such enterprise. Although Segá Neuman does not consider whether the concepts of “intentionality” and “experience” are fundamentally Eurocentric, he does raise concerns about any universal philosophy, particularly one that claims universality and yet fails to account for the meaning of Latin American experiences of Being-in-the-world. Thus, Segá Neuman focuses his initial criticism on Heidegger, who in *Being and Time*, famously defines philosophy as “universal phenomenological on-

tology” that “takes its departure from the hermeneutic of Dasein.” With the help of two Latin American philosophers, Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015) and Enrique Dussel (1934–), Sega Neuman shows that there are serious limitations to Heidegger’s existential analytic of Dasein, as well as Paul Ricoeur’s hermeneutics.

Sega Neuman’s work is rich and complex, and he raises many important questions, including what it would mean for there to be an authentic Latin American philosophy and how Latin Americans should understand themselves in relation to such a philosophy. He shows how Mayz Vallenilla’s *The Problem of America* is central to thinking about these questions, for it calls into question the specific historical understanding of Dasein found in Heidegger. According to Mayz Vallenilla, the Latin America experience of the world invokes a sense of newness and calls for a relation to the future rather than being “stretched out” such that one must go back to the past in order to achieve authentic understanding. According to Sega Neuman, this means that “Dasein cannot be Latin American.”

Does the development of hermeneutics in the work of Paul Ricoeur (1913-2005) help us to better understand the process of interpretation for self-understanding? According to Sega Neuman, although Ricoeur’s thinking on the relevance of alterity to self-understanding may seem to be an improvement to Heidegger’s conception of understanding in Dasein, Dussel’s philosophy of liberation shows that self-understanding is not possible under the condition of domination. Thus, where Ricoeurian philosophy with its idealized hermeneutics ends is where the philosophy of liberation begins, and it is only when engaged in the practical process of liberation that the conditions for the possibility of self-understanding may be met. Interestingly, for Dussel this opens a new, fourth, era of philosophy.

Perhaps modelling the dialectic of self-understanding in his own work, Sega Neuman then turns a critical eye towards Mayz Vallenilla, Dussel, and others, who appear to engage in discourse similar to the European phenomenologists and assume that “Latin

America” refers to a homogeneous set of experiences. Here the work of Santiago Castro-Gómez (1958–) is investigated to show the heterogeneity of Latin American culture and philosophical thought, but Segá Neuman also exposes problems in Castro-Gómez’s analysis. Ultimately, the works of Mayz Vallenilla, Dussel, Castro-Gómez, and other Latin American philosophers and novelists are all based on original personal experiences, and when viewed together, they help us to better understand the complexity of Latin America’s heterogeneity.

Segá Neuman’s last big question involves “the intellectual of the periphery” and whether it is possible for the intellectual to *speak for* the people without somehow portraying them inaccurately based on her own unavoidable hermeneutical prejudices. Here Segá Neuman invokes the critical work of Gayatri Chakravorty Spivak (1942–) in relation to Dussel, who, instead of *speaking for* others, *speaks of* and, most importantly, *speaks to* others in order to help them in the process of unfolding their own self-understanding when confronted with imperialism.

I am very pleased that Segá Neuman’s work is being published, as it offers readers valuable philosophical reflections that promote multicultural philosophizing on self-understanding, personal identity, and the status of philosophical thinking itself.

MICHAEL STRAWSER  
Professor of Philosophy  
University of Central Florida



## Note from the author

This work had its origin in a phenomenology undergrad lecture given by Michael Strawser at the University of Central Florida. The original intent of what started as an essay was to show the professor that there was a relevant philosophy school in Latin America that has produced strong critiques to Euro and Western-centrism. “Is there a Latin America Philosophy as Pragmatism is to the United States?” –he asked. “More or less” I said. It was truly hard to explain, but at the end I managed to convey to him part of what the Latin American philosophical production is about.

The essay was attempting to do two things: to introduce the reader to some Latin American authors—giving a sketch of the question of Latin American identity—and, at the same time, issue a critique of Heidegger and Ricoeur’s work. A few month later, a newly found friend, Cristina Castro, from Bogotá, read the essay and loved it. She told me that it had helped her understand her place (or her lack of place) in Europe (at that time we were both living in Oxford, England).

Attempting to concretize a discourse for myself, in the face of Europe, from a Latin American perspective, I used the works of Dussel and Spivak and wrote the fourth chapter of the book, doubling down on the concept of self-understanding to combat my own feelings of alienation.

From this book was born, with the publisher's condition that it had to be bilingual, which was a great idea. I made sure to cite the English editions of the books when they exist (except for Dussel's *La Filosofía de la Liberación*, for which I translated the Spanish version instead of using the existing translation), and I kept the original edition of *Critique of Latin American Reason* I used for the essay.

## Introduction

Is phenomenology a universal philosophy? From Husserl's solipsistic beginnings in the *Cartesian meditations* and *Ideas I*, to Levinas' *Totality and Infinity*, phenomenology has expanded to include general ontologies of the human being, hermeneutics, and alterity. Many of the conclusions of these philosophers are assumed to encompass all human experience, regardless of space and time. Heidegger's Dasein is not European, but a human being "in general," and when Ricoeur claimed that one's subjectivity is to be found by understanding oneself "in front of the text," he meant that *everyone* is to enter in this hermeneutical process in order to find (or define) our identity. These authors write as if their work is applicable to everyone, regardless of the reader's particular cultural and historical moment. In this book I shall attempt to show the limitations of some of Ricoeur's and Heidegger's ideas with the help of two Latin American philosophers. The subjective nature of phenomenology has encouraged many Latin Americans to use it to find a place for an authentically Latin American philosophy (or to counterargue that the idea of such a philosophy doesn't make sense) in response to an identity crisis that the subcontinent has suffered for more than 100 years. One of the most recurring themes in art and philosophy has been coming to grasp with "that which is Latin American, and whether this is to be sui-generis or not. What does it mean to be Latin



American? How are we different than other cultures? In answering these questions, philosophers from Latin America have examined how they experience the world (Ernesto Mayz Vallenilla), they have analyzed the possibility of finding such identity by a process of hermeneutics (Enrique Dussel), they have looked for the authenticity of their ontology<sup>1</sup> in the Amerindian tradition (Rodolfo Kush), or through a reading of Latin American history that reveals its originality (Leopoldo Zea).<sup>2</sup> This quest has also sprouted interesting critiques of the generality of some of the European authors within the European phenomenological tradition. Two of the most influential of these critiques will be examined in this paper, specifically that of Dussel and Mayz Vallenilla.

Phenomenology is the study of human experience from a first-person perspective. That is, through introspection of a personal, subjective experience, we attempt to find its limits and what makes it possible. The conclusions of such a study are to then be generalized to other people. What makes an experience possible, or the limits of said experience, is similar for both of us; phenomenology makes this assumption, and it has been justified by psychology over the years. Joy or depression, for example, have a lot of similarities between different people. The concrete experience I'll be discussing is that of self-understanding. All sense of identity is preceded by the experience of self-understanding, the moment in which my identity, my self, becomes apparent, gets revealed before me. By reflecting on this experience, we are studying personal identity in the framework of phenomenology, and within this reflection we'll investigate about *cultural identity*, using the Latin American case as an example.

---

1     Ontology is the study of the nature of being.

2     For a more complete description of the trajectory of Latin America philosophy see Dussel's essay: Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents in *Latin American Philosophy*. Indiana University Press. 2003. 11-53.

The argument will not be that phenomenology, as a purely *descriptive* method, is not universal. I won't consider the possibility that the concepts of intentionality and experience, the *as such*, and so on, are Eurocentric—that there's a difference that is not being considered between intentionality in some culture versus others. On the contrary, the philosophers considered in this work formulate their critique within phenomenology. The question will be directed at the results that some European philosophers, particularly Ricoeur and Heidegger, arrive at by using phenomenology. Moreover, the argumentative strategy has the form of disproving a universal by finding a counter-example within the experience of Latin Americans; it may be that there are other exceptions to their philosophies, but I will focus only on the Latin American case.

