

Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Coordinadores

SIEMPRE SOY
PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prefacio	11
Breve noticia de los autores	15
Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto	23
Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía	23
1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)	23
<i>Excursus</i> : tras una definición	31
2. Aristóteles: la substancia y el poder	38
Bibliografía	48
Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo	49
1. Introducción	49
2. Cómo llegamos a Descartes	51
3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona	60
4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume	66
5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado	70
Bibliografía	73
Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados	73
Introducción	73
1. Filosofía y modernidad	79
2. Modernidad y cronología	82
Conclusión	85
Bibliografía	87
Parte II: El sujeto en la filosofía moderna	89
Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto	91
Introducción	91
1. El contexto histórico de la obra de Descartes	92
2. Contexto intelectual de la obra de Descartes	97

3. El dualismo de la acción y el juicio	102
Bibliografía	106
Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo?	109
1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas	109
2. Los cimientos del empirismo	115
3. De cómo llegamos a la idea de yo	118
4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales	126
Bibliografía	129
Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano	131
1. La “filosofía crítica” de Kant	131
2. La reflexión trascendental	133
3. Lo incondicionado	134
4. Un espacio para la moral	137
5. Defensa de la libertad	140
6. La libertad como destino	142
7. El límite crítico como restricción y posibilitación	143
Abreviaturas	147
Bibliografía	147
Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana	149
Introducción	149
1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón	151
2. El deber y las inclinaciones	155
3. Los tipos de imperativos	162
4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana	167
Abreviaturas	171
Bibliografía	171
Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano	173
Introducción	173
1. La idea de sistema filosófico en Hegel	175
2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	183
Conclusión	187
Bibliografía	190
Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento	193
1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”	193

2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber”	197
3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i>	199
4. La dialéctica de las autoconciencias	202
5. La dialéctica de señorío y servidumbre	210
Conclusión	223
Bibliografía	225
Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea	229
Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx	231
1. Un comienzo posible	231
2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i>	234
3. El problema de la alienación	241
4. Sobre las formas de alienación	248
Bibliografía	253
Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche	255
Introducción	255
1. Genealogía de la verdad	257
2. Los cuatro grandes errores	258
3. La voluntad de poder	261
Conclusión	262
Bibliografía	265
Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción	267
1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”	268
2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica	274
3. <i>Excursus</i>	303
Bibliografía	307
Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i>	311
Introducción	311
1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes	311
2. Crítica del sujeto y estructuralismo	315

3. Interpretación y hermenéutica	317
4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos	320
Conclusión	322
Bibliografía	324
Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad	327
Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica	329
1. Introducción	329
2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia	330
3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad	337
4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado	343
Bibliografía	355
Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad	359
Introducción	359
1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad	360
2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?	362
3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad	366
4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados	371
Conclusión	379
Bibliografía	381
Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan	385
Introducción	385
1. Angustia, muerte y posibilidad	386
2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo	389
3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad	393
4. Ecos, reflejos y problemas	395
Bibliografía	397

Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas	399
Introducción	399
1. El giro reflexivo kantiano	400
2. El constructivismo	402
3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista	404
Conclusiones	407
Bibliografía	409

CAPÍTULO 14

La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica

Lic. Ayelén Cavalli y Verónica Meske

1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo central esbozar algunas de las principales discusiones en torno al problema de la subjetividad desde un enfoque latinoamericano. Para ello, en un primer momento, nos abocaremos a los debates abiertos por la Filosofía de la Liberación a partir de la década del setenta, en un contexto de efervescencia social, política y económica expresado en la tensión dependencia-liberación, que interpeló a la filosofía ante la necesidad de un pensamiento situado y habilitó una serie de interrogantes que ponen a la misma disciplina en un lugar incómodo: si la filosofía se encarga de problemas universales, ¿cómo es posible hablar de un sujeto latinoamericano? En segundo lugar, se presentarán algunos ejes de trabajo del Proyecto modernidad/colonialidad, que surge a finales del siglo XX e identifica en la diferencia colonial el lado oscuro y constitutivo de la modernidad, lo cual se expresa en distintas dimensiones que configuran la matriz de colonialidad y dan cuenta del modo en que la producción de subjetividades se encuentra atravesada por relaciones de dominación y explotación. Por último, el tercer apartado estará enfocado a explorar la propuesta de Eduardo Grüner, a partir del estudio que el autor realiza de la Revolución de Haití, donde muestra a la modernidad como una falsa totalidad, visibilizando su fractura originaria y la emergencia de sujetos fallados.

