



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 278-299
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La interculturalidad frente a la opción decolonial: subjektivación y desobediencia*

Interculturality versus the decolonial option: subjectivation and disobedience

Marc MAESSCHALCK

marc.maesschalck@uclouvain.be
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4629578>

RESUMEN

Este artículo abordó la cuestión de la ética intercultural a partir de la crítica a las propuestas de Ricardo Salas Astráin, en términos de explicitar el modo en que se comprende la cuestión de la asimetría dentro del proceso de traducción intercultural. A partir de ello se esbozó la necesidad de una ética decolonial de la interculturalidad, con el objetivo de desarrollar diferentes tipos de propuestas, en términos de profundizar estas nociones dentro del marco general de la intervención ética en contextos conflictivos.

Palabras clave: ética intercultural; ética decolonial; asimetría; subjektivación.

ABSTRACT

This article will address the question of intercultural ethics from the critique of Ricardo Salas Astráin's proposals, in terms of explaining the way in which the question of asymmetry is understood within the intercultural translation process. From this, the need for a decolonial ethics of interculturality will be outlined, with the aim of developing different types of proposals, in terms of deepening these notions within the general framework of ethical intervention in conflictive contexts

Keywords: intercultural ethics; decolonial ethics; asymmetry; subjectivation.

Recibido: 08-11-2020 • Aceptado: 20-01-2021

* Este texto apareció originalmente publicado como: "L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance". En: *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°162, 2014. Traducido al español por Jhon Losada y Manuel Tangorra. Doctorandos en filosofía del Centro de Filosofía del Derecho (CPDR) de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.



INTRODUCCIÓN

Nuestras reflexiones sobre las cuestiones de la interculturalidad surgen desde una perspectiva específica, a saber, la concerniente a la ética intercultural tal como ha sido particularmente definida por Ricardo Salas-Astráin en su obra *Ética Intercultural*¹. Esta perspectiva moviliza dos recursos epistemológicos importantes: por un lado, la hermenéutica filosófica, desarrollada desde Dilthey hasta Ricoeur y Gadamer; por otro lado, la pragmática comunicacional y reconstructiva, tal como ha sido construida por Apel y Habermas, así como por Jean-Marc Ferry y Axel Honneth. En su libro, R. Salas-Astráin muestra que el intercambio intercultural debe elaborarse colectivamente sobre la base de conflictos y contradicciones específicas de las relaciones entre grupos en la sociedad y que esta elaboración del intercambio solo alcanza su capacidad de producir nuevas formas de vida, a condición de utilizar diferentes competencias discursivas propias de las interacciones racionales (la narratividad, la argumentación y la reflexividad) en un proceso continuo de traducción, permitiendo incorporar los límites de cada mundo vivido².

Esta formulación de la ética intercultural se inscribe en un marco de pensamiento contemporáneo más amplio, que otorga una importancia primordial, en el intercambio social, a las competencias de aprendizaje de los actores gracias a los procesos de participación en la resolución de problemas³. Esta manera de formular preguntas la encontramos ya presentes en el “*social learning*” y especialmente en el experimentalismo democrático⁴. En teoría de las organizaciones, Donald Schön es uno de los autores referentes de este concepto de “aprendizajes sociales”. Según este autor, el marco de referencia común de un grupo de actores se basa en una regla de interpretación que consiste en aunar las *características* de una situación y los *acontecimientos* que puedan surgir en la misma en la coherencia interna de una metáfora originaria. Es en este sentido que Schön habla de “metáfora generativa”, como Chomsky habla de “gramática generativa”. La metáfora generativa es:

The deep metaphor, in this sense, is the metaphor which accounts for centrally important features of the story - which makes it understandable that certain elements of the situation are included in the story which others are omitted; that certain assumptions are taken as true although there is evidence that would appear to disconfirm them; and, especially, that the normative conclusions are found to follow so obviously from the facts⁵.

Esta metáfora generativa es el principio de la atención selectiva que funda una posición de actor: reinterpretar todo lo que adviene en función del marco originario, reducir constantemente la novedad del otro en la repetición del mismo. Ella es así un *principio implícito de aprendizaje, de algún modo* sub-yacente al trabajo de repetición.

Es por lo tanto en la manera en la que los grupos de actores se dan un marco de interpretación de sus propios intereses, donde su posición deviene potencialmente inconmensurable con la de otros grupos de actores. Los grupos privilegian una *atención selectiva* que se basa rutinariamente en la autoconfirmación, la repetición y el refuerzo. Se vuelven más atentos a ciertos aspectos de la situación dada (selección) y

¹ R. Salas-Astráin, *Ética intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*, Ed. UCSH, Santiago, 2003.

² *Ibid.*, pp. 214-216.

³ M. Maesschalck, « Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en la ética », in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, R. Salas Astráin (ed), Ed. UCSH, Santiago/ Temuco, 2010, pp. 181-202.

⁴ J. Lenoble, M. Maesschalck, *Democracy, Law and Governance*, Ashgate, Aldershot, 2010; C. F. Sabel & M. C.

Dorf, *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006.

⁵ Traducción Libre: “La metáfora profunda, en este sentido, es la metáfora que explica las características centralmente importantes de la historia, lo que hace comprensible que ciertos elementos de la situación se incluyan en la historia y que otros se omitan; que ciertas suposiciones se toman como verdaderas, aunque haya evidencia que parecería desmentirlas; y, especialmente, que las conclusiones normativas se deducen tan obviamente de los hechos”. D.A. Schön, « *Generative Metaphor: A perspective on problem-setting in social policy* » in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge UP, Cambridge (UK), 1993, pp. 137-163, p. 149

aumentan en consecuencia su capacidad de reinterpretar los hechos de acuerdo a los aspectos que han seleccionado. En este tipo de situación,

... The adversaries do not disagree about the facts; they simply turn their attention to *different* facts. Further, when one is committed to a problem frame, it is almost always possible to reject facts, to question data (usually fuzzy, in any case), or to patch up one's story so as to take account of data without fundamental alteration of the story...⁶.

Es solamente el pasaje a una atención de segundo orden, a una atención generativa, lo que permite captar los mecanismos proyectivos capaces de expandir el campo de los comportamientos conflictuales, mientras se va rompiendo el proceso de simetrización de experiencias que se encuentra en el fondo de la operación de selección y de repetición de interpretaciones. Tan pronto como se intenta captar específicamente este proceso generativo de la significación distorsionada por la simetrización, se pasa de una *atención selectiva* (de primer orden) a la *atención generativa* (de segundo orden). Desde el momento en que dicha atención toma lugar, una búsqueda se hace posible. En situaciones de conflicto de intereses entre diferentes grupos, la ventaja de una tal atención es que permite abrir las "cajas negras" en que se apoya cada uno de los grupos para justificar su posición. Si los diferentes procesos de selección de rasgos particulares y de relectura orientada de los hechos son puestos en evidencia en una "búsqueda compartida"⁷, entonces se hace posible otra construcción del marco de relación en el cual se sitúan los diferentes actores. Una tal reconfiguración de los marcos no solo tiene el beneficio de disminuir los conflictos, ofreciendo una nueva visión de la situación. Re-enmarcar la situación implica sobre todo hacer posible nuevos roles, abrirse a la posibilidad de nuevos comportamientos⁸.

A pesar de su interés, estos modelos a mitad de camino entre la semántica y la pragmática, y que recomiendan por lo tanto una acción sobre la representación, no están evidentemente exentos de presupuestos. En el caso de la ética de la interculturalidad, lo más problemático, nos parece que está en la paradoja que consiste en afirmar, por un lado, la necesidad de reconocer la asimetría de contextos experienciales y, por otro lado, buscar inscribir el conjunto del proceso de producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado en un postulado de *simetrización* de las relaciones entre grupos: el camino discursivo se convierte en sí mismo en el espacio de una nueva experiencia común capaz de asegurar una comprensión mutua portadora de una nueva productividad semántica⁹. De una experiencia parcial de no dominación entre culturas en un diálogo abierto, debería resultar una capacidad limitada de traducibilidad¹⁰. Las asimetrías de información y los sesgos de comunicación son considerados de esta manera como superables e incorporables en función de un proceso que lo podemos calificar en definitiva como esencialmente constructivista. De esta manera, encontramos otras corrientes alejadas de la ética de la interculturalidad – por ejemplo el Programa de Colonia del "*constructivismo interactivo*"¹¹ y el enfoque del "*Análisis de políticas deliberativas*"¹² – pero con las cuales esta última converge debido a su opción

⁶ Traducción libre: "... Los adversarios no están en desacuerdo sobre los hechos; simplemente dirigen su atención a *diferentes* hechos. Además, cuando uno se compromete con un marco problemático, casi siempre es posible rechazar hechos, cuestionar datos (generalmente borrosos, en cualquier caso) o remendar (parchar) la propia historia (narración) para tener en cuenta los datos sin una alteración fundamental de la historia (narración)". *Ibid.*, p. 151. Cf. También la referencia a Kuhn, in D.A. Schön, *Le praticien réflexif, A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, trad. par J. Heyneman et D. Gagnon, Les Ed. Logiques, Montréal, 1994, pp. 225-226.

⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸ *Ibid.*, p. 155: "La nueva pregunta conduce a un replanteamiento de los roles de las diversas partes".

⁹ Salas-Astráin, R. *Ética intercultural*, op. cit., p. 214.

¹⁰ *Ibid.*, p. 215. El autor remite en este punto a D. De Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Hacia una racionalidad intercultural, Ed. PS, Madrid, 2000.

¹¹ Cf. K. Reich, « Constructivism: diversity of approaches and connections with pragmatism », in L. A.

Hickman, S. Neubert, K. Reich (eds), *John Dewey Pragmatism and Constructivism*, Fordham UP, New York, 2009, pp. 39-64.

¹² J.E. Innes and D.E. Booher, « Collaborative policymaking: governance through dialogue », in M.A. Hajer and H. Wagenaar (eds), *Deliberative Policy Analysis, Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 33-59.

pragmatista. Esto es, una opción que busca fundar, re-enmarcando la productividad semántica, nuevas representaciones intersubjetivas que conduzcan ellas mismas a nuevas significaciones y a nuevos horizontes heurísticos¹³.