First, I'll evaluate the generality of Heidegger's *Desain*. Does Heidegger's analysis encompass all human beings or is this another case in which the archetype of humanity is based in an exclusive European view? I'll look for an answer within the philosophy of Mayz Vallenilla, who in *The Problem of America* performs an ontological analysis of the Latin American, running parallel and close to the one found in Heidegger's *Being and Time*, but with the objective of finding a space for an original Latin American philosophy.

Next, I'll examine Enrique Dussel's description of the process of *interpretation* in a situation of *domination*. Ricoeur's phenomenology will be seen to break-down under the political and economic conditions of the people of Latin America. Likewise, The Other will be considered now to be the poor, the indigenous, and the peripheral people. We'll see how this critique enables Dussel to describe the conditions under which the Latin American is to philosophize, and to respond the question of whether it can philosophize under such condition.

In the third chapter, we will put these views under scrutiny based on ideas drawn from Santiago Castro-Gomez's *Crítica de La Razón Latinoamericana* (The Critique of Latin American Reason).

He claims that these philosophers, by generalizing the Latin American identity, are committing the same mistake of the Europeans in creating categories that are not exhaustive of the heterogeneity that is to be found in the sub-continent.<sup>3</sup> We will coincide with the Colombian philosopher in some of his points, but conclude that while the sought-after postcolonial heterogeneity is not to be found explicitly in these authors, their contributions are still more heterogeneous than their European counterparts.

This reflection will invite us to question what the role of the intellectual in post-colonies is, and how it differs to the role intellectuals in the center believe they should play. For this I'll dwell into Spivak's seminal work, "Can the Subaltern Speak?," from which we'll gain the perspective of an intellectual that has as a priority to critique the ideology of imperialism. We'll compare her vision to Dussel's and argue that they coincide and complement each other. The difficulties of self-comprehension in front of imperialism is the main issue confronted by Dussel when speaking of the subaltern, and a solution is only possible through the critique Spivak calls for.

In the end we'll see that in the same way that European philosophers fail to represent the heterogeneity of the world, Latin American philosophers fail to represent their own diversity. Nevertheless, the Latin American philosophers show clear awareness of the international division of labor, of the situation of domination once suffered by the excolonies, and their distinct historical condition. On the other hand, the Europeans mentioned, Foucault, Deleuze, Heidegger and Ricoeur, do not include this in their frameworks. These conditions, common in all Latin American countries,

---

3 America is sometimes used by Latin American authors to refer to Latin America, sometimes to refer to the New World, what we call the American continent. In this framework Latin America and Anglo-Saxon America are roughly speaking two subcontinents within America, and I will refer to Latin America as a subcontinent.

points to us that the term “that which is Latin American,” while it does not refer to one specific thing, but a multiplicity, can be analyzed through this multiplicity of meanings that proliferate when the term is used and interpreted.



# I

## Self-understating without having-been

For Heidegger, our essence as humans stems from the ability to set goals for ourselves. His concept of Dasein [Being-there] from *Being and Time* refers to the subject that can let things be ready-at-hand for a particular “for-the-sake-of-which.” That is, in their interactions with the things around them, the Dasein bestows meaning to its world by defining a specific objective. This concept seems open enough to encompass each of our own individualities insofar as we all have objectives in life that relay particular meanings to the environment around us (Heidegger, 1962:116). Having the ability of defining these objectives, letting things be ready-at-hand for them, and thereby establishing a system of references within-the-world, is one of the defining features of the Dasein. This description seems applicable to all, since we can relate to the idea of the objects in our environment acquiring a meaning once we define a goal. Can such an analysis fail to apply to all humans? Does Heidegger’s conception of humans as Dasein fail to include other ways of being?

The lack of universality doesn’t lie in the way in which we may define our for-the-sake-of-which, but rather in the conditions that Heidegger deems necessary for us to properly formulate a for-the-sake-of-which. For this, Dasein needs to understand its being-in-the-world. This understanding consists in seeing one-

self in front of an aperture of existential possibilities at the moment of defining our goals. I understand myself if I am open to all the different ways I can be, I am open to the multiplicity of my being-in-the-world. Heidegger refers to this aperture as the potentiality-for-Being of Dasein.

If the term “understanding” is taken in a way which is primordially existential, it means to be projecting towards a potentiality-for-Being for the sake of which any Dasein exists. In understanding, one’s own potentialityfor-Being is disclosed in such a way that one’s Dasein always knows understandingly what it is capable of. It ‘knows’ this, however, not by having discovered some fact, but by maintaining itself in an existential possibility. (Heidegger, 2009:326)

This potentiality-for-Being is constituted by anticipating (or getting-ahead) what it is immediately present, and therefore it has an inherent component of futurity (which he calls *resoluteness*) because it consists in projecting yourself in a specific future. To this, however, it must also correspond a “coming-back” that refers to our past. Heidegger believes that to exist in this potentiality-for-Being we are required to have in mind what we already are, our *Being-as-having-been*, which constitutes the past component of our Being (what Heidegger calls repetition):

The authentic coming-towards-oneself of anticipatory resoluteness is at the same time a coming-back to one’s ownmost Self, which has been thrown into its individualization. This ecstasy makes it possible for Dasein to be able to takeover resolutely the entity which it already is. In anticipating, Dasein brings itself again forth into its ownmost potentiality-for-Being. If Being-as-having been is authentic, we call it ‘repetition’. (Heidegger, 1962:388)

This “coming-back” is what ultimately reveals what we already are, and it conforms the past aspect of Dasein’s temporal being. A “coming-back” that correlates, or appears together with, resoluteness, and that it is needed for us to apprehend “what we already are,” our “Being-already.” This is emphasized later, when Heidegger points out that “one’s ‘Being-already’ is disclosed in the horizon of having been” (Heidegger, 1962:416): in order to understand what we already are, we have to appeal to our past.

The lack of universality will also appear in the fact that this temporal structure becomes fundamental for the historicity of Dasein:

Because Dasein, and only Dasein, is primordially historical, that which historiological thematizing presents as a possible object of research, must have the kind of Being of Dasein which has-been-there. Along with any factual Dasein as Being-in-the-World there is also, in each case, world-history.” (Heidegger, 1962:445)

Here the term “world-history” refers to the property of the being of things within-the-world (which are the things encountered by Dasein in its being-in-the-world) to “be-stretched-out” temporally, which ultimately corresponds to the fact that Dasein’s Being is stretched out in this way.

According to the Venezuelan philosopher (and student of Heidegger) Ernesto Mayz Vallenilla in his essay *El Problema de America*<sup>4</sup>, it is precisely the lack of this “have-been-there” that characterizes the experience of the self and the world for the Latin American<sup>5</sup>.

---

4 Let us recall that Mayz Vallenilla’s essay was not aiming at a critique of Heidegger but rather towards an “original” Latin American philosophy.

5 Mayz Vallenilla calls its version of “Dasein” *el hombre americano* (“the American men”). It is unclear whether his analysis was intended to include Americans not from Latin America as well but given that the final goal of his essay is to open a space to an “original” philosophy for Latin America (which was an ongoing theme at the time) it seems



The world is not experienced as something that “stretches out” into the past in an historical way. This idea is a product of its time, in which there was the notion in intellectual and artistic circles that an *original* Latin American culture had to be *created from scratch* (Mayz Vallenilla, 1979: 1).

This necessity to create our originality *from scratch* (which had been, at the time, a long-lasting project for artists and philosophers in the region), reveals that the Latin American experiences her world as “new,” a world that must be made. Mayz Vallenilla points out that it is an act of consciousness what makes the world appear (reveal itself) as new. It is not the historical fact of the supposed “discovery” that makes America new, but the mode in which the “American man” intends America in its temporal aspect at the moment of looking for his cultural self-identity. This mode of intending the world is that of Expectation<sup>6</sup>, the Expectation of that which is to be. The world for the American is yet to come, it not-yet-is:

The Expectation as the fundamental act of our Beings (...) demands of us to exhaust our World environment as something “forthcoming” –like a World that is to come or arrive– and, as such, as a “New World” (...) Moreover the American feels that the man within him, before being something already made, something about which he can give a testimony, is something that “approaches,” that is becoming. Under this scheme, the proper understanding of his existence is revealed to him as an “always-not-yet-Being.” (Mayz Vallenilla, 1979:20)

---

unlikely. Nevertheless, it is interesting to think that many of the things that Mayz Vallenilla attributes to Latin Americans can also apply to North Americans as well.