En la presentación que realizaremos no se pretende dar cuenta de manera exhaustiva de las discusiones generadas en más de cinco décadas en nuestra región, sino sencillamente mostrar algunos puntos de diálogo posibles que inviten a repensar el problema de la subjetividad

desde una perspectiva situada. Más allá de las diferencias y de los ricos matices en los puntos de encuentro, hallamos como común denominador la crítica a las posiciones eurocéntricas de la modernidad y la propuesta de pensar al sujeto, o mejor dicho, a los sujetos, en clave histórico-política, donde se reconfiguran las categorías de clase, raza y género.

2. Filosofía de la liberación: del *ego conquiro* a la filosofía de la periferia

La Filosofía de la Liberación, que nació en Argentina en la década de los setenta y poco a poco se extendió por toda Latinoamérica, fue influenciada por la Teoría de la Dependencia,¹ la Teología de

1 En los años sesenta, surgió en América Latina la Teoría de la Dependencia, como una crítica y reformulación de la Teoría del Desarrollo, esbozada a partir de los años cincuenta por intelectuales vinculados a CEPAL. Con marcada influencia de las ideas keynesianas, para los cepalinos, el desarrollo no se reduce al mero crecimiento económico sino que en él se reconocen como relevantes los factores sociales y políticos, donde la inclusión mediante la distribución del ingreso es preponderante. El tipo de inserción internacional es caracterizado por una división entre países periféricos proveedores de materias primas subordinados a los países centrales industrializados, donde los términos de intercambios comerciales de los países periféricos tienden estructuralmente a decrecer, por lo cual el subdesarrollo debe superarse mediante políticas públicas que generen un proceso de Industrialización por Sustitución de Importaciones (*cf.* Prebisch, 1949). La Teoría de la Dependencia, con fuerte impronta marxista, se distancia del Desarrollismo, ya que entiende al subdesarrollo no como una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo capitalista, sino como un efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales (*cf.* Dos Santos, 1998). Latinoamérica no es subdesarrollada, ni pertenece a una sociedad tradicional, sino que es dependiente, por lo que es necesario un proceso de liberación.

la Liberación² y la Pedagogía de la Liberación.³ La Filosofía de la Liberación se entrelazó con proyectos filosóficos ya existentes, como la reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la Teología de la Liberación, la búsqueda de una “filosofía latinoamericana” y de una filosofía que partiera del “pensamiento indígena y popular” (cf. Scannone, 2009). Entre sus principales influencias filosóficas europeas se cuentan el historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911), el perspectivismo de José Ortega y Gasset (1883-1955), la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) y Emmanuel Lévinas (1906-1995), la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger, el existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), y el pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en especial la obra de Herbert Marcuse (1898-1979).

La Filosofía de la Liberación comprende un conjunto de filósofos que buscaron una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana y la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas (Boerlegui, 2010). Uno de sus principales antecedentes fue la polémica iniciada con la publicación del libro de Augusto Salazar Bondy ¿Existe una filosofía de nuestra América? (2004), donde se plantea una carencia de autenticidad y originalidad en las expresiones filosóficas latinoamericanas, y la respuesta que a éste dirige el filósofo mexicano Leopoldo Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1989), en la cual defiende la existencia de una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano. Pero el hito que da origen a la Filosofía de la Liberación fue el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en junio de 1971 en Alta Gracia, Córdoba. De

2 La Teología de la Liberación, influenciada por la Teoría de la Dependencia y el marxismo, denunció a la teología de los países centrales como un sistema interpretativo-práctico que justificó teóricamente la praxis conquistadora ejercida por Europa en América desde 1492. Esta doctrina se constituyó como un esfuerzo por suplir los esquemas teológicos dominantes, optando por la liberación humana y reconociendo la responsabilidad de teólogos y sacerdotes en la transformación política y económica de los países latinoamericanos (cf. Dussel, 1995).