Un proceso de subjetivación es aquí presupuesto e interiorizado en el desplazamiento semántico basado en la experiencia común, independientemente de la manera en la que las relaciones entre grupos y las resistencias de los actores siguen inexorablemente construyéndose y reforzándose a pesar del intercambio inducido externamente por una norma abstracta portadora de un ideal dialógico.

Quisiéramos discutir precisamente este postulado de simetrización desde otro punto de vista posible sobre la ética de la interculturalidad, a saber, la perspectiva decolonial¹⁴, para de este modo replantear la discusión bajo la forma de una *ética decolonial de la interculturalidad*. De antemano podemos decir que su especificidad será la de mantener la asimetría de las situaciones (contextos) y evitar suspenderla artificialmente mediante una cierta forma de idealismo pragmático comunicacional.

1. LA OPCIÓN DECOLONIAL: LA SIGNIFICACIÓN DE LA ASIMETRÍA

Para entender la ética decolonial de la interculturalidad, se necesita primero identificar la matriz de poder por la que las relaciones interculturales se encuentran actualmente determinadas¹⁵. Esta matriz se constituyó a partir de la idea moderna de mundo como un espacio de comercio y dominación, es decir, como el mundo colonial¹⁶. La *colonialidad* es un modelo de poder basado en la dominación y la supremacía del *sujeto pensante* sobre aquellos que no piensan, no piensan lo suficiente o piensan de modo deficiente. De ahí que la asimilación del sujeto pensante a la figura del amo-blanco-moderno (cristiano, letrado, europeo) cuyo propósito es ejercer y confirmar su hegemonía sobre las sub-alteridades que lo rodean, llegando incluso a poner en cuestión la humanidad de algunos de ellos (como los indios y los negros). La colonialidad revela así la verdadera naturaleza del yo pensante moderno en tanto yo conquistador (*ego conquiro*). El sujeto conquistador es el fundamento práctico del yo pensante. Éste se afirma a sí mismo mediante la constitución de sus sub-alteridades, estructurando su dominio del mundo como un espacio de acaparamiento, el cual funda también su *escepticismo* sobre la capacidad de sus sub-otros para pretender superar sus particularidades y realmente participar en un proceso de desarrollo de sus potencialidades a un nivel superior. De esta manera, según Nelson Maldonado-Torres, se establece un proceso de *heterogenización* propio de la colonialidad¹⁷.

Este escepticismo sobre las capacidades de las sub-alteridades se refleja en los juicios del sujeto conquistador sobre las lenguas locales, las culturas indígenas y las aptitudes colectivas frente al orden y la organización moderna. El conjunto de sistemas "arcaicos", inacabados, pueden ser eliminados en favor del único eficaz – el del conquistador – que ya ha dado pruebas de su valía.

Todas las formas de lenguaje y de comunicación en el espacio de la sociabilidad moderna están marcadas por esta asimetría de la dominación colonial. Para Edouard Glissant, esta asimetría se expresa,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. Walsh, C. "Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En: C. Walsh, A. García Linera, W. Mignolo, *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.

¹⁵ J. P. Bermúdez, « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in M. Maeschalck et A. Loute (eds), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetria Publisher, Italy, pp. 195-231.

¹⁶ Cf. W. Mignolo, «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», in C. Walsh, A. García Linera, W. Mignolo, *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, op. cit., pp. 83-123, pp. 88-89 en particular; y el artículo fundador de A. Quijano, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», in H. Bonilla (ed.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992, pp. 437-449.

¹⁷ N. Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», in A. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 133, nota 20.

en primera instancia, como una experiencia lingüística específica, la de una tensión vivida entre impotencia y resistencia convulsiva¹⁸: la incapacidad interiorizada de liberarse globalmente en el lenguaje del dominante y la determinación convulsiva de tratar de hacerlo a través de actos subvertidos en el lenguaje del dominado (dialectal, vernáculo, ancestral, etc.). En esta situación paradójica y dolorosa se dividen, en el seno de la experiencia, la resistencia siempre contenida de una clase *determinante* con sus expresiones, sus creencias, su lengua y la impotencia interiorizada de una clase *dominante* con su lenguaje, normas y códigos¹⁹. Es en este contexto de "gente anulada" [*peuple néantisé*] que puede concebirse la colonialidad como el ocultamiento o la obliteración de una falta, de una ausencia de sí, de una falta de diversidad en la relación o incluso la negación de la opacidad a favor de transparencia. La colonialidad es el vaciamiento de la resistencia: ante el lenguaje de la norma, lengua gritada y expresiva se convierte en la lengua de la frustración, la lengua de la neurosis²⁰.

La colonialidad se traduce así en una oposición entre "una lengua que se utiliza y una lengua que se necesita"²¹. Según Glissant, de esta oposición brotan dos tipos de poéticas. La primera es el resultado de una situación en la que "no hay imposibilidad entre la tensión y la expresión"²²: es la *poética natural*. Por el contrario, en una situación en la que "es necesario abrirse por medio de la lengua hacia un lenguaje que quizás no esté en la lógica interna de esta lengua"²³, se constituye una *poética forzada* o contra-poética. Esta poética forzada es "puesta en acto por una colectividad cuya expresión no puede brotar directamente, no puede provenir de un ejercicio autónomo del cuerpo social"²⁴.

La primera de estas poéticas es la del *ego conquistador* o la poética del *yo conquisto*. Creo que incluso se debería denominar más radicalmente, siguiendo el matiz aportado por Maldonado-Torres, como una *poética de la heterogeneidad* o una poética de los Yo heterogéneos. Ella contiene ya, como un espejo invertido, la poética del yo-inferior, el yo dominado, conquistado, dominado o, aún, colonizado. Este reflejo no es, estrictamente hablando, una poética, sino más bien la sub-poética derivada de la idealización del Yo conquistador. La poética del yo ideal-conquistador está constituida en el orden del pensamiento, el conocimiento y la ciencia. Su dominio del mundo se justifica por su acceso a la autoconsciencia como poder de dominar la naturaleza por su fuerza mental. Su poder declarativo reside tanto en la *fractura de mundo* que ella establece entre lo ideal y lo incompleto o lo inacabado, y en la *suspensión de la ética*²⁵, lo que lo hace no solo aceptable, sino también pensable.

Frente a esta primera poética que predomina todavía en las ontologías contemporáneas de la identidad²⁶, una contra-poética décolonial y transmoderna ofrece otra vía²⁷. La misma solo puede erigirse rompiendo el espejo y apostando a la restauración de una relación más fundamental, que ha sido obliterada por la división de la poética de la conquista y de la heterogenización. Se trata de una *poética de la relación*, marcada por un umbral liberador, por la primacía de la relación sobre la división, de lo homogéneo sobre lo heterogéneo. Discurso *desemantizado* sobre la vida, abocado a la acción, al compromiso de eliminar las ambigüedades de un sentido secular, signado de palabras forjadas para afirmar la superioridad. Esta poética se construye como un lenguaje corporal destinado, en primer lugar, al Tu, es decir, exigiendo la acogida en el mundo del Tu. Por

¹⁸ Cf. E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 412.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 402-403.

²⁰ *Ibid.*, p. 413.

²¹ *Ibid.*, p. 403.

²² *Ibid.*, p. 402.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 403.

²⁵ N. Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *óp. cit.*, p. 137.

²⁶ Cf. S. Wynter, "Después del Hombre, su última palabra: sobre el posmodernismo, *Les Damnés* y el principio Sociogénico", in W. Mignolo (ed.), *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Siglo, Buenos Aires, 2009, pp. 51-123, pp. 89-90.

²⁷ W.D. Mignolo, « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (eds), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, *op. cit.*, pp. 233-256.

lo tanto, se trata de hablar en un idioma distinto del que ha producido las antiguas divisiones de la modernidad conquistadora entre sujetos, sexos, razas, pueblos y religiones. Al igual que en Fanon y Levinas²⁸, se trata primero de poetizar la demanda corporal de aceptación de una relación.

El término de “reconocimiento” no basta para expresar esta contra-poética. Se trata más bien de “dislocar” el *cogito* que divide el mundo para reestablecerlo con otro vocabulario, otra palabra, otro material simbólico: “intentar dislocar un sujeto a través de la conciencia de una respuesta a aquellos que están cercados en posiciones de subordinación”²⁹. Paradójicamente para Fanon al igual que para Glissant, ¡le corresponde al poeta nombrar la responsabilidad ética de los inferiorizados! En efecto, el poeta colonizado no tiene otra opción más que comenzar desde el “punto oculto” de inestabilidad de la identidad del colonizado, de su subjetividad dislocada y alienada, de este desequilibrio donde se transforma la expectativa del otro diferente, suspendido en su gesto de humillación, despojado de los atributos del conocimiento absoluto. Para el poeta colonizado, “*la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez se ha excluido irreversiblemente el estatus colonial de inferioridad*”³⁰.

Una ética decolonial del poder debe, por lo tanto, apoyarse en procesos de intercambio que mantienen la asimetría en la “construcción de un relativismo recíproco”. Nosotros pensamos que esto, que ha percibido bien Fanon, es la dimensión propiamente terapéutica de la poesía del poeta colonizado. No hay ningún camino que vaya desde el estereotipo hasta su colocación entre paréntesis en una simetría abstracta. Por el contrario, hay que encontrar un pasaje que escape de la repetición del estereotipo por medio de una contra-poética que libere una palabra incierta (asimetría) fuera de la simetría creada por el espejo. Edouard Glissant habla de un saber *insabido* [*insu*]³¹, por lo tanto adquirido involuntariamente, latente y aún prisionero de esta latencia, captado en el juego transferencial del espejo impuesto por la dominación. En este punto, el aprendizaje solo tiene sentido si permite dejar el apego a los roles simbólicos para atreverse a una verdadera intersubjetividad.