- 6 Expectation is similar to Husserl’s “protention,” which is conformed roughly by an anticipation of an experience that is to happen shortly, but without any pigments of hope or fear, but just mere anticipation of what is to come.

Mayz Vallenilla later goes to clarify that this way of being is not to be interpreted in a negative way. He asks us to “not mistake the sense of privation that the ‘yet’ expresses as something merely negative, but quite the contrary; if this formulation is correct, it is expressing a positive trait about our being. This lies in ‘being always’ in this way” (Mayz Vallenilla, 1979:21). It is in this positive aspect that the possibility of self-comprehension and historicity lies. The long-running “widespread desire for the creation of an *original* Latin American culture” is what reveals that there is an understanding of this “not-yet-always-Being” and, within it, the possibility of historicity; all of this without recurring to the “have-been-there” (Mayz Vallenilla:1979). What is to reveal “what we already are” is not a “coming back” but rather a “going-forward,” it is not a “have-been-there” but a “will-be-there,” we will-be-in-the-world that is yet to come.

Mayz Vallenilla is not suggesting that Latin America is ahistorical, but rather that it is experienced as such by the Latin American at the moment of gazing upon the *question of cultural self-identity*. There is awareness of our history, but the sentiment at the time was that this history is not the history of Latin America, since authentic Latin American history and culture not-yet-is<sup>7</sup>. If the American men “comes-back” to experience his past, he sees a history that is not truly his, how does he know this? He needs to enjoy self-understanding in order to conclude this. Wherever this self-understanding comes from, is not from “coming back.”

The Venezuelan philosopher is reporting this idea among intellectual circles in 1979, but Andrés Bello (one of the teachers of Simón Bolívar) already expressed the necessity of creating an original Latin American culture in the XIX century. “For years – Bello writes—we have been repeating that our political and social

---

7 At the time, there was the notion that Latin American history was ultimately just European history. See: *De La Autenticidad en La Filosofía*.

disasters have as their principal cause our Spanish past, and that we cannot resolve them if we don't react in a franc, open, and energetic manner against this civilization in order to emancipate our spirit and adapt our society to the new form brought by democracy" (Bello cited in Zea, 1989:209) [highlight by author]. This emancipation of the spirit was to erase the authoritarian Spanish culture, which was dominant in Venezuela at the time but wasn't really ours. In this case, the "coming back" did not reveal a "have-been," because this past is Spanish, not American. As the Mexican historian and philosopher Leopoldo Zea expresses, in every generation of Latin American thinkers there has existed the sentiment that the works of the ones before them were not authentically Latin American: we had to start from scratch. "This is precisely an old Latin American attitude. Starting from scratch in order to be trendy. Starting from scratch in the face of the Iberic culture to better assimilate Western European culture. Starting from scratch with respect to this assimilation to begin another more novel assimilation" (Zea, 1989:104). Nevertheless, the authors of these endeavors, in their "always-not-yet-Being," were creating authentic Latin American products. This explains the possibility of historicity: *always* having this original way of being

One may wonder at this point: What about the Amerindians? What about those (like Zea) that do resort to history to find their cultural identity? These questions point precisely to where Mayz Vallenilla's argument comes apart: in trying to encompass all Latin Americans, he has excluded ways of experiencing the world that fall outside of his "American man" (the term itself already being excluding), and thereby falling in the same mistake of Heidegger. This criticism will be developed in chapter III, but insofar as this ahistorical world-experience is possible, insofar as cultural self-understanding is possible within such an experience, and insofar there were (at the time) Latin Americans that believed that an *origina* Latin American culture was-not-yet, his argument holds. It was not that we were not to look into history to shape, say, our political

practices, but that our cultural self-understanding lied in looking ahead and not behind.

Let me emphasize precisely where the disagreement between Mayz Vallenilla and Heidegger lies. The latter is saying that one needs to “come back” to the past in order to reveal (and understand) what one already is, and that world-history<sup>8</sup> is only possible if the world is experienced as being *stretched-out* temporally. Mayz Vallenilla replies: no, in Latin America (in our Being-in-the-New-world) we *experience* the world as new; we experience it as being in the future, not *stretched-out*; it is not by ‘coming back’ and appealing to our history (or the lack thereof) that we find our self-understanding, but rather by virtue of our Expectation only, and the evidence that we have reached such an understanding comes in the expressed current widespread desire of creating an original culture. One may ask of this: how exactly did Latin Americans come to this understanding of their culture? Why do they experience the world in such a way? Mayz Vallenilla leaves these as open questions; he is only interested in pointing out the *experience* that gives the Latin American its originality (Expectation), and I’m further claiming here that such experience conflicts with Heidegger’s analysis in *Being and Time* because the temporality of *this* understanding (as Latin Americans) is different from that of Dasein.

The “have-been-there” that is necessary for the historicity of Dasein, and necessary for history to be “present as a possible object of research” is not resorted to by the American in his query for cultural self-identity. These questions rise: can the “American men,” come-towards-itself? That is: can he understand himself as such (as

---

8 Remember that “the world” for Heidegger has “worldhood”. This “worldhood”(what makes the world, the world) it’s not to be understood as the collection of things that may be ready-at-hand, or present-at-hand, but rather it is the *environment* in which we “let things be involved,” in which we let things be ready-at-hand for a particular project (a “for-the-sake-of-which”). The world is *where* we define out projects.

American)? It seems that under Heidegger's analysis he cannot, insofar he does not "go-back," insofar he does not experience the world as being *stretched-out* into the past. Yet, some Latin Americans do enjoy this understanding; if they didn't there wouldn't be some that think (or used to think, at the time of Mayz Vallenilla) that an original Latin American culture had to be *created* from scratch. In Latin America we find a way of encountering the world, a way of Being, and a way of Understanding, that does not fall within Heidegger's Dasein. Dasein cannot be Latin American.

## II

# Dussel's Latin American hermeneutics

At face value, Ricoeur's philosophy, in its emphasis on alterity and self-understanding, seems to be more inclusive than Heidegger's Dasein. Nevertheless, for the Argentinian philosopher (and student of Ricoeur) Enrique Dussel, Ricoeur's hermeneutical process brakes down in Latin America's political and cultural reality, a reality of domination and colonialism from Spain, Portugal and France, and later neocolonialism from the hands of Russia and the United States. If Ricoeur's theory were complete, Dussel claims that philosophizing under such circumstances would be impossible, but luckily, it is precisely at this point that his "liberation philosophy" begins.

In Ricoeur's hermeneutics, our subjectivity and self-understanding is to be found in the process of interpreting a "text" (where "text" can mean history, culture, or an actual book); one is to "understand oneself *in front of the text*" (Ricoeur, 1981a:113). This understanding is as in Heidegger, but with a hermeneutic variation. Previously I said that *understanding* in Heidegger "consists in seeing oneself in front of an aperture of existential possibilities at the moment of defining our for-the-sake-of-which." For Ricoeur, understanding occurs when we open ourselves to the interpretative possibilities of the text, what he calls the *matter of the text*. These are the different worlds that unfold in front of

the text, and with this worlds, different existential possibilities for the reader, different potentialities-for-Being. “What is to be interpreted is a proposed world which I could inhabit and in which I can project my ownmost possibilities” (Ricoeur, 1981b:112). With the unfolding of these worlds comes the unfolding of our identity.

The subjectivity of the reader is no less left in suspense, no less potentialized, than the very world which the text unfolds (...) in reading I ‘unrealize myself’, Reading introduces me to imaginative variation of the ego. The metamorphosis of the word in play is also the playful metamorphosis of the ego. (Ricoeur, 1981b:94)

For these worlds to unfold, the reader needs to feel alienated from the text to prevent, as much as possible, that his prejudgments and historical context limit the interpretative possibilities of the text. Feeling alienated eliminates all sense of belonging to the text, which allows us to be open to it. This is the same movement towards an existential aperture we see in Heidegger, but now in front of a text. By suspending my prejudgment and recognizing the *autonomy of the text*, I allow an unfolding that is independent of the author’s intent. This potential found in the matter of the text has erased my Being-already, my ego, in favor of my potentialities-for-Being, the different Beings-in-the-world that unfold in front of the text, a fictional world, that I have now appropriated.