3 Movimiento educativo iniciado por el brasileño Paulo Freire a finales de los sesenta, que se propone educar para la libertad, promoviendo la construcción de una conciencia crítica de su realidad por parte de los sujetos oprimidos, a través del diálogo (cf. Freire, 2005).

este encuentro surge la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), en la que participaron Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre otros.

Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del ego (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino desde los pobres y oprimidos, y la praxis de liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo (Scannone, 2009: 61).

La Filosofía de la Liberación interpretó a la filosofía moderna europea como un sistema ideológico que dio sentido y justificó la dominación del centro sobre la periferia, como una formulación teórica que se originó en la praxis conquistadora del “hombre del centro”. Denunció a la ontología moderna como fundamento teórico de la cultura y el mundo europeo dominante. Por eso, como sostiene Dussel, para la Filosofía de la Liberación: “Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’)” (1996: 15). La totalidad de sentido que configura esta ontología que surge de la justificación de la conquista, sitúa a todos los hombres y a todas las culturas dentro de sus propias fronteras como entes interpretables, útiles manipulables, instrumentos. “Es la expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa, triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo del modo de producción capitalista” (*ibid.*: 20). Esta ontología ubica al *ego cogito* como centro de la comprensión del ser, constituyendo una periferia cuyo sentido es interrogado desde el mismo horizonte de comprensión de la cultura dominante, y de este modo se pregunta: “¿Son hombres los indios?, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales?” (*ibid.*: 15). A pesar de las distintas respuestas teóricas, la respuesta práctica será que “[...] son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos ‘bestiales’, incultos –porque no tienen la cultura del centro–, salvajes [...] subdesarrollados” (*ibid.*: 15).

Contra esta ontología del centro, la Filosofía de la Liberación se presenta como una “filosofía bárbara”, filosofía de la periferia, de los oprimidos. Si al atribuirse la autoridad sobre el conocimiento univer-

sal, las filosofías europeas definieron “lo humano” según sus propios parámetros, excluyendo a las otras culturas como no-ser, como bárbaras, como meros objetos de dominio, estos “otros” dominados se convertirán en el sujeto de la Filosofía de la Liberación. Ésta busca pensar la realidad mundial desde la conciencia de la otredad, denunciando que esa exterioridad es resultado del mismo proceso de comprensión a partir del cual la subjetividad moderna se interpreta a sí misma como agente de la historia y convierte a los otros en objetos de dominio. Este planteo supuso el reconocimiento de un policentrismo histórico que, inspirado en el historicismo de Dilthey y en el perspectivismo de Ortega y Gasset, negaba la idea de un sentido único y a priori de la historia, legitimando la originalidad de las expresiones culturales y experiencias de los distintos pueblos y culturas. Desde esta perspectiva, la filosofía misma aparece como un ejercicio situado, legitimando la posibilidad de una filosofía latinoamericana elaborada en diálogo crítico con su propia circunstancia geo-política (cf. Beorlegui, 2010).

La corriente “ontologista” de la Filosofía de la Liberación, en la que se inscriben los aportes de Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Carlos Cullen, buscará desvincularse de toda influencia europea para originar un pensamiento autóctono, basado en lo popular, en lo indígena. Para Mario Casalla, la filosofía latinoamericana no ha de adaptarse a la “normalidad filosófica” que toma como modelo la tradición europea ni a la idea de un “liberalismo filosófico” según el cual el filósofo trabaja independientemente de la sociedad, sino que debe fundarse en una filosofía histórico-política del pueblo latinoamericano. Esta filosofía no ha de tener como sujeto al individuo abstracto, al intelectual desligado del pueblo, sino que éste debe ser el pueblo mismo como sujeto histórico del filosofar. Así, el punto de partida de la filosofía latinoamericana será el enajenamiento originario del pueblo americano, y su intención será la denuncia de esa situación y su consecuente necesidad de superación (cf. Beorlegui, 2010).