2. PSICODRAMA DE LA INTERCULTURALIDAD: INTERSUBJETIVIDAD Y CONTRA-POÉTICA

Ciertamente, es en esta forma particular de “relación” proporcionada por un testimonio activo y comprometido que puede tener lugar un “giro epistemológico” con respecto a la conceptualidad dominante. Si bien podemos estar de acuerdo con W. Mignolo en que las “formas prácticas” de resistencia epistémica se constituyeron en el contexto colonial desde el siglo XVI³², éstas - aun si admitimos su carácter “espontáneo” - no explican por qué la “meta-reflexión” sobre el giro epistémico decolonial es de “construcción reciente”³³. En este sentido, la explicación socio-histórica no está exenta de riesgos, puesto que ella evidenciará necesariamente una forma de contra-dependencia con relación a los procesos de dominación y de su teorización ideológica. Así, el posmodernismo entendido como una forma de pensamiento postcolonial sería algo más que un repelente, podría servir más bien como potencia despertadora.

Nos parece que el mayor desafío para una ética decolonial consiste en concebir su propio gesto intelectual más allá de la simple adopción de una posición clarividente de testigo, ya que solo en esta forma particular de “relación” proporcionada por un testigo activo y comprometido puede tener lugar un “giro epistemológico” con respecto a la conceptualidad dominante. La insistencia por pensar decolonialmente

²⁸ Comentando a Levinas, Marcel Hénaff escribe: “¿cómo es posible una relación con el otro? Solo es posible cuando ella llega”. (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris, 2002, p. 516). De esta manera entendemos que dicha relación es puramente *evenemential* (acontecimiento), exterioridad, regalo sin devolución. Cuando se da una palabra, se requiere una interpretación / traducción, la entrega de un yo

²⁹ N. Maldonado-Torres, “*The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality*”. En: *City*, Vol. 8, N° 1, 2004, pp. 29-56, p. 36.

³⁰ F. Fanon, « *Racisme et culture* », in F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1969, pp. 33-45, p. 45.

³¹ *Ibid.*

³² W. Mignolo, «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», *óp. cit.*, p. 89.

³³ *Ibid.*

induce a una contra-poética de la modernidad y al mismo tiempo instituye una función del pasador. A nuestro modo de ver, habría una contradicción en dejarse llevar, desde una *simetrización explícita* característica del universalismo dominante, a una *simetrización implícita* entre las prácticas epistémicas decoloniales y su reinterpretación tardía en un discurso decolonial, parcialmente desconectado de los procesos de resistencia en los que han participado directamente Fanon, Glissant o Senghor y Césaire. Lo que está en juego para el poeta, en la ética decolonial, es inevitablemente también una transformación del papel del intelectual como "pasador" y no solo una mera redefinición, aunque sea ella la más metódica posible, de su objeto de reflexión. Para acompañar el *pasaje*, el pasador mismo debe encontrar la manera de ser un pasante³⁴. Sin embargo, aunque se tratase del intelectual que se educa a sí mismo para retomar un giro ya dado o, incluso, formas de resistencia inmersas en su práctica forzada, la operatividad de la que se trata aquí es la de la subjetivación misma. Esta pone en relación a los sujetos independientes, dotados de su propio derecho a la iniciativa, actuando como "unidades funcionales completas"³⁴, con un sistema de creencias, una organización afectiva, una intencionalidad protagonista y una historia de desarrollo propia. En una ética decolonial, la productividad del proceso relacional en su conjunto trata, al mismo tiempo, de superar la falta de "ser" del dominado y de permitir que el análisis intelectual, lleve al otro a reconocer esta superación como el resultado de su propio poder y no como el resultado de un conocimiento ilusorio que es externo a él. Este momento de desidealización de roles en la relación epistémica a favor de un proceso más incierto, más falible, pero también menos predecible y, por lo tanto, más abierto, es un momento decisivo que hay que experimentar en el proceso de análisis y también identificar y reconstruir en tanto significación compartida³⁵.

No hay dudas que, en la relación epistémica, lograr unir lo imprevisto con lo conocido supone admitir una *fricción* que acompaña siempre el ejercicio de tal relación. De esta forma, en el momento humano de la interacción intelectual con las prácticas decoloniales, surge el desafío de la limitación de la intervención intelectual que hace pensable una modificación de los roles, que contenga tanto su imprevisibilidad como su co-constructibilidad en función de una socio-génesis relacional (subjetivación). Lo que nos interesa aquí no es tanto la idea postmoderna según la cual la regla de proliferación de las re-descripciones de estas prácticas garantizaría un nuevo tipo de relación con el sentido como resultado de un proceso de co-creación, sino más bien el hecho de que la posición decolonial solo permite un cambio hacia otra forma de relacionalidad social, a condición de movilizar un principio de génesis social que integre un momento de limitación de la intervención intelectual misma, lo que abre la posibilidad para interrumpir la dominación a través de la experiencia del trauma. Es por eso, que la posición de la ética decolonial no se puede elaborar abstractamente a partir de un discurso ficticio de la historia sobre los engaños del espíritu. Esta necesita de la alianza con *un exterior de sí* que manifieste la referencia al trauma y solo puede comenzar a elaborarse por la consideración de una cierta comunidad que debe construirse a través del encuentro de una vulnerabilidad y de una afectibilidad.

3. LA EXIGENCIA DEL DIÁLOGO EN RÉGIMEN ASIMÉTRICO: FUNDAR LA ALTERIDAD PARA LA COMUNIDAD

Sobre este punto, como filósofo occidental, me parece que el diálogo con el pensamiento de Enrique Dussel es absolutamente imprescindible. En efecto, considero que para entender la radicalidad de lo que implica el punto de inflexión decolonial en relación con la ilusión trascendental constituida por la simetrización de las experiencias en un mundo marcado por la dominación y la alienación, el trabajo de Dussel sigue siendo

³⁴ Nota del Traductor: En la lengua francesa existe un empleo literario del término "*passeur*", a partir del cual se hace alusión a una persona que da a conocer y propaga una obra, una doctrina, un conocimiento, es decir, es quien sirve como "intermediario" entre dos culturas, dos épocas, etc. En este caso se ha optado por traducir como "pasador", para seguir una línea conceptual con el "pasaje" (*passage*) y el "pasante" (*passant*).

³⁴ Expresión usada por S. A. Mitchell, teórico del psicoanálisis relacional, en su obra sobre la intersubjetividad: S.A. Mitchell, *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, The Analytic Press, Hillsdale (NJ), 2000, p. 63.

³⁵ Cf. S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221

una contribución decisiva por la magnitud del despliegue que ha intentado al lanzarse en un diálogo profundo con la ética moderna y posmoderna³⁶. ¿Cómo comprender y realizar, en el marco de un discurso intelectual, lo que puede significar un “cambio de actitud en el sujeto práctico”³⁷, en la medida en que también concierne indisolublemente a un cambio en la *manera de conocer*, que exige partir de “la observación de las acciones dadas” en “sus procesos de conversión en acciones políticas”³⁸, requiriendo consecuentemente partir de la “visibilidad tergiversada”³⁹ de las masas excluidas o, incluso, de lo que hemos llamado la experiencia de la asimetría?

No podemos responder a esta pregunta sin esclarecer la posición de *exterioridad* que ella conlleva como condición del cambio de la manera de conocer⁴⁰. Un proyecto de esta índole, subraya Arturo Escobar comentando a Dussel⁴¹, no se conseguirá yendo más allá de la modernidad – sin recurrir al camino de la negación que ella misma ha emprendido – sino repensándola a partir de su punto ciego, el otro excluido. Dicho de otra manera, lo que está en juego no es ni más ni menos que refutar en ella la negación, por el principio universalista de la razón, de toda relación con la exterioridad. Ahora bien, en el punto de partida de Dussel, surge la cuestión de la relación del intelectual con la exterioridad de los procesos sociales⁴². Se trata de la pregunta por la posición de la intervención intelectual en su relación con un otro comprometido con las prácticas de resistencia y con sus representaciones ideológicas. La pretensión a la inteligencia de un ser social-histórico plantea inevitablemente el problema de la posición y del papel del intelectual en su relación con el colectivo.

Lejos de ser eludida por Dussel, esta pregunta se encuentra, al contrario, inscrita en la base de su gesta filosófica⁴³. Este gesto no refleja, como piensan los filósofos occidentales, una especie de preferencia extra-filosófica determinada por el contexto de vida de un actor éticamente comprometido. Atañe ante todo un elemento interno del abordaje, un elemento sin el cual este recorrido sería de hecho incompleto o incoherente desde el principio. Este gesto no radica en el acto de reconocimiento socio-político de una situación de injusticia o violencia que procedería, de antemano, de una conciencia vinculada a una reconstrucción de la realidad. Este gesto no está determinado por una objetivación. Por el contrario, plantea la condición de una subjetivación para el intelectual. Por lo tanto, este primer gesto radica en el vínculo que intenta establecer y no en la oposición de un polo objeto con un polo sujeto entregándose a su objeto de conocimiento como

³⁶ Dussel pertenece a esta generación de pensadores que pudieron evolucionar en su lectura de Marx al interactuar con otras tradiciones de pensamiento, mientras se mantienen consistentes con las razones fundamentales que los llevaron a Marx (Cf. especialmente, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido, comentarios de los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México, 1988). Esta coherencia, a largo plazo, ha permitido a Enrique Dussel ser reconocido como uno de los iniciadores indiscutibles tanto en relación con el movimiento de la filosofía de la liberación como en el campo de la geopolítica del conocimiento. También ha tratado de interactuar con figuras prominentes de la filosofía occidental contemporánea como J. Habermas, K. O. Apel, Paul Ricoeur y Richard Rorty (Ver E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, y la Filosofía de la Liberación*, Humanities Press, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), 1996).

³⁷ N. Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», *op. cit.*, p. 159.

³⁸ *Ibid.*, p. 162.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Con toda la dificultad que puede representar la idea de un cuestionamiento significativo desde esta exterioridad, puesto que los bloqueos generados por el sistema hegemónico son poderosos. Véase A. Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, 2003, n.º 1, pp. 51-86, pp. 63-64.

⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

⁴² En términos generales, tanto en el lado occidental como en el latinoamericano -por diferentes razones a primera vista- no es seguro que el primer gesto filosófico de Enrique Dussel haya sido bien comprendido. Los filósofos occidentales se detuvieron demasiado pronto ante la imagen de una filosofía militante del tercer mundo que reivindicaba un marxismo de la periferia fundando una crítica del sistema por su lado contrario (reverso) y “en nombre de los pobres y los explotados”. Por su parte, los filósofos latinoamericanos de la geopolítica del conocimiento reconocen en Dussel sobre todo un origen o un punto de partida para un pensamiento de diferencia cultural, marcado por los hitos y los interrogantes de una generación: la lucha marxista por el reconocimiento, la identidad de una filosofía-otra, periférica, el estatus fundamental de un punto de vista ético radical sobre el mundo. Estos puntos de referencia pueden considerarse hoy obsoletos si los cuestionamos desde el punto de vista más radical de una “episteme” de la colonialidad y si desde allí tratamos de elaborar una superación de la geopolítica de la subyugación, al tiempo que tratamos de construir una forma de “transpersonalismo decolonial” (Cf. D. Slater, “Repensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales”, en *Tabula Rasa*, 2008, n.º 8, 2008, pp. 335-358, p. 350).

⁴³ Sobre este asunto sugerimos el buen trabajo de Berthony Saint-Georges, *Praxis de libération et résistance de l'altérité: de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel à l'unité utopique de l'action politique*, UQAM, Montréal, 2014.

observador o experto. El vínculo que intenta plantear este primer gesto corresponde a la comunidad. Este pone en cuestión tanto a "nosotros-los-filósofos" como a nosotros-los-oprimidos, pero no para decretar inequívocamente la necesidad de un ser-con o un ser-para, sino para hacer problematizable un vínculo que no se reduce a un juego de espejos, una forma de comunidad abierta sobre una co-subjetivación de compromisos específicos.

3.1. El punto de partida de la razón

Así las cosas, para dialogar con la filosofía de Enrique Dussel y mostrar los retos para una ética decolonial, es fundamental identificar el punto de partida y de comprender a través de la pregunta principal de un "hacer filosofía" que conecta desde el principio una posición de actor intelectual [*intervenient intellectuel*] consciente de sí mismo en su especificidad y una situación sociopolítica particular que aparece como determinante. Este vínculo necesariamente hace que Dussel se acerque a los intelectuales de la "decolonialidad", ya que su posición teórica se articula desde el principio a una geopolítica de su acto de intervención intelectual.

Como escribe Dussel interpretando, al inicio de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización*⁴⁴, las relaciones entre centro y periferia desde el punto de vista de la producción de conocimiento filosófico, "la filosofía de la liberación es un contra-discurso, una filosofía crítica que surge en la periferia"⁴⁵. Esto es una "contra-poética" en el sentido propuesto por Glissant. Esta tiene, en tanto acto intelectual, una "conciencia expresa de su *perifericidad*" como perspectiva crítica que le permite disociar las experiencias que la filosofía dominante tiende a confundir. Pero al mismo tiempo, su *perifericidad* se expresa también como un punto de vista que es constantemente reenviado al exterior de su propia tensión hacia la globalidad, puesto que en tanto que saber, dicho punto de vista periférico es reenviado hacia el otro de la dominación que está ocupado en la deconstrucción, es decir, el sujeto dominado, excluido, explotado, las víctimas reprimidas por el Yo moderno. Es en esta tensión inherente de todo saber de la perifericidad, donde la perspectiva de una filosofía de la liberación se constituye, sin poder suspender esta doble referencia a un *pensamiento dominante* – ahora desenmascarado en su identidad abstracta lograda por la aniquilación de su otro – y a una *experiencia determinante* marcada por la falta, reenviada de manera violenta e incoactiva a un orden que la disloca como subjetividad posible⁴⁶.

"¿Cómo pensar la filosofía a partir de esta facticidad alterada?"⁴⁷. Tal es la pregunta para el actor intelectual cuyo proceso racional siempre está ya establecido en la exterioridad de esta alteración de identidad. Si su punto de partida se le escapa, es porque este no reside en la idea misma, sino en los recursos existenciales de la materialidad de la vida alterada por la historia, deformada por el espejo de la dominación. Esta existencia, dada a sí misma en la denegación de su poder expresivo, subsiste al mismo tiempo como una exterioridad resistente a la asimilación por el universalismo abstracto de las ideas dominantes. De este modo, ella proporciona una base material, un posible punto de partida para una ética decolonial de la vida que acepta este primer límite de su poder-ser histórico, sin ceder a la ilusión propuesta de ser otro diferente a sí mismo, de identificarse con el objeto total simbolizado por el éxito de los dominantes. Para el intelectual, se trata de este primer y original realismo que consiste en ser sólo esta humanidad dislocada por una historia excluyente y en vivir esta *perifericidad* como la facticidad limitada que ella representa. En este *realismo* se encuentra la única forma para que la intervención intelectual refiera su propio compromiso a una exterioridad de la vida que lo sitúe: se le exige reconocer de manera no hegemónica una alteridad autónoma⁴⁸ que se aparta de los estándares ideales y se afirma, en primera instancia por un choque, el de una facticidad material limitada, *no vista*, porque ha sido obliterada, excluida, marginada, echada fuera de contexto, sin interés

⁴⁴ E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁶ Cf. Glissant, *supra*, note 17.

⁴⁷ E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, *óp. cit.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 460.

significativo decisivo. En este caso, ningún movimiento de la razón puede eludir la obliteración y restaurar mediante una operación intelectual pura la visión de la falta. Hay que aceptar inevitablemente el choque.

Si la ética del discurso filosófico depende esencialmente, en su propia construcción, del trauma de la *perifericidad* y se constituye en un desfase de la razón en relación con esta falta no vista, el *ver* mismo de esta ética resultará problemático. Puesto en posición de reflejar aquello que no es visto, el *ver* será a la vez, proyectado en una relación de espejo con el trauma que intenta reflejar y, al mismo tiempo, identificado con la invisibilidad de este último. En definitiva, al ser percibido como parcialmente espejo y parcialmente invisible⁴⁹, este *ver* no tendrá otra opción para ser recibido que mostrarse en esta ambigüedad originaria: tanto exterior a aquello que refleja y al mismo tiempo compañera de lo reflejado y, por tanto, compartiendo la identidad de la externalidad no vista. Esta alianza paradójica constituye al intelectual, que parte desde esta perspectiva como un actor de un género particular, el cual identificaremos progresivamente como "sobredeterminante" y como "limitante", de la comunidad de reflexión que lo inscribe en un proceso emancipatorio⁵⁰.

Esta es la razón por la cual la ética de Dussel podría ser considerada como inestable desde un punto de vista filosófico. Ella solo existe como un proceso desplazado que llama a su desplazamiento o a su *superación* en una forma práctica que vuelve operativa la *desestabilización* que introduce en el *ver del mundo no afectado*. Su *ver* es en sí afectado por un no *ver* que es, a la vez, la ceguera del sistema hegemónico sin afecto, pero que es, ante todo, la única apertura posible a lo no visto, que forma el afecto por el sufrimiento del trauma. Esta desestabilización del afecto como punto de partida de la ética constituye un proceso cuyo resultado está fuera de sí mismo en un proceso operatorio-liberador. Esta es la razón por la cual la ética de Dussel necesariamente conduce a su política de liberación y es esta última, la que tiene la clave de la comunidad que debe instaurar la intervención ética adecuada siguiendo su exigencia primera de factibilidad⁵¹.

3.2. La comunidad intelectual como condición genética

En la medida en que Enrique Dussel señala como un prerrequisito del pensamiento una cierta relación con la vida, no es en la dirección de una condición trascendental que el pensamiento podría darse por un acto específico de reducción de su propia posición espontánea o inocente. Tampoco es en el sentido de una condición de existencia, a entenderse como una evidencia primaria de la cual procede la actividad intelectual siempre como algo dado a sí misma, por lo tanto, como una factualidad. Se trata de una condición genética: esto es, el proceso de nacimiento social de la actividad intelectual, su contextualidad o su origen social, su mundo común o, aún, de la orientación primaria de su *Lebenswelt*. Ni factualidad, ni condición de posibilidad, este origen social es constitutivo de una comunidad efectiva de discurso y acción, de un orden de significación y de estados de hecho que determina el proceso intelectual de "sobrecentramiento" en relación con la existencia. Afirmar que se piensa desde la periferia oprimida de un orden dominante, establecer la consistencia de un mundo excéntrico y colonizado por un saber que se idealiza tanto como des-idealiza y cosifica eso que le es exterior o subordinado, es asumir en el acto mismo del pensamiento, la necesidad de desafiar los roles impuestos y de buscar una salida del juego de inversión de jerarquías e ideales.

Sin embargo, el aspecto más importante de esta génesis social no reside en aquello que ésta generaría como actitud necesaria del pensamiento. Dicha génesis radica, sobre todo, en la incompletud que ésta intenta asumir como su prerrequisito, una incompletud que se marca en el origen de su poder de afirmación. Ella comienza a afirmarse estableciendo su vínculo a una parte de sí misma que la determina socialmente. Ella está, en primera instancia, limitada y determinada por la "comunidad intelectual"⁵². Es habitando esta

⁴⁹ El saber insabido [*insu*] de Glissant (*supra*, note 33).

⁵⁰ De hecho, evitamos el lenguaje abstracto de la meta-reflexión (semántica) y de la re-descripción (perspectiva pragmática).

⁵¹ Cf. E. Dussel, *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 385, 481 et 516.

⁵² La « *classe déterminante* » de Glissant (*supra*, note 18).

comunidad, donde se puede dar cuenta racionalmente, que ella puede asumirla y asumirse en su génesis social.