To appropriate is to make what was alien become one’s own. What is appropriated is indeed the matter of the text. But the matter of the text becomes my own only if I disappropriate myself, in order to let the matter of the text be. So I exchange the *me, master* of itself, for the *self, disciple* of the text. (Ricoeur, 1981b:113)

For Dussel, however, this is not always possible: under certain political and social conditions the reader is not capable to engage

herself in this process of interpretation, and these conditions are those of being under *domination*. As an illustrative example, he asks us to consider the Maya, that among many other texts, they interpreted *Popol-Vuh* (their sacred text). Now, in the process of evangelization, a military, political and economic conquest results in the *Popol-Vuh* being substituted by the Bible, a text written and interpreted in-the-world of the dominator. Moreover, *how* to interpret, what Dussel calls “the reader’s *praxis*,” was also imposed to the Maya. Can one properly partake in the hermeneutic process and find oneself “in front of the text” in such situation? Dussel writes:

This is when Ricoeurian philosophy would seem to conclude its labor, but it is where the philosophy of liberation begins. Its question are: can the dominated “interpret” the “text” produced and interpreted “in-the-world” of the dominator? Under what subjective, objective, hermeneutics, textual circumstances can such interpretation be “adequately” undertaken? For someone like Salazar Bondy, in his work *Does a Philosophy Exist in Latin America?* The answer is negative. It is not possible to philosophize in such situation! For us, from the perspective of a liberation philosophy, it is possible, but only if the reader, interpreter philosopher, engages himself in a practical process of liberation. (Dussel, 1996: 86-87)

The Latin American philosopher is “liberated” when she understands herself as Other, but this happens through an experience which goes beyond Ricoeurian hermeneutics: “[t]he originary experience of Liberation Philosophy consists in discovering the massive ‘fact’ of domination, of the constitution of a subjectivity as ‘lord’ of another subjectivity [e.i Europe and Latin America] (...) [T]his originary experience –lived by all Latin Americans even in the halls of European universities, is best indicated by the category ‘*Autruí*’” (Dussel, 1996:80). After becoming aware of my own alterity, I need to assert myself as Other in front of the dominator,



performing a speech-act that occurs from the *exteriority* of the hegemonic culture that I face. This irrupts the dominator's subjectivity, who had objectified and simplified the colonized culture in order to dominate it. That is, they have established a system of meanings and interpretations that the dominated need to irrupt to initiate the process of self-understanding.

This irruption of the Other is similar to the one seen in Emmanuel Levinas' work, and it was inspired by him. In Levinas' words, the dominant culture constitutes a *Totality* for the dominated, a world already interpreted, where the dweller of the periphery has lost its voice and its ability to understand themselves; they can no longer explore the "imaginative possibilities of the ego" due to the limits given to their subjectivity in the interpretation given by the dominant culture. The experience given by the dominator in front of the face of the Other irrupts this Totality if the Other appear to them like non-interpretable, as something that overflows the limits of an experience, overflows their ability to comprehend, as in an epiphany.

The Other remains infinitely transcendent, infinitely foreign; his face in which his epiphany is produced, and which appeals to me breaks with the world that is common to us, whose virtuality are inscribed in our *nature* and developed by our existence. (Levinas, 1968:194)

The world that we "develop by our existence" is the system of meaning that we give to things relating them to our for-the-sake-of-which, our project. The world is broken by the encounter of the face of the Other; we experience the refusal to be part of such project, the refusal to being ready-at-hand. "The face resists possession, resist my powers. In its epiphany, in expression, the sensible, still graspable, turns into total resistance to the grasp" (Levinas, 1968:197). The expression of the Other can have the same effect as the alienation by the text that Ricoeur speaks of, un-

folding in front of us a manifold of interpretations. The important distinction is that the distantiating from the text that was required to open the matter of the text is now initiated by the Other. Notwithstanding, the movement towards appropriation has to be avoided in this case, because it is an act of violence against the Other. We can't appropriate the Other, we must not deny their alterity. The Other forces us to an existential aperture because it overtakes our ability to interpret and comprehend. Then both, my ego and my interpretations of the Other, are held in suspense. In this way I allow the Other to express its own subjectivity.

Appropriating the Other is an act of violence in which the Other is encapsulated in an interpretative framework that castrates them of their potentiality-for-Being. It transforms what is Other into the Same, the same as the Totality of the dominator; and thereby denying they alterity. "The possibility of possessing, that is, of suspending the very alterity of what is only at first other, and other relative to me, is the way of the same" (Levinas, 1968:38). Dussel follows Levinas closely, but he introduces economics and politics. In his own words: "the Other is negated as other, is interiorized within the world as an object and, at the same time, he is defined from the being of the totality, which is not but the being of a dominant subgroup" (Dussel, 1995:126).

For Dussel, this is the precise relation the centers have with the peripheries, and to initiate the process that allows for self-understanding, it is necessary to brake this relation. That's what he refers to by the "practical process of liberation." The interpretation of Latin American history and culture is limited by the subjectivity of the dominant culture that interprets it, and to liberate ourselves is to brake this relation, forcing the dominator into an existential aperture. By undertaking this process, the dominated people together with the dominator are liberated from the relationship that conditioned their interpretation of the other side. When the dominated becomes aware of its otherness, it irrupts with it the dominator's

own identity, and these marks, for Dussel, the beginning of a “the fourth Era” of philosophy.

Dussel’s critique to Ricoeur is twofold. On one hand he points out how Ricoeur does not consider what the social conditions need to be for the reader to understand themselves in front of the text. And, on the other, if the text is a culture, Dussel (inspired by Levinas) speaks of a process of alienation from the text that is initiated (and it must be initiated) by the entity to be interpreted, whom does not allow itself to be encapsulated by affirming its alterity. This process of alienation is not considered by Ricoeur, where the dis-tantiation from the text is solely the work of the reader.

Dussel has been criticized by the aspirations he had for his philosophy, and by the prophetic role that the philosopher has of guiding the people towards liberation.<sup>9</sup> The romanticist tone of his work has been questioned, as well as the idea that liberation philosophy is to be the only candidate for a Latin American philosophy. Nevertheless, his work allows us to see the limitations of Ricoeurian hermeneutics: his notion of self-understanding occurs in an idealized situation, in a vacuum where only the reader and text exist; the social and political situation where not considered closely by the French philosopher. In sum, this is another example of how some European phenomenologist can fail to account for human experiences (in this case, that of settling, evangelization and colonization) that are not common in modern European history, but that characterize Latin American history.

---

9 For a critique of Dussel’s philosophy messianic dimensions see G. Leyva, “Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación,” in *dissens* 1, (1995) p. 11-32.

### III

## The heterogeneity of Latin America

Dussel's talk about the "liberated philosopher" and "the fourth era of philosophy" may have sprouted the suspicion that his philosophy also has unjustified pretensions of being all-inclusive and universal, and this is precisely one of the main criticisms that the Colombian philosopher Castro-Gomez offers in *Crítica de la Razón Latinoamericana* (Critique of Latin American Reason).

*Crítica de la Razón Latinoamericana* marked a change in the direction of the debate of whether there can be a Latin American Philosophy. The project of finding a space for a Latin American philosophy, be it within a philosophy of alterity or through an historical argument, was starting to be questioned in the years prior to its publication. One of the main criticisms was that Dussel, Mayz Vellenilla and other philosophers that participated in the discussion, by using the same discourse than their European counterparts, fall in the same mistake of excluding particular experiences that are not properly represented in their philosophies.

Reflecting ideas seen in Spivak's *The Critique of Postcolonial Reason*<sup>10</sup>, Castro-Gómez points out that in their discourse of self-identity, Latin American intellectuals homogenize their cul-

---

10 We'll explore the connection with Spivak in the next chapter.

ture in the same way, and with the same language, that the colonial powers do when identifying “the Other” as “the Asian,” “the Latin American” or “the African.” That is, well intended natives from the intellectual spheres may play the role of imperialism by homogenizing the Other. Our Latin American philosophers are then criticized for committing the same mistake of their European counterparts by excluding particular experiences under such categories as “American men” and “the dominated”.