4. DE LEVINAS A RORTY

Después de identificar tal requisito genético de la inteligencia social, se hace difícil de comprender los caminos que intentaron desentenderse del mismo o simplemente oblitenerarlo. Desde esta perspectiva, Levinas se imponía como un interlocutor clave para Dussel. Este pensamiento devino radicalmente en una ética del Otro solo porque nunca se ha separado de la relación existencial con una historia en la que la pregunta por la comunidad con el otro ya no podía satisfacerse con un tratamiento de tipo universalista-transcendental o naturalista⁵³. La historia a la que está ligado el pensamiento de Levinas ha perdido estas ilusiones y la comunidad con el otro ya no está garantizada, hay que ganarla en una lucha incierta, pero sobre todo ésta parte de otros (pueblos-sujetos) concretos, precisamente de aquellos a los que las grandes ilusiones totalitarias han llevado a perder, a eliminar⁵⁴.

En los cuerpos dislocados y cosificados por una pulsión de muerte que ha abolido el principio de placer, subsiste todavía un pensamiento social, un acontecimiento, una historia para una comunidad posible. Realizar esta comunidad, afirmarla intelectualmente, es la manera que tiene la periferia en los márgenes del capitalismo, de aceptar el *trauma* de una pulsión de muerte social e interrogar de inmediato la limitación que le convendría frente a la pulsión de vida. Sin embargo, una interrogación tal solo tiene sentido si se inscribe en la comunidad que debe construirse a partir de la experiencia compartida del "Gran Rechazo" [*Grand Refus*], como lo llamaba Marcuse⁵⁵.

El interés, en esta perspectiva, del dialogo con Rorty reside en el lugar que este autor ha logrado dar a una experiencia tal en el seno mismo de las teorías liberales de la democracia y del espacio público. Nada comparable a primera vista a las periferias oprimidas del capitalismo, ni a las víctimas del Holocausto, ni al "Gran rechazo" del orden esclavista o colonial en el universo más estricto de Rorty⁵⁶. Pero si se hace presente el reflujo de la violencia desde la periferia hacia el centro, los refugiados, las poblaciones inmigrantes, el espectáculo de las víctimas inocentes en los trastornos marginales que atormentan la mala conciencia del orden justo. La razón privada del ironista puede deshacerse de todos estos problemas sociales, pero ¿qué pasa con la razón pública que garantiza el orden justo? ¿No hay ninguna educación que permitiría a los cuerpos sociales detectar nuevos sufrimientos e intentar hacerles frente?

Entonces debemos aceptar una *génesis social* de esta razón, es decir, aceptar que puede construirse de acuerdo con un principio de comunidad no comunitarista, un principio de comunidad pragmatista. Para este principio, el desafío radica en una comunidad que se construya con aquellos que sufren y que la sociedad descuida en su sufrimiento. Dicha comunidad supone una forma de "Gran rechazo" de la razón, el "rechazo del rechazo", es decir, el rechazo de la humillación o, incluso, el rechazo de lo que bloquea u obstaculiza el trauma del sufrimiento compartido. Si para Rorty, este rechazo del "rechazo del trauma" se juega esencialmente a nivel del lenguaje y, en consecuencia, al nivel de la proliferación de las redescripciones en el espacio público -que podría ser una regla de garantía de este último finalmente- entonces lo que importa

⁵³ Esta es una intuición que encontramos magníficamente desarrollada por D. Popa, « La séparation: transcendance, vérité, liberté », in S. Camilleri et C. Perrin (eds.), *Épreuves de la vie et souffrances d'existence, Regards phénoménologiques*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2011, pp. 247-266.

⁵⁴ Retomando el comentario de Dussel, "el reconocimiento del poder-ser viviente del otro en relación con el sistema que lo niega" nos hace responsables del pasaje hacia "deber-ser-viviente" de las víctimas a ser liberadas de la negación del sistema. (Ética de la Liberación, op. cit., pp. 374-375).

⁵⁵ Cf. H. Marcuse, *Eros et civilisation*, Contribution à Freud, trad. par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Ed. de Minuit, Paris, 1963, pp. 151 et 152.

⁵⁶ Cf. E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 179.

es el gesto intelectual que describe, es decir, la *educación del sentimiento* que está en juego. Esta no tiene sentido sin un proceso de limitación que conduzca a hacer resistencia a la banalización de una toma de palabra, a su reificación o su anulación para dejarse provocar por él. El proceso de limitación está entonces en el corazón del cambio hacia una nueva forma relacional que hace posible imaginar una co-construcción de sentido o, aún más, una nueva comunidad de destinación⁵⁷.

Como ya lo hemos señalado a propósito del psico-drama de la interculturalidad, la posición pragmática implica del mismo modo la necesidad de una alianza con un exterior de sí que la referencia al trauma permite manifestar y cuya elaboración depende precisamente de la consideración de una comunidad a construir a través del encuentro de experiencias donde se expresan la vulnerabilidad y la afectabilidad.

5. SOBREDETERMINACIÓN Y DISCONTINUIDAD: SOBRE LAS HUELLAS DE MARX EN ALTHUSSER

Nos parece que la inteligencia de esta procesualidad propia del gesto filosófico inaugural está ausente en las interpretaciones del pensamiento de Dussel. En este punto, Dussel está muy cerca de una generación que ha sabido aprovechar la lección de Althusser. Si un pensamiento científico depende de la instauración de una ruptura, entonces lo primero que hay que decir es que muchos conceptos utilizados como parte de un saber asegurado en las prácticas, son parte todavía de la repetición ideológica. Althusser recuerda sobre este punto que todavía hay ideología cuando nos referimos a procesos abstractos como la alienación o la negatividad para expresar la realidad de una situación social⁵⁸. La estructura compleja y contradictoria de una situación no es asunto de una elucidación externa y abstracta. Ésta ya no es el objeto empírico y particular que debe relacionarse con una regla general. Si la realidad puede tener sentido, esto es a partir de su propia reflexión en una unidad específica que se separa de ella por un acto teórico de ruptura totalmente diferente del que se le atribuye a la abstracción. Para Althusser, se trata de una *sobredeterminación*⁵⁹ por la cual la teoría identifica una práctica de lucha social como la unidad en la cual puede pensarse la dominación y desde la cual se puede encontrar su superación. Es en esta recuperación de las condiciones existentes como constitutivas del todo, donde surge la posible sobredeterminación de una unidad de acción, capaz de superar el estado de las contradicciones sociales; es esta recuperación de las condiciones existentes la que establece una ruptura con la referencia ideológica a estas condiciones y con la pretensión científica de producir una generalización. Es gracias a la ruptura que las condiciones existentes son reconocidas como un entramado complejo "dominante"⁶⁰ donde puede emerger una unidad de acción. La sobredeterminación abre la reflexión sometiendo una nueva subjetividad a la historia y desarticulando la estructura ideológica de un orden empírico supuesto como dado.

Lo que Althusser piensa haber entendido de la dialéctica materialista de Marx es lo que Dussel retoma como el principio de una instauración del pensamiento en relación con las condiciones socio-históricas de la periferia capitalista y colonial. Es a través de la instauración intelectual de una filosofía de la liberación que las condiciones existentes de un pensamiento pueden reflejarse en la unidad sobredeterminada de una praxis

⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 190-191.

⁵⁸ « De même que le type de la nécessité du développement ne peut être réduit à la nécessité idéologique de la réflexion de la fin sur son commencement, de même le principe moteur du développement ne peut être réduit au développement de l'idée dans sa propre aliénation. *Négativité et aliénation* sont donc des concepts idéologiques, qui ne peuvent pour le marxisme désigner que leur propre contenu idéologique » (L. Althusser, « Structure à dominante : contradiction et surdétermination », in L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1986, pp. 206-224, p. 221).

Traducción libre: "Así como el tipo de la necesidad de desarrollo no puede reducirse a la necesidad ideológica de la reflexión del fin sobre su comienzo, el principio motor del desarrollo no puede reducirse al desarrollo de la idea en su propia alienación. La negatividad y la alienación son, por lo tanto, conceptos ideológicos, que para el marxismo solo pueden designar su propio contenido ideológico".

⁵⁹ A saber: "esta reflexión de las condiciones en la contradicción", dice simplemente Althusser en: « *Sur la dialectique matérialiste* », in L. Althusser, *op. cit.*, p. 214. Sobre el origen del concepto, *ibid.*, note 48, p. 212. También se puede ver: L. Althusser, « *Contradiction et surdétermination* », in *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 87-128

⁶⁰ *ibid.*, p. 208.

que constituye en sí misma, una nueva forma de subjetivación, es decir, una nueva forma de comunidad. No hay de lado un filósofo comprometido y del otro una praxis de la liberación, como lo piensa tanto el enfoque empírico como el discurso ideológico, aunque por diferentes razones. Existe un *compromiso filosófico* cuya unidad pragmática sobredetermina las condiciones existentes y forma con ellos una comunidad de lucha que ya es un desmembramiento de las contradicciones existentes. Ya que, al posicionarse de esta manera, el filósofo no juega el papel de líder autoproclamado. Constituye una unidad dispar que ofrece, por su sobredeterminación, un punto de reflexión para el todo que éste intenta tomar a partir de su dominio. Ensamblaje incongruente para su tradición y su campo de pensamiento, igualmente incongruente para el empirismo científico del cual rechaza el genetismo, se establece una forma de inteligencia propia de las contradicciones sociales, un rechazo de la pulsión de la muerte en relación con su situación de expresión. Pero incluso para los actores comprometidos, aparece bajo el modo de ensamblaje, dado por la unidad práctica que propone ante las contradicciones sociales: la acción de rechazo, la resistencia, la limitación. Es el elemento original e inevitable de su posición lo que está en cuestión, a saber, la operación de "sobredeterminación": ni observador, ni compañero, diferente también del co-autor posmoderno, el intelectual crea una comunidad asimétrica en la cual se produce, en última instancia, la supresión de su posición como sujeto que garantiza el proceso de subjetivación conducente a la superación de las contradicciones sociales. De esta manera, establece, por medio de esta "sobredeterminación", el sentido de una intervención política del pensamiento en la historia, la cual se ocupa de la formación de una unidad práctica en la cual el todo de las contradicciones puede reflejar su propia superación como forma dominante. Es, por lo tanto, la operación que pone la actividad intelectual en una comunidad de subjetivación específica, con sus condiciones existentes, la que exige su supresión en el proceso de reflexión de la práctica.

Existe, por lo tanto, un enlace fundamental entre el comienzo y la finalización del compromiso intelectual, es decir, entre el momento de sobredeterminación y el momento de la supresión del término medio que la plantea. Este enlace define el espacio lógico de la intervención intelectual y constituye su límite interno⁶¹. De hecho, solo aparece en relación con las condiciones existentes para indicar la superación práctica de su contradicción gracias a una unidad específica de acción en la que las contradicciones pueden ser reflejadas. Por eso, Althusser considera que las contradicciones nunca se pueden reflexionar a menos que aparezcan sobredeterminadas como bloqueos o como poder de ruptura⁶². La sobredeterminación es, en cierto sentido, una "regla de la regla"⁶³, es decir, no una forma abstracta (metafísica), pero sí una posición límite que garantiza un cuestionamiento de las reglas de acción en función de un poder de cambio. Lo que hace posible establecer, desde entonces, la intervención intelectual es el poder de una *discontinuidad cualitativa* en el análisis de las situaciones de acción⁶⁴. Esta discontinuidad hace posible tanto una forma de re-problematización de los roles sociales como un poder para traducir específicamente las consecuencias de tal re-problematización en un conocimiento específico capaz de desestabilizar las reglas de acción ideológicamente admitidas.

Queda entonces precisar cómo es que la intervención intelectual puede garantizar en la acción colectiva una discontinuidad cualitativa semejante, como un momento lógico entre la sobredeterminación y la supresión. La clave de una tal garantía reside en el proceso de limitación que inicia esta intervención y que le permite comprometerse efectivamente en una comunidad de autolimitación. Esta es la razón por la cual la elucidación de su punto de partida nos parecía fundamental. Al articularse de inmediato con el trauma de la comunidad de víctimas y, por lo tanto, con la limitación interna a las contradicciones de las situaciones existentes, la intervención intelectual aparece inicialmente auto-limitándose sobredeterminando esta limitación primera que, al mismo tiempo, hace posible nombrar y reconocer como falta o como violencia

⁶¹ Que hemos designado también como inestabilidad.

⁶² Cf. L. Althusser, «*Contradiction et surdétermination*», *op.cit.*, p. 105

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. L. Althusser, «*Processus de la pratique théorique*», in ID., *Pour Marx*, *op.cit.*, pp. 186-197, p. 192.

engendrada por la pulsión de la muerte. Al entrar en el Gran Rechazo, es decir, en este Rechazo radical de todos los rechazos dirigidos al reconocimiento de la vulnerabilidad de las víctimas (y la represión de los afectos que engendran), la intervención intelectual se autolimita desde el principio en la apertura de una comunidad de atención al olvido de la violencia. Así, se constituye ella-misma como una unidad de autolimitación sobredeterminante y reflectible a partir de la cual se puede construir un tipo de limitación. En el surgimiento de la discontinuidad posibilitada por la sobredeterminación, la intervención intelectual puede proporcionar el tipo de autolimitación que permite engendrar una nueva forma relacional. Es en tanto ya limitada por la comunidad de víctimas, que la reflexión sobre las contradicciones sociales se hace posible gracias a la intervención intelectual, pues ésta puede a su vez, cumplir el papel de un tipo de limitación que la acción transformadora deberá, por su parte, darse para incorporar una comunidad de subjetivación con la comunidad de víctimas. Sin este aprendizaje de la limitación por el autoanálisis de las condiciones existentes de la práctica, no hay subjetivación posible de la vulnerabilidad de las víctimas en la acción social. No hay, entonces, *acción revolucionaria* posible.

6. PEDAGOGÍA Y SUBJETIVACIÓN: LA LECCIÓN DE PAULO FREIRE

En esta dirección, la figura de Paulo Freire⁶⁵ es fundamental en el trabajo de Dussel. Su método es el prototipo por excelencia de intervención intelectual comprometida y emancipatoria⁶⁶. La apuesta de esta intervención radica en la “*superación*” de la representación inmediata de su situación en la que los oprimidos están encerrados, bloqueados⁶⁷. Pero tal operación no tiene sentido fuera de un proceso de subjetivación de los oprimidos. De entrada, la limitación de la intervención se plantea por la resistencia de los oprimidos a la incertidumbre que generaría este cambio, como si la única alternativa consistiese en “estar/permanecer en su lugar” o en “arriesgarse a perder todo”. En otras palabras, es mejor aceptar su destino. Sin la experiencia de tal limitación, es imposible para la intervención comprender su propio papel en un proceso de transformación social, es decir, autolimitarse. ¿En qué consiste esta autolimitación? Ésta radica en la educación a la cual debe consentir el actor (interviniente) intelectual para encontrar su lugar específico en un nuevo proceso de subjetivación⁶⁸. Éste sólo podrá sobredeterminar la situación de los oprimidos si logra limitarse a esta situación de oprimido y a partir de su contenido bloqueado. Gracias a este movimiento de limitación y de autolimitación, el actor intelectual se encuentra progresivamente capaz de re-decir y retomar las palabras y las experiencias de la situación de los oprimidos creando así esta unidad sobredeterminada en la que ellos pueden pensar su situación y entrar gradualmente en un verdadero trabajo de análisis. A partir de la imagen sobredeterminada de su situación, los oprimidos serán capaces de contraponer diferentes explicaciones, diferentes causas, surgirán las contradicciones, se cuestionarán las reacciones establecidas. La aceptación del ser podrá ser, finalmente, balanceada contra la aceptación de un malestar. El proceso de intervención lleva inevitablemente a un punto crítico en el que un proceso de subjetivación vuelve a ser posible para los oprimidos. Analizando su propia situación, se auto-educan, se realizan como subjetividad en la emancipación. Ellos a su vez se sobredeterminan a sí mismos. Pero esta nueva posición con respecto a sí mismos, solo fue alcanzada y seguirá siendo alcanzada mediante una relación intersubjetiva construida sobre la búsqueda de una comunidad de aprendizaje. Gracias a ésta, el actor intelectual ha devenido aprendiz, permitiendo así al educado devenir a su vez educador y devenir progresivamente actor de su propia

⁶⁵ Para recordar: P. Freire, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Maspero, Paris, 1974 (*Pedagogía do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970).

⁶⁶ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, *op. cit.*, p. 433

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 434.

educación. Progresivamente forma así, junto con el actor intelectual, una comunidad crítica capaz de profundizar el análisis hacia la transformación real del malestar del que era parte⁶⁹.

Cuando los oprimidos se sobredeterminan como actores es cuando se emancipan de la relación analítico-crítica, ya que van intentar ahora trasladarla a la acción. En otras palabras, harán, de su propia autolimitación de sus condiciones existentes (materiales), el proceso de reflexión que permita una transformación social más global. Se convierten así en portadores de un juicio ético-político, que consiste en hacer posibles las alianzas de clases para derribar las estructuras de dominación, partiendo de esta experiencia fundamental de co-subjetivación hecha posible por la autolimitación. De esta manera, los oprimidos han logrado inscribir su acción en "actos ético-políticos de transformación"⁷⁰, es decir, en lo que Dussel llama en sentido estricto una *ética de la liberación*. La *factibilidad* de este proceso de transformación se describe como sigue:

... es siempre intersubjetivo, es decir, de sujetos particulares participantes constitutivamente en una comunidad de vida y comunicación, como momentos auto-organizados, pero siempre con posibilidad de la intervención de la conciencia crítica correctiva de la autoreproducción cuando deviene entrópica; - es un proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado (...), que tienen proyectos y programas (...) para *transformar* la realidad, (...) teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad⁷¹.

Esta definición ilustra claramente el doble movimiento de limitación y autolimitación que hemos tratado hacer manifiesto: en primer lugar, la transformación de la relación con la limitación material de la existencia mediante el proceso crítico de auto-educación, sobredeterminando las condiciones existentes por parte de la comunidad de análisis de bloqueos y su repetición; en segundo lugar, la transformación de la relación con las limitaciones prácticas manteniendo a la comunidad de análisis en su función crítica de sobredeterminación de las condiciones de acción.

7. HEGEMONÍA Y COMUNIDAD DE SUBJETIVIDAD: VOLVER A GRAMSCI

Hasta aquí, hemos evidenciado un primer movimiento en el que "la intervención de la conciencia crítica"⁷² se basa en la consideración de una *limitación en sí* de las condiciones existentes en el sistema social a través de una operación de *autolimitación en sí* misma, que subordina su propia capacidad de intervención al aprendizaje de estas condiciones existentes a través de quienes las padecen. Posteriormente, se puede desencadenar un segundo movimiento en función de la sobredeterminación de la situación producida por el primer movimiento, gracias al cual la situación de limitación se convierte efectivamente en la posibilidad de una expresión subjetiva de la *limitación para sí*. El proyecto de obrar sobre esta limitación, entendida por sí misma, remite al papel de la autolimitación, que desencadenó la subjetivación de la situación de opresión opresiva y su papel necesario para suspender la reproducción de la alienación. En consecuencia, la limitación *para sí*, solo puede aparecer como transformable, en tanto se compromete por sí misma con el proceso de formación de una comunidad de emancipación, es decir, si logra, a través de una práctica de *autolimitación para sí*, crear una forma de acción inédita, portadora de una *autolimitación en sí-para sí*.

⁶⁹ Creemos que la forma en que los intelectuales portadores del "pensamiento decolonial" se han situado en el marco del proyecto "Universidad Intercultural Amawtay Wasi" en Ecuador y de la racionalidad *Abya Yala*, hace parte de la formación de esta comunidad de aprendizaje con aquellos que han sido excluidos de su conocimiento por la estandarización conceptual (cf. C. Walsh, "Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", óp. cit, pp. 29-34).

⁷⁰ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, óp. cit., p. 538.

⁷¹ *Ibid.*, p. 537. Se ha cortado el texto de Dussel para resaltar sus principales articulaciones.