Problems relatives to sex, race, language, ethnicities, as well as alternative models of sexuality, knowledge and political actions were all integrated under substantialist categories such as “people,” “class” and “nation,” or absorbed in metanarratives that privileged Eurocentric and androcentric ways of life. (Castro-Gómez, 1996: 148)

Rather than helping us grasp the reality of the countries in Latin America, these totalizing categories created by Latin American intellectuals leads us stray, given that the nature of the social and political realities in Latin America don’t fit a unique category. To achieve a better understanding we have to emphasize the “petit stories” of more individualized groups that act in Latin American societies (Castro-Gómez, 1996:36). To understand these petit stories, we are to

avoid reading them under dualist schemes of interpretation (oppressed/oppressor, center/periphery, instrumental reason/popular reason), because behind these schemes and categories their lies struggles that need to be *understood* in their particularity. It is time that we understand that Latin American societies are not a homogenous membrane of events that can be seen from one unique point of view, but a collage of multiple and irreducible stories that mutually reflect each other. (Castro-Gómez, 1996:36-37)

In this I agree with the Colombian philosopher; Latin America is a mix of races and countries and to understand it we cannot exclude this heterogeneity. The same thing can be said to the Europeans in their universal analysis of the human being. Describing one common theme in all humanity is very useful for political projects and to study what traits unites us all, but we are to be aware that most of the times, if not all of times, important particularities are being left out.

Nevertheless, it would be unfair if we place our Latin American philosophers in the same group as our European philosophers. Dussel, Mayz Vallenilla (and Zea, and Kush), in allowing *at least* two views (Latin America's and Europe's), and in using sources from parts of the world different than Europe and Latin America, succeed in being more cosmopolitan than their European counterparts. By doing so, they recognize the possibility of different ways of Being, and different processes of interpretation that includes a sociocultural context that are not those of Europe. In their ambition of "opening a space for Latin American philosophy," they have opened of space for a new form of diversity, that of experiences of self-understanding. We will, however, look closer at the critique made by Castro-Gómez to then rescue the heterogonous aspect of the work of Dussel and Mayz Vallenilla that spaces his critique.

Castro-Gómez critique is directed towards the creation of continental identities that have no correlation with the real cultures of the people of Latin America; rather, they are created artificially within the ideological project of the intellectual elites. These "discourses of identity do not refer to a cultural unity existent beforehand, but to symbolic productions that are linked to rationalized practices" (Castro-Gómez, 1996:60); this refers to nation-projects in which cultural identity comes from top to bottom, motivated by political projects. These discourses of national and continental identity, spread by the cultural machinery of the state, did had an impact in the cultural identity of Latin America in the XX century;

nevertheless, globalization has now changed the symbols in front of which Latin Americans are to understand themselves.

At the end of the XX century, when 70% of Latin Americans live in cities and find themselves in a symbiotic connection with the global cultural industry, it is necessary to advance towards the consideration of heterogeneity, the coexistence of diverse symbolic codes, and the continuous negotiations of personal and collective identities. (Castro-Gómez, 1996:63)

Castro-Gómez speaks of a cultural identity produced at an individual level, where each citizen develops their identity by interpreting the symbols of a consumer's market, distributed through radio, television and the internet (Castro-Gómez, 1996:59). This is the same experience of self-identity we have been discussing, the identity encountered "in front of the text." As I have explained, our construction of identity is preceded by an experience of self-understanding; this is what Castro-Gómez fails to consider. Even if the symbols to be interpreted have a global dimension, how I understand myself in front of these symbols, what Dussel calls the readers praxis, can be different in the Latin American market, given the historical and cultural conditions in which the Latin American consumes, and the products at their disposition.

Seen in this way, the works of the latinamericanist philosophers and novelists don't form part of a project of the elites to create a homogenous cultural identity, they rather form part of the symbols in front of which Latin Americans are to understand themselves. I am agreeing with Castro-Gómez that there is no *Macondo América*<sup>11</sup>, this is, a homogenous culture being uncovered by the intellectuals,

---

11 Macondo is the fictional town where the events of *A Hundred Years of Solitude* take place. A very widespread interpretation of the book suggests that it is to be representative of the entire subcontinent.

but the cultural identity rather comes forth when Latin Americans interpret these works and find themselves in front of the text.

Moreover, we cannot assert that these productions of the elites are discontinuous with respect to the culture in which the authors live and write. Even if they don't express "that which is Latin American," because this term is a signifier without a unique significant (Castro-Gómez, 2011:260), they express the experiences of the authors who inhabit specific regions of Latin America. The culture expressed in the work of Latin Americans, both novelists and philosophers, is regional and not continental, but they contain symbols that were produced bottom up, symbols that are not related to an artificial discourse of identity created by the elites. It is a mistake to believe that in *A Hundred Years of Solitude*, for instance, we'll find the essence of Latin America – the heterogeneity of the subcontinent disallows for it to be a one true essence – but it is also a mistake to think that the cultural symbols in *A Hundred Years of Solitude* are "symbolic productions that are linked to rationalized practices" that do not reflect at all the cultural symbols of La Ciénaga in Colombia (where the events of the book take place).<sup>12</sup>

My reading of these authors refutes Castro-Gómez analysis in two ways. First, they are read as expressing, beneath the latinamericanist discourse, regional realities. This forgoes the interpretation of the cultural symbols as created artificially; on the contrary, they represent (re-present) the regional culture in question. Secondly, just as Ricoeur, Castro-Gómez does not take into account the context in which the Latin Americans have to interpret the symbols of

---

12 The regional aspects of these works are important in the hermeneutic scheme of Ricoeur. To reach the moment of alienation and open the matter of the text, there has to be an initial sense of belonging with the work. This becomes harder is the symbols of your regional culture are not reflected in any of the works available in the consumer's market, but rather we only find foreign product or symbols created artificially for nation-projects.



the global consumer's market. I agree that the symbols to be interpreted have been deterritorialized, that is, symbols from all over the planet are being interpreted and included in individual and collective identities everywhere, but the reader's praxis still has a local, sui-generis character, limited by history and by the Latin American market itself. Again, I agree that the latinamericanist works fail at defining "that which is Latin American," but they do succeed in showing the particular experiences of the authors, which show a different way of achieving self-understanding. Given this idea of the identity in front of the symbols of a global consumer's market, the works of Dussel and Mayz Vallenilla become very relevant. They reflect about how the historical and cultural conditions can affect the process of self-understanding, even at an individual level. It is by showing the heterogeneity of the experiences of self-understanding that Dussel and Mayz Vallenilla manage to be more cosmopolitan and inclusive than their old European professors.

In fact, when we see these philosophers as a group (not only Dussel and Mayz Vallenilla, but other Latin American philosophers that wrote on the topic), this sought-after heterogeneity becomes evident. For instance, the case of Venezuela. Venezuela's oil reserves and privileged position has been ever-present in the speech of politicians. Since the writing of Simon Bolivar, the region has always been projected as a major player in world economics, but the reality has greatly differed. Since before the time of Mayz Vallenilla, there has been a sentiment of stagnation, as if we were trapped in the eternal process of becoming a developed country. It always seems that the potential is there, but it is never fulfilled; we're promised utopias by our politicians and get dystopias. This becomes even more problematic when our inability to develop is both cause and effect of external entities taking control of our resources. When I read Mayz Vallenilla, I note this is the experience his essay reflects. The Venezuelan writes:

The richness of the American continent, its energy sources and human potential, the privileged position of its territory that has the potential to nest the development of humanity, can unexpectedly turn into negative signs. It is a mistake to keep dreaming of America as 'the kingdom of the future'. The future can make of America the desired loot of any Imperialism. (Mayz Vallenilla, 1979:23)

Likewise, the Argentinian dictatorship repressed and exiled left-wing philosophers like Dussel, and this affected their ideas of domination and liberation (the years of Dussel's exile also marks the peak of the influence of the philosophy of liberation). Escaping from the same violence, Rodolfo Kush found refuge with the Quechuas in the mountain of southern Perú. From this experience he wrote his ontological analysis of the Amerindian and popular culture in his book *America Profunda* (Kush, 1999). While none of the views of these philosophers successfully accounts for the heterogeneity of the sub-continent, perhaps in each of their philosophies we can witness the multiple histories of the Latin American people that Castro-Gómez calls for.

The originality of these authors does not come from the possession of the one Latin American essence, but from their personal experiences. This authenticity is, moreover, different, given that they expand on a limited version of self-comprehension. The weak version of the argument of this book is that Mayz Vallenilla and Dussel, having had experiences from which they have built their identities, have found that the frameworks of Ricoeur and Heidegger don't suffice when describing some experiences of self-understanding. Recall that phenomenology is the analysis, from a first person perspective, of experiences, and Dussel and Mayz Vallenilla speak, in part, of their own personal experience. They speak of their experience of self-understanding, of understanding oneself as something that is yet to be, of seeing oneself as the Other "even in the halls of European Universities."



#### IV

## The intellectual of the periphery and postcolonial critique

In the last chapter we touched on an important subject that needs to be addressed directly: the role of the intellectual of the periphery in expressing the defining traits of their culture to the rest of the world. Is the intellectual *speaking for* the people, or is she portraying them? Can she portray them accurately or are her depictions unintentionally and unavoidably doomed to serve the imperialistic interests of the center, who caricatures the cultures of the colonies and ex-colonies?

I have argued that, by reading their representations of their culture as *regional*, the work of Latin American intellectuals can be used to show the heterogeneity of the subcontinent, which is needed to break the imperialistic picture of the homogenized Other. I will further claim that the intellectual of the periphery, besides *speaking for*, and *speaking of* the Other, can also *speaking to them*. The *speaking to* works to create an awareness of the alterity of the Other so that they can enter the hermeneutical process of self-comprehension that leads to the subaltern speaking. Before dwelling on how Dussel manages to take this third position, I'll lay out the postcolonial framework under which Spivak critiques Foucault and Deleuze in *Can the Subaltern Speak?* Who is the subaltern? Spivak defines the subaltern, for the case of India, as the

demographic difference between the total Indian population and the dominant groups (indigenous and foreign) at the all-India level. This difference will then be the dominant group at the local levels, and everyone else (Spivak, 1994:79). We'll see there's a big overlap with Dussel's Other and the subaltern. In fact, at times Spivak uses "Other" and "subaltern" to refer to the same population. Now, if I argue that Dussel speaks to the subaltern in order to liberate their own voice, I am first to answer why they can't speak.

To start, let's consider what Foucault has to say about the role of the intellectual. The French philosopher claims that the oppressed classes are knowledgeable and aware of their condition, and hence the work of the intellectual is no longer to enlighten them into class consciousness. Rather, they must add up to their ranks by performing the practical labor of warning the masses about the negative effects of the structures of power in society.

In the most recent upheaval<sup>13</sup> the intellectual discovered that the masses no longer need him to gain knowledge: they know perfectly well, without illusion; they know far better than he and they are certainly capable of expressing themselves. But there exists a system of power which blocks, prohibits, and invalidates this discourse and this knowledge (...) Intellectuals are themselves agents of this system of power - the idea of their responsibility for "consciousness" and discourse forms part of the system. (Foucault, 1996:207)

The goal of the intellectual should not then be to enlighten the masses, making them conscious of their struggle, but rather fight alongside them and give them spaces to speak by subverting the structures of power that oppress them.

---

13 The events of May 1968. These were a series of volatile protests in France that started as student demonstrations against capitalism in Paris, and quickly spread to include strikes and generalized protests.

This is a struggle against power, a struggle aimed at revealing and undermining power where it is most invisible and insidious. It is not to “awaken consciousness” that we struggle (...), but to sap power, to take power; it is an activity conducted alongside those who struggle for power, and not their illumination from a safe distance. (Foucault, 1996:208)

An example of this is Foucault’s own *Groupe d’infonnation de prisons*, which were groups within prisons whose sole purpose was to make a space where the prisoners themselves can speak, and in which Foucault discovered that “they possessed an individual theory of prisons, the penal system, and justice” (Foucault, 1996:209). Therefore, the intellectual is to, at most, analyze the structure of power and subvert the system to allow the oppressed to be heard.

Spivak starts her critique by pointing out that Deleuze and Foucault forget the international division of labor, the economic structure of the center and the nation-state ideology of their subjects, and the periphery workers and their separate struggle. In Foucault’s framework, the role of the intellectual is not to be critical of the ideologies of the center in front of the periphery, nor to point out when these ideologies are being repeated by the masses that “know perfectly well.” At most, Foucault and Deleuze render the problems of the periphery opaque by including all of these issues under the “worker struggle.” When the international division of labor is not acknowledged in a framework it makes it inadequate to criticize the ideology of imperialism that supports this division, an ideology that can be present even in the speech of the subaltern.

Moreover, when arguing for theoretical labor to be considered as practical, Deleuze and Foucault fail to distinguish between two uses of the word “representation.” Due to this the theoretical labor is no longer critical of the messages produced by the masses and it erases the ability of the intellectual to criticize their own theory; they can only criticize how the theory is applied. This is clear when

Deleuze states that “a theory is like a box of tools, nothing to do with the signifier” (Foucault, 1996:208), to which Spivak replies:

Considering that the verbalism of the theoretical world and its access to any world defined against it as ‘practical’ is irreducible, such a declaration helps only the intellectual anxious to prove that intellectual labor is just like manual labor (...) Two senses of representation are being run together: representation as ‘speaking for’, as in politics, and representation as ‘re-presentation’, as in art or philosophy. Since theory is only an action, the theoretician does not represent (speak for) the oppressed group. Indeed, the subject is not seen as a representative consciousness (one re-presenting reality adequately). (Spivak, 1994:70)

Once you have struck the signifier out of the theory, making it a “box of tools,” a critique of ideology becomes impossible. The intellectual is no longer able to represent and describe reality, but just to act. Spivak call for a critique of the ideology of the center about the periphery, a critique of the Totality of the Same. Rendering a framework where the intellectual cannot do this, because of the role of theory as solely practice, means rendering a framework that favors the domestication of the Other of Europe. The intellectual of the center is not capable of criticizing the imperialism of its own culture.

In the Foucault-Deleuze conversation, the issue seems to be that there is no representation, no signifier (...); theory is a relay of practice (...), and the oppressed can know and speak for themselves. Further, the intellectuals, who are neither of these S/subjects, become transparent in the relay race, for they merely report on the nonrepresented subject and analyze (without analyzing) the workings of (the unnamed Subject irreducibly presupposed by) power and desire. (Spivak, 1994:74)

Deleuze and Foucault have turned theory into practice, rendering a critique of the ideology of the center unviable, and because they have forgotten the international division of labor, their take on the role of intellectuals is completely invalid for the intellectual of the periphery. The intellectual of the periphery cannot play the game of just giving spaces to the knowing masses to speak because they also need to criticize imperialism. In fact, Dussel suggests that this critique needs to happen –by irrupting in the Totality of the center by affirming oneself as Other– for the masses to gain a voice. Before this, the self-understanding of the masses will be subjugated by the subject of the Western European culture (the West). Let's see what role Dussel takes when asserting this.

To deny what is denied by the system is to affirm the system in its foundation, for what is negated in the system (the oppressed) is other. To deny the denied in the system it is necessary beforehand to affirm what it oppresses as exteriority. The liberation is then a complex act constructed by a double movement. To liberate yourself is to leave the prison (deny the denial); but no without affirming the history that was before and exterior to the prison (the history of the prisoner before being incarcerated). (Dussel, 2011:108)

Here Dussel is not speaking about the Other, nor for the Other, but he is *speaking to them*. He is calling them to liberate themselves from the identity that the system has given them by affirming themselves as Other. When speaking to the Other, however, he represents them, and hence he is also *speaking of*:

Now then, the people are the Other. We speak of the poor people, the illiterate people to those that know how to read, the uncultured people to those that are cultured. The interesting is that, precisely because they are uncultured, these people cannot be alienated. (Dussel, 1995: 136)



The Other as the poor and illiterate pulls the cover of this overarching term into millions of different individuals around the globe. It is in the *speaking of* where Dussel falls into Castro-Gómez criticism of creating homogenizing categories that subsumes the differences of the people in Latin America. Dussel manages to do both: erase the issues associated with these differences, and serve as a support to the imperial picture of the Other as a homogenous domesticated subject. Ultimately the ones to be liberated, the subject of his treatise, are *all the people of the periphery*, where he even includes historically imperial forces as China and the Arabs.