⁷² *Ibid.*

Este doble movimiento de limitación y de autolimitación que hemos puesto en evidencia a la luz del proceso de liberación de los oprimidos, siguiendo a Paulo Freire, es esencial para comprender la apuesta última de una praxis política fundada en una comunidad de subjetivación. Al plantear el origen de la actividad filosófica liberadora en el reconocimiento de la limitación intrínseca de la humillación de los oprimidos y del *trauma* engendrado por los sistemas represivos, Dussel fundamentalmente ha visto, al igual que Gramsci⁷³, las condiciones para el cambio del poder hegemónico dirigido a la dominación violenta y represiva. Un pensamiento político no tiene sentido si no se concibe inmediatamente como limitado por la anulación efectiva de la libertad que lo hace posible y no busca internalizar esta limitación en un acto de resistencia que le permita, al menos, oponerse primero a la influencia de su propia anulación en una posición legitimadora. Para entrar en relación con la anulación de la libertad inherente a la pulsión hegemónica del poder, la teoría de la acción filosófica, debe primero autolimitarse con respecto a su anulación como forma crítica en el espejo de una teoría meramente explicativa-legitimadora del poder como modo de dominación.

Para evitar esta trampa del espejo, la única respuesta posible y viable es aquella que consiste en incorporar la limitación, siempre ya producida por la pulsión de muerte del poder. Esta limitación puede entonces entenderse servir de fundamento a una necesaria autolimitación contra toda forma de legitimación del poder como modo de dominación. Este trabajo de autolimitación permite, a su vez, el desmembramiento del poder como unidad pulsional determinante, a través de una operación de sobredeterminación. La autolimitación permite, en efecto, sobredeterminar el poder como una forma de pulsionalidad contingente que es posible de analizar y desenmascarar, abriendo otra forma de relacionalidad accesible a la acción colectiva. Se trata de una comunidad de subjetivación construida en torno a un trabajo analítico compartido por las víctimas y las intervenciones críticas. Ciertamente, esta comunidad se reconstruye permanentemente como una transformación de la "la realidad que produce la opresión"⁷⁴. Pero el desafío no es anular la forma hegemónica del poder, sino más bien, de producir una autolimitación de su tendencia a la dominación, desarrollando una resistencia capaz de ofrecer un modelo de autolimitación de su propensión anárquica⁷⁵. De este modo, es en la lucha política contra la dominación donde se establece la posibilidad de un aprendizaje de vigilancia democrática, ya que ésta exige una comunidad de subjetivación de las situaciones de opresión gracias al aprendizaje de la autolimitación.

8. DE DUSSEL A MIGNOLO: SUBJETIVACIÓN Y DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA

La reflexión llevada de esta manera por Dussel, permite señalar todas las consecuencias de una primera resistencia al postulado de la simetrización en el compromiso intelectual. La asimetría asumida, establece una comunidad de subjetivación donde los sujetos dislocados y traumatizados pueden enfrentar su propia destrucción [*anéantisement*] en una nueva forma de relación con el saber crítico, sin perder de vista los límites de este nuevo poder y a quienes hacen posible su ejercicio.

De esta manera, a partir de las proposiciones de Dussel, entendemos que una ética decolonial no pueda construirse como una simple extensión correctiva de un potencial oculto de la realidad social (meta-reflexión), ni puede tampoco constituirse a partir de una idea abstracta de la superación de la dominación colonial (giro epistémico).

Es a partir de las experiencias *negativas* engendradas por el pasaje de la hegemonía interiorizada como legítimamente instituida por los actos de dominación vividos como ilegítimos, incluso monstruosos, que las formas de resistencia pueden identificarse y cuestionarse en su relación con las comunidades de víctimas que pueden allí reconocerse. Al recrear el vínculo de subjetivación entre la resistencia al poder y la comunidad

⁷³ *Ibid.*, p. 543

⁷⁴ *Ibid.*, p. 439.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 542.

de víctimas, la propensión anárquica de las reacciones puede ser cuestionada y es este esfuerzo situado para construir la autolimitación de la resistencia, el que puede poner en cuestión la ilegitimidad de los medios elegidos para anular y desencadenar una autolimitación de poder estable. Fuera de este proceso, que parte de los traumas y de la autolimitación, y que suspende la repetición de estrategias mortíferas, no hay ningún correctivo posible para el autoengaño de un sistema social.

De cara a la tradición marxista que muy bien conoce, Dussel aporta una nueva forma de inteligencia del proceso social de la acción colectiva⁷⁶. Este proceso de ninguna manera puede reducirse al juego de las contradicciones empíricas del sistema hegemónico, ni puede reducirse al movimiento de conciencia incitado por una posición reflexiva de vanguardia, exteriores a las formas de vida oprimidas⁷⁷. Por el contrario, hay que llevar estas tensiones entre dominación y resistencia a la contingencia del sistema en el que participan y analizarlas tanto en los traumas que produce como en los movimientos de repulsión incoativos que responden a estos traumas. Una praxis liberadora solo puede nacer en el esfuerzo de vincular las acciones de resistencia a las situaciones traumáticas que éstas sobredeterminan, de tal suerte que autolimitándose a lo "factible", proporcionen al sistema, a la vez, la prueba tangible de otra factibilidad de lo social que escapa a la repetición del cambio con miras a la represión. Esta praxis depende de la formación de una comunidad de subjetivación entre víctimas y actores resistentes a través de la mediación del aprendizaje social de los límites del poder con respecto a la génesis de los propios procesos de acción.

El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial, radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo.

Es a esto a lo que apunta el ejercicio de una *desobediencia epistémica*. Se trata de la capacidad de distanciarse de los ideales interiorizados, de la capacidad de consumir una revolución luchando contra la repetición del orden aprendido y asimilado, sin un posible retiro hacia el ideal de una identidad "en sí" desviada por otros diferentes y extranjeros. Esta es la posición de los "*condenados de la tierra*", que se repite sin fin en el desafío de la lucha revolucionaria: el intelectual deviene extranjero en su propia tierra; él es su propio enemigo en la lucha de clases⁷⁸. "Los condenados no tienen discurso"; ellos están ya perdidos sobre esta tierra. Para Fanon, no se trata de pensar a partir de ellos, sino de pensar con ellos, como uno de ellos, dirigiéndose a ellos, como un condenado que busca una salida a su situación⁷⁹. Se trata de pensar y actuar, para luchar como un "nosotros – euro-decentrado – racializado por la lógica colonial de la modernidad eurocéntrica". Al declarar con Fanon, "nosotros los pensadores de la decolonialidad ...", Mignolo trata de inscribirse en una forma de "sociogénesis" que permite unirse y expresar la sensibilidad del sujeto condenado por la colonialidad, despojado de su ideal de sí mismo⁸⁰.

La desobediencia epistémica nos conduce a una sociogénesis, porque el efecto de una dislocación epistémica del sujeto sólo puede ser suspendido y superado a condición de apoyarse en un componente de la *episteme* más profundo que su propia regla de representación, a saber, su limitación al sentir de la

⁷⁶ Cf. Particularmente los temas clave de la exterioridad y de la ética discursiva crítica evidenciada en el artículo dedicado a la Escuela de Frankfurt: E. Dussel, «Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación, Algunos temas para el diálogo», in E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés, México, 2007, pp. 335-355, pp. 347-349.

⁷⁷ En este punto estamos de acuerdo con C. Walsh, «Interculturalidad y colonialidad del poder», *op. cit.*, p. 28, note 6.

⁷⁸ W.D. Mignolo, «Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, 2004, pp. 226-269, pp.266-267, note 4.

⁷⁹ Reconocemos en este punto la brillante tesis de I. N. Ajari, *Race et Violence, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Toulouse, 2014.

⁸⁰ La referencia a Fanon se retoma en una bella entrevista realizada en 2014 por R. Gaztambide-Fernández, "*Decolonial options and artistic/aesthetic entanglements, An interview with Walter Mignolo*", en *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 3, 2014, No. 1, pp. 196-212.

corporalidad social, esto es lo que Fanon llamó una confrontación *muscular* con las resistencias del mundo circundante, una lucha por la vida que opera a partir de *sí* como un vínculo tenue, la conexión constantemente reconstruida entre la esperanza racional y la violencia material

En sintonía con el poeta y escritor Edouard Glissant, creemos que la perspectiva decolonial del saber solo puede escapar de la dislocación del sujeto colonial por el efecto de una contra-poética que se opone, más allá de las referencias espacio-temporales de la representación propia de la estética trascendental, a la distorsión de la potencia enunciativa del sujeto alienado. Frente al lenguaje de la norma universal, de lo verdadero y lo bello, la lengua desgarrada y expresiva de la particularidad, se convierte en la lengua de la frustración, en la lengua de la neurosis⁸¹. En su imposibilidad e impotencia, esta poética es la expresión de una falta colectiva, de un espesor acumulado que debe ser inventariado y explorado para constituir una relación aún por venir. Mientras que la poética natural es simultáneamente una poética personalista y una poética del momento, “el punto extremo de una clarividencia”⁸², la contra-poética es a la vez una poética del genio colectivo y una poética de la duración.

Esta “dicotomía” violenta, que suscita los trastornos de la palabra del sujeto alienado, se traduce en una “línea de color”, en una frontera de colores que refuerza la asimetría entre *dos poéticas* muy diferentes de la vida y la humanidad, pero que al mismo tiempo abre la necesidad de “contra-poética”. Como ya hemos explicado, para comprender esta poética, hay que rastrear su génesis en de la resistencia de los sujetos colonizados que han intentado un cambio radical de perspectiva para refundar una ética de la relación ahí donde reinaban los principios que justifican la suspensión de la ética y su negación en el universalismo bienpensante. “*Decolonization is about the creation of a new symbolic and material order that takes the full spectrum of human history, its achievements and its failures, into view*”⁸³.