From the Alterity a new way of thinking emerges, not dialectic, but analectic and, little by little, we step into unknown territory for modern philosophy, for present European philosophy, for the logologically thought. We are establishing a Latin American anthropology with the pretension of the fourth era of philosophy and the real post-imperial philosophy, valid not only for Latin America, but equally for the Arabic world, Africa, India, Southeast Asia and China. (Dussel, 1977:12)

We can see how Dussel can take the role of what Spivak calls the Native Informant, which is a figure used to move from what's absolutely Other towards being the Same. A figure (real or fictional) that is supposed to be native to the culture being talked about, and gets used as an excuse for an argument that moves them towards a domesticated Other (Spivak, 1999:6). All poor are the same, one can homogenize them. The peripheries, China, India and so on, will go through *the same* process of liberation as the one described by Dussel from his Latin American experience. This is Dussel's biggest downfall, and it turns a theory that is to be critical of imperialism, into a theory that fails to break down the caricatured Other that imperialism needs.

Mexican culture in the United States is confounded with Latin American culture (I buy flour for arepas, a mainly Venezuelan and Colombian dish, in the Mexican food aisle<sup>14</sup>). As we have spoken, however, a common Latin American culture doesn't exist, as the subcontinent is too heterogeneous for the term to be referring to any culture. The homogenization of Latin American culture then serves the agenda of those who want to caricature the countries south of the US border. These misconstructions affect those who are in the periphery, and care needs to be had when speaking to the center about our culture, care to not play into the portrayals that they may be expecting of us.

So far, I have claimed that Dussel represents (speaks of) the masses, both in his culture, and in other cultures of what he considers to be the periphery. The main act of his work, however, is speaking to the Other for their liberation. This is the traditional role of the intellectual according to Deleuze and Foucault, which is supposed to be no longer necessary since now the masses "know for themselves." The problems exposed by Dussel in the process of interpretation in Latin America deny this claim, inasmuch the ideology of the center has been imposed into the masses through conquest and evangelization. Moreover, this opens the necessity to speak a critique of this ideology to the masses, so the old role of the intellectual is restarted in the periphery, a role that serves against the interests of the center. Let us recall, however, that the way the liberation works is by affirming our alterity *to the center*; in doing so, as someone speaking from the *exteriority*, Dussel speaks to a different audience: the readers of the center.

Europe cannot liberate itself, we are the one who need to interpellate it. Our philosophy irrupts in Europe and it proclaims:  
"You, with your ego cogito, have totalized us as objects within

---

14 And I have suggested the market to change the sign to "Latin American food," to make products easier to find, with no avail.

your world; when you learn to respect us as others, then, and only then, you'll be free". In this way, Europe will not find the route for escaping from itself in Europe, but rather the oppressed will show them the exit. It will be us, the poor nations. Why? Because the poor nations are the future of history. (Dussel, 1995:138)

Dussel then takes two roles. One in which he speaks to the oppressed and has a traditional role of enlightening the masses of their role as the Other in the international division of labor. An additional role is to speak to the intellectuals of the center, making them aware of the division of labor and the otherness of the periphery, thereby interrupting the imperialist interpretation of the excolonies. A third role for the intellectuals of the periphery could be to break down the homogenized Other to the outside world, to show the differences within a region that has been all painted with the same brush. These differences are to be shown not only to the center, the metropolis, but also to the people in the periphery that have consumed the national identity narrative. In this respect Dussel fails, and it can only be rescued by reading the text completely contextually, as a testament of the place and time it was written, while ignoring the homogenizing categories that it presents.

I am advocating a reading of the Latin American authors such that, when reading them together, allows them to be the "petit stories" that evoke the heterogeneity of the subcontinent. Nevertheless, textually, they were working with categories of continental identity that were homogenizing and with no signifier. Castro-Gómez critique stands. But even in this more textual reading, in the case of Dussel, the situation is not as simple. As I have mentioned before, the possibility of a different experience of self-understanding is discussed in Dussel, and it does some work in explaining why Dussel's and Mayz Vallenilla's experiences have been different than those paved by Heidegger and Ricoeur. Dussel's critique of Eurocentrism also stands.

We can see Dussel's liberation philosophy as suggesting what the intellectual of the periphery can do for the people that do not have a means to communicate their thoughts and interpretations. First, the intellectual can *speak of* the Other that is being caricatured by the center, at least by breaking down the homogeneity by speaking of a very particular region in the periphery that the said intellectual knows first-hand. Second, it can *speak to* the Other in the traditional way, to enlighten them in their role in the international division of labor. Third, the intellectual can speak to the center, either by a direct critique of the centrism present in their theories, or by simply pointing out the alterity of a particular experience in the margins of the system. Dussel explicitly does the first two of these, but he does not ever *speak for* the masses as a party or a union would do. The role of the intellectual in that sense, criticized by Foucault and Deleuze, seems to be indeed over in Dussel's vision as well (unless they become actual politicians or party leaders).

Even with his flaws, Dussel achieves a critique of imperialism, and in doing so he is not directly serving the imperial interests, even in his homogenization of the Other. He can be read as a Native Informant, but domesticating the Other is completely opposite to his intent. As he indicated, the Other "cannot be interpreted, studied, analyzed, from within the system" (Dussel, 2011:86). In this respect, we find his position about the role of intellectuals on par with Spivak, as she also states that the struggle workers of the periphery seem to be outside of the framework of the intellectuals of the center, particularly the French (Spivak, 1994:75). On this note we end the chapter with a passage from Spivak that could be directed at Dussel's work.

No perspective critical of imperialism can turn the Other into a self, because the project of imperialism has always already historically refracted what might have been an absolutely Other into a domesticated Other that consolidates the imperialist self. (Spivak, 1999:130)



## Final remarks

We have gone over the critiques and views of two Latin American philosophers, and also briefly dealt with the general problem of excluding categories in phenomenology. We saw that Mayz Valenilla's "not-yet-always-Being" doesn't have the same temporal structure of Heidegger's *Dasein*, and that there exists a cultural and historical situation where Ricourean hermeneutics becomes impossible to perform and a new way to identity has to be developed (which is, seeing oneself as Other by discovering the fact of domination). Castro-Gómez, in *Critique of Latin American Reason*, showed us that these Latin American philosophers, and the whole project of Latin American self-identity, were failing to include the heterogeneity required to understand the Latin American sub-continent.

As it is to be expected with universalizing concepts, some experiences have been excluded in the philosophies of our European philosophers. But be aware, these are no hard-to-find counter-examples: our Latin American philosophers are attempting to express the experience of a *whole sub-continent*. However, we saw that, in their attempt of describing this experience, they also fell into universalization and left out the heterogeneity of the sub-continent itself. There is a lot of value in attempting to *pin down* the commonalities (even if we can get it wrong) instead of focusing

on the differences. Moreover, pragmatically speaking, if it is useful (as it very often is) to group people into few categories, then, generally speaking, we don't care if we're wrong, but it's still a good idea to be careful, since systematic exclusion is a devastating form of oppression. We can then see the great importance (and usefulness) of pointing out where the generalizations are wrong.

Dussel and Mayz Vallenilla's works are examples of a case in which the generalizations were useful. I can see how "that which is Latin American" can mean something like "she who lives always in expectation for her world to come" or "the dominated." By living in Latin America, I have experienced the cultural and historical context from which these categories come from, and they do highlight certain aspect of my experience. In reading each of these authors, we can still get a sense of what this category ("that which is Latin American") may refer to, even if none of them manage to pin the concept down (the consensus on this debate, so far, is that nobody has been able to give satisfactory answer).