Consideramos que lo que percibe muy acertadamente Fanon, con respecto a la poética decolonial, es la dimensión propiamente *terapéutica* de la poesía del poeta colonizado. Esta dimensión es necesaria para reimpulsar la relación, como lo hace la poesía de Glissant, en tanto que ella se expresa desde “la trama incesantemente renovada de estas opacidades consentidas”⁸⁴ frente al sistema unificante del Ser. Lo que está en juego en la contra-poética desde Glissant y Fanon, es el pasaje a un sentido de la relación que no se da de entrada. La contra-poética no para de oscilar entre, por un lado, las figuras más estáticas de la *monadicidad* [*monadicité*] del yo dominante, heredadas del pasado o expresadas en la inmediatez de la relación económica; y, por otro lado, el encuentro con un otro diferente, indeciso, en busca de una actitud mejor adaptada a lo que el otro ofrece en tanto sujeto singular. A la imagen ideal del *hombre*, la contra-poética opone su renuncia expresando las particularidades infinitas del *humano* mestizado, inherente al choque de culturas, despojado de su origen y de su cuerpo⁸⁵, perturbado por su falta. De esta manera, dicha contra-poética fuerza el pasaje hacia un orden intersubjetivo post-funcional y no esquematizado, un orden que concierne también necesariamente al intelectual “decolonial”.

De hecho, lo que está en juego en este caso, es necesariamente la transformación del rol del intelectual, de modo que el pasador [*passeur*] sea también *pasaje* [*passage*] en su creación poética. No obstante, si para Glissant y Fanon, el papel primordial del poeta como pasador no presenta ninguna duda, la función del intelectual aún sigue siendo en sí misma eminentemente problemática⁸⁶, en la medida en que ésta supone siempre una acción conceptualizante que se despega tanto de la experiencia inmediata de la resistencia popular, como del uso redundante y forzado de una poética relativa a esta resistencia. Esta dimensión

⁸¹ E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 413

⁸² *Ibid.*, p. 423.

⁸³ “La descolonización consiste en la creación de un nuevo orden simbólico y material que tenga en cuenta todo el espectro de la historia humana, sus logros y sus fracasos”. N. Maldonado-Torres, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », *op. cit.*, p. 36.

⁸⁴ E. Glissant, *op. cit.*, p. 418.

⁸⁵ E. Glissant, *op. cit.*, p. 405.

⁸⁶ Recordar las famosas tesis de Fanon. Cf. F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

relacional e intersubjetiva del pasador no puede confundirse con la operación discursiva producida en la episteme, en cuyo caso el modelo dominante de cientificidad se repetiría por la instauración de un meta-saber trascendental del *pasaje* (un meta-saber de la realidad misma), que invisibiliza su propia operatividad en la puesta en escena de un saber diferente, producida a partir de prácticas reprimidas por la colonialidad.

Desde una perspectiva decolonial, la relación entre el productor conceptual y la multitud, intenta, al mismo tiempo, tanto superar la representación de la falta de ser de la multitud de los condenados, como permitir que el análisis intelectual lleve a la multitud a reconocer esta superación, a modo de un resultado de su propio poder y no como procedente de un conocimiento ilusorio que le sería externo. Existe, pues, una brecha entre la producción conceptual y su reanudación en el orden efectivo de una contra-poética que ofrece un lenguaje a los sujetos alienados. De la explotación intuitiva [*aesthésique*] de esta brecha por la multitud resulta un momento de desidealización de los roles en la relación epistémica permitiendo un proceso más incierto, más falible, pero también menos predecible y, por lo tanto, más abierto. Este momento es decisivo porque permite identificar y reconstruir significados compartidos a partir del proceso inducido por el análisis intelectual⁸⁷.

Por lo tanto, es en la explotación de la asimetría intersubjetiva, presente en el análisis intelectual vivido como proceso relacional, que se puede encontrar una posible respuesta a las fallas de las estructuras relacionales que llevaron al sujeto a reprimir sus propias potencialidades y aceptar los comportamientos que le mantienen en esta situación de depreciación de sí mismo. Esta contribución es ciertamente *inanticipable*, pero será necesario de unir lo imprevisible y lo conocido, aceptando la *fricción* que construye el ser de la relación en favor de un saber suscitado por el intelectual "sin su conocimiento" [*à son insu*].

La alianza de la inteligencia décolonial con un *exterior de sí*, su relación al trauma de la historia, comienza a tejerse en la consideración de una cierta comunidad de "sentir" con la potencia poética de sujetos resistentes. Si la elaboración de una poética decolonial es fundamental, es porque encarna la enunciación del actor intelectual en una estética *de sí* dirigida hacia el desplazamiento del sentir. A través de las palabras que erige en concepto, como "estética", "colonialidad", "decolonialidad", "transmoderno", "matriz de poder", "diferencia colonial", "línea de color", etc., el sujeto intelectual expone la falta cubierta por el lenguaje académico convencional y expresa su deseo de "sentir de un modo diferente" que a través del flujo de las representaciones dominantes. Este proceso, no solo manifiesta el poder subjetivo de un lenguaje de "sentir-verdad", sino que indica también, en su aspiración de un "hacer-poder" con otros, la necesaria limitación de la resistencia convulsiva de conceptos. El sujeto intelectual no es portavoz, sino un pasador ("intérprete") de un sentir otro. Sartre decía de Fanon, acertadamente a nuestro parecer, que él no le hablaba a los occidentales, sino a sus similares, los colonizados⁸⁸. Se dirigía como condenado a los condenados de la tierra, y esta comunidad preexistente y asumida le da a la potencia de su decir un sabor, un olor, una estética, desde el principio, diferente. No poder hablar de entrada universalmente con todos y asumir esta limitación de su potencia como una condición de su realización constructiva para la vida representacional, hace de su discurso un lugar de paso para el "hacer-poder" de los condenados, un espacio de transición, de sociogénesis.

⁸⁷ Siguiendo aquí la idea de S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221.

⁸⁸ "Un ex - indigène 'de lengua francesa' adapta esa lengua a nuevas exigencias, la utiliza para dirigirse únicamente a los colonizados (...)" (J.-P. Sartre, «Les Damnés de la terre», in *Situations*, V, Colonialisme et néocolonialisme, Gallimard, Paris, 1964, pp. 167-193, p. 170).

BIBLIOGRAFÍA

- AJARI I. N. (2014) *Race et Violence, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Université de Toulouse.
- ALTHUSSER L. (1986) *Pour Marx*. La Découverte, Paris.
- BERMÚDEZ J. P. (2011) « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in MAESSCHALCK M. y LOUTE A., *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetrica Publisher, Italy, pp. 195-231.
- CAMILLERI S. y PERRIN C. (eds.) (2011) *Épreuves de la vie et souffrances d'existence, Regards phénoménologiques*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil.
- CASTRO-GOMEZ A. y GROSFOGUEL R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- DE VALLESCAR D. (2000) *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Ed. PS, Madrid,.
- DORF (2006) *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- DUSSEL E. (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México.
- DUSSEL E. (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid.
- DUSSEL E. (2007) *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México.
- DUSSEL E. (2009) *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- FANON F. (1952) *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris.
- FREIRE P. (1974) *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Maspero, Paris.
- GAZTAMBIDE-FERNANDEZ R. (2014) "Decolonial options and artistic/aesthetic entanglements, An interview with Walter Dignolo", en *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 3, No. 1, pp. 196-212.
- GLISSANT E. (1997) *Le discours antillais*, Gallimard, Paris.
- HÉNAFF M. (2002) *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris.
- INNES J.E. y BOOHER D.E. (2003) « Collaborative policymaking: governance through dialogue », in HAJER M.A. Hajer y WAGENAAR H. (eds), *Deliberative Policy Analysis, Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge UP, Cambridge, pp. 33-59.
- LENOBLE J. y MAESSCHALCK M. (2010) *Democracy, Law and Governance*, Ashgate, Aldershot.

MAESSCHALCK M. (2010) « Los desafíos del giro *contextualista y pragmatista* en la ética », in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, SALAS ASTRAIN R. (ed), Ed. UCSH, Santiago/Temuco, pp. 181-202.

MALDONADO TORRE N. (2004) « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, Empire, Coloniality » En: *City*, Vol. 8, N° 1, pp. 29-56.

MARCUSE H. (1963) *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, trad. par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Ed. de Minuit, Paris.

MIGNOLO W. (ed.) (2009) *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Del Siglo, Buenos Aires, pp. 51-123.

MIGNOLO W. (2006) «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», in WALSCH C., GARCÍA LINERA A., MIGNOLO W. (Eds), *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, pp. 83-123.

MIGNOLO W.D. (2004) « Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, pp. 226-269.

MITCHELL S.A. (1993) *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York.

MITCHELL S.A. (2000) *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, The Analytic Press, Hillsdale (NJ).

QUIJANO A. (1992) «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», in H. Bonilla (ed.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito , pp. 437-449.

REICH K. (2009) « Constructivism: diversity of approaches and connections with pragmatism », in HICKMAN L. A, NEUBERT S., REICH K. (eds), *John Dewey Pragmatism and Constructivism*, Fordham UP, New York, pp. 39-64.

SABEL C. F. Sabel & DORF M. C. (2014) *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006.

SAINT-GEORGES Berthony, *Praxis de libération et résistance de l'altérité: de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel à l'unité utopique de l'action politique*, UQAM, Montréal.

SALAS ASTRAIN R. (2003) *Ética intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*, Ed. UCSH, Santiago.

SARTRE J.-P. (1964) «Les Damnés de la terre», in *Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme*, Gallimard, Paris, pp. 167-193.

SCHÖN D.A. (1993) « *Generative Metaphor: A perspective on problem-setting in social policy* » in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge UP, Cambridge (UK), pp. 137-163.

SCHÖN D.A. (1994) *Le praticien réflexif, A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, trad. par J. Heynemand et D. Gagnon, Les Ed. Logiques, Montréal.

SLATER D. (2008) "Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales", en Tabula Rasa, 2008, n° 8, pp. 335-358.

WALSH C. (2006) "Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En: WALSH C., GARCÍA LINERA, MIGNOLO W., *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, pp. 21-70.

BIODATA

Marc MAESSCHALCK: Belga de la Valonia. Doctor en filosofía por la Université Catholique de Louvain, Presidente del Pôle Théorie du droit (PJTD) de l'Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences juridiques y Director del Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de la misma universidad. Trabaja con un equipo universitario de investigación sobre gobernanza democrática, la enseñanza de la filosofía y la consultoría en el campo de la acción social. marc.maesschalck@uclouvain.be

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto93
Pass: ut26pr93

Clic logo