Perhaps we're in the presence of a term that resists definition (this wouldn't be surprising, given the overreaching nature of the term). We are recalled to Wittgenstein's example of the word "game," in *Philosophical Investigations*; the best way to study "that which is Latin American" is to see different instances of the term, the many answers to the question of Latin American self-identity. "That which is Latin American" is better not seen as "a signifier without a signified." When the term is used by people to describe certain things they consider common, perhaps referring to general traits that many countries share, the term indeed has a meaning, not determined by signifiants or signifieds but by how the language game we play when we use the word. Since the term is used in many ways there is still space for reflections on what it is to be Latin American, and these reflections should study how the term appears in popular culture. By doing this the Spivak's homogenized Other gets broken down into its different parts, and these

disturbs the imperialistic agenda the intellectual of the periphery has to constantly critique.

I have recounted two takes on the subject and counterbalanced them with an important criticism in an attempt to get the reader somewhat familiarized with the context in which the critiques towards Ricoeur and Heidegger were enounced. Hopefully though, I did more: while the essay started as a critique to phenomenology, it had a hidden goal. Through the exposition of some Latin American philosopher I hope I could convey a rough idea of “that which is Latin American.”





# Bibliography

- Castro-Gómez, S. (1996): *Crítica de La Razón Latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, S.A.
- Castro-Gómez, S. (2011): *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1977): *Filosofía Ética Latinoamericana I*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1995): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1996): *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. (E. Mendieta, Ed., & E. Mendieta, Trans.) New Jersey: Humanities Press.
- Dussel, E. (2003): Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents. In E. Mendieta, *Latin American Philosophy* (pp. 11-34). Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Dussel, E. (2011): *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo Económico Cultural.
- Foucault, M. (1996): *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heidegger. (1962): *Being and Time*. (J. Macquarrie, & R. Edwards, Trans.) New York: Blackwell Publishers.
- Husserl, E. (2002): The Phenomenology of Internal Time Consciousness. In D. Moran, & T. Mooney, *The Phenomenology Reader* (pp. 109-123). Routledge: New York.

- Kush, R. (1999): *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Levinas, E. (1968): *Totality and Infinity*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Leyva, G. (1995): Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación. *Dissens*(1), 11-32.
- Mayz Vallenilla, E. (1979): *El Problema de América*. Centro de Estudios Latinoamericanos, 1-30.
- Ricoeur, P. (1981a): Phenomenology and Hermeneutics. In P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1981b): Hermeneutics and the Critique of Ideology. In P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (pp. 63-100). New York: Cambridge University Press.
- Spivak, G. C. (1994): Can the Subaltern Speak? In L. C. Patrick Williams, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (pp. 66-111). New York: Columbia University Press.
- Spivak, G. C. (1999): *Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1958): *Philosophical Investigations*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Zea, L. (1978): *Filosofía de la Historia Americana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1989): *Filosofía Latinoamericana como Filosofía Sin Más*. México, DF: Siglo Veintiuno.

*Una crítica latinoamericana a la Fenomenología de Heidegger y Ricoeur constituye un conjunto de reflexiones acerca de la identidad cultural y autocomprensión del latinoamericano. ¿Qué es lo distinto de nuestra identidad como latinoamericanos (o como venezolanos, colombianos, etc.)? ¿Cómo podemos entendernos como tal? Daniel Segá Neuman primero explica como dos nociones del proceso de autocomprensión, canónicas de la filosofía europea, fracasan al excluir experiencias vividas y reportadas por los latinoamericanos, específicamente en las obras de Mayz-Vallenilla y Enrique Dussel. Primero, la crítica del autor opone el concepto del Dasein (ser-allí) de Martin Heidegger y su proceso de autocomprensión descrito en *Ser y Tiempo* con las ideas del venezolano Mayz-Vallenilla. Este filósofo habla de haber experimentado una forma de ser del latinoamericano orientada únicamente hacia el futuro, el "no-ser-siempre-todavía", lo que se yuxtapone al Dasein de Heidegger, quien requiere de una reflexión hacia el pasado para autocomprenderse. Luego observa que para Paul Ricoeur la autocomprensión ocurre sólo al momento de interpretar un texto, una cultura, una historia, o un suceso, y esta idea es criticada basándose en Enrique Dussel y su noción de dominación y hermenéutica. Después el autor se vierte hacia la interrogante de la identidad latinoamericana cómo tal. Para esto recurre a la obra crítica de Santiago Castro-Gómez con quien concuerda en su rechazo de una identidad latinoamericana homogénea, pero critica el no tomar en cuenta las particularidades de la hermenéutica en los países latinoamericanos expuestas por Dussel. Finalmente, se hace una reflexión más general acerca de los discursos de identidad y el rol del intelectual en el tercer mundo, combinando la línea crítica de Dussel con la de Gayatri Chakravorty Spivak. Esta obra recuerda el peligro de la exclusión sistemática de las diferencias, primero frente a los europeos, y después entre las mismas regiones de América Latina. // **A Latin American critique to the Phenomenology of Heidegger and Ricoeur builds on a series of reflections about the cultural identity and self-understanding of Latin Americans. What is the distinctiveness of our identities as Latin Americans? How can we understand ourselves as such? Daniel Segá Neuman starts by explaining how two notions of the experience of self-understanding, canonical of European philosophy, fail to include experiences lived and reported by Latin Americans, specifically in the works of Mayz-Vallenilla and Enrique Dussel. First, the critique of the author contrasts the idea of Dasein (being-there) of Martin Heidegger and the temporality of understanding seen in Being and Time with the ideas of the Mayz-Vallenilla. The Venezuelan philosopher speaks of an experience of self-understanding that is uniquely oriented towards the future, the "not-yet-always-being", which opposes Heidegger's Dasein, who requires a reflection towards the past to achieve self-understanding. Secondly, we'll cover part of Paul Ricoeur's philosophy, for whom self-understanding occurs only at the moment of interpreting a text, a culture, or history. This will be contrasted with Enrique Dussel's notion of hermeneutics on situations of domination. The author then tackles the question of Latin-American identity. For this Daniel draws on the critical work of Santiago Castro-Gomez, with whom he agrees concerning the lack of a homogenous Latin American culture or identity but accuses him of not accounting for the particularities of hermeneutics in Latin American countries exposed by Dussel. Finally, the author makes a more general reflection on the role of the intellectual in third world countries, combining the critical works of Dussel and Gayatri Chakravorty Spivak. This work reminds us of the danger of the systematic exclusion of our differences, first compared to the Europeans, and then within the own regions of Latin America.***

**Daniel David Segá Neuman**

Estudiante de Doctorado en la Universidad de Colorado en Boulder en el programa de Astrofísica, empezó sus estudios en la Universidad de Los Andes, Mérida. Terminó cursando un pregrado en filosofía y física en la Universidad de Florida Central (2017), y una maestría en filosofía en la Universidad de Oxford (2018), orientada hacia la filosofía de la ciencia. Su entrenamiento como científico hace de su obra un testamento riguroso, con toques de filosofía analítica, necesarios en las discusiones de filosofía latinoamericana e identidad cultural. Además, su interés amplio, tanto por la ciencia como la filosofía, crea una perspectiva que sale de las doctrinas disciplinarias para serle útil a cualquier latinoamericano, científico o humanista que se pregunte acerca de su rol como pensador en el tercer mundo. Nacido, criado y formado en Maracaibo, por lo que siente pasión especial como todo zuliano. // *Currently a student in the PhD program in Astrophysics of the University of Colorado, Boulder. Daniel started his studies in Universidad de Los Andes, Mérida. He received a B.S in physics with a minor in philosophy from the University of Central Florida (2017), and a masters in the philosophy of physics from the University of Oxford (2018). His training as a scientist makes his philosophy rigorous and analytical, which are welcomed traits in discussions of latinamerican philosophy and cultural identity. Moreover, his ample interest, for both science and philosophy, possibilitates a perspective that goes beyond the doctrines of academic disciplines, making his work useful for any Latin American, scientist or humanist in any respects, that may ask themselves about their role as a thinker in the third-world. Born, raised and formed in Maracaibo, reason for why he, like every Zuliano, is especially passionate.*

Universidad del Zulia

Ediciones del Vice Rectorado Académico

ISBN : 978-980-402-295-1



9 789804 102263 0