Dentro de esta corriente “ontologista” de la Filosofía de la Liberación se inscriben también los aportes de Rodolfo Kusch, quien frente a la pregunta a propósito de por qué lo humano en América no ha logrado encuadrarse en los modelos occidentales, ha encarado el proyecto de esbozar una antropología filosófica americana. Esta antro-

pología toma como punto de partida la experiencia histórica singular latinoamericana para proyectarse hacia lo universal, redescubriendo dimensiones básicas olvidadas de la condición humana. Se funda en una metafísica que no se basa, como la europea, en la consideración abstracta del “ser” como opuesto al “mero estar” concreto y circunstancial, sino que parte del “estar” como la condición misma del pensar, por cuanto todo pensamiento sufre la “gravidez del suelo”, se encuentra situado, culturalmente arraigado y determinado por el hábitat y la geografía.

Esta antropología filosófica no ofrece una definición más de lo humano, una determinación única o esencial, sino que propone que lo humano mismo se encuentra connotado en el “estar siendo”, en el quehacer incesante de las relaciones inter-humanas que se despliegan sobre una unidad geo-cultural que hace al “suelo”, al molde simbólico en el cual se instala el ser y sobre el cual se realiza todo proyecto existencial. Al proponer al “suelo” como molde simbólico, el planteo de Kusch deforma la institución de lo absoluto, pone en cuestión el supuesto ámbito propio de la filosofía limitando a lo filosófico en sí, porque afecta su pretensión de totalidad. En la obra de Kusch, la filosofía asume su papel local y reconoce al “estar siendo” como un elemento que hace a lo humano universal, que puede ser recuperado al atender a la originalidad del pensamiento americano, al pensar lo humano y universal desde lo propio. Esta filosofía no parte del pensamiento para afirmar la existencia, sino del “puro estar” como condición de la existencia. Desde esta perspectiva, Kusch propone una metodología de investigación denominada “lógica de la negación” que consiste “[...] en la postulación de varias racionalidades que deben ser ‘toleradas’, mientras se avanza en la búsqueda de una racionalidad más profunda y ‘más próxima a nuestros conflictos’” (Beorlegui, 2010: 704). Dicha lógica no pretende subsumir la particularidad de la circunstancia en un universal, sino recuperar la intuición particular de la posibilidad de la totalidad que emerge en el horizonte de cada cultura como un modo de pensar y representar lo universal (*cf.* Kusch, 2000b).

Por otra parte, la corriente “analéctica” de la Filosofía de la Liberación, cuyos principales representantes son Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, sostiene que el objetivo de la filosofía latinoame-

ricana no es ocuparse de nuevos objetos sino proponer una nueva lógica, una nueva epistemología y una nueva ética y política desde los intereses y el punto de vista del oprimido y orientadas a su liberación. En oposición al carácter universal y abstracto de la filosofía moderna, esta Filosofía de la Liberación se propone desarrollar una metafísica que tome como punto de partida hermenéutico la praxis liberadora. Aquí la praxis es comprendida como práctica u acción que se dirige a la proximidad, un obrar con y hacia el otro en una realidad circundante, histórica y geográficamente situada, y orientada a la transformación.

Dentro de esta corriente de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel retoma la acusación que dirigiera Lévinas a la filosofía occidental de ser una filosofía de la Totalidad, para señalar que el mundo europeo:

[...] se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo. Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es exterior a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo (Dussel, 1996: 231).

Inspirándose en la propuesta de superación de la ontología occidental de Heidegger, al mismo tiempo que criticándola, Dussel propone que esta filosofía latinoamericana ha de ofrecer una meta-física, capaz de pensar más allá de la física, entendiéndola por ésta a la totalidad de los entes representada por la ontología europea. Dicha metafísica será una “metafísica de la alteridad”, basada en la experiencia de la alteridad del otro. Su método es definido por Dussel como una “analéctica” –de *ana-lógos*: “[...] palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo, más allá del fundamento” (Dussel, 1996: 233)–, intento de superación de la dialéctica hegeliana que incorpora la categoría de la alteridad, de lo otro como *distinto*. *Lo distinto* va más allá de la lógica de lo mismo y lo diferente, puesto que lo diferente es aquello que ha pertenecido a la unidad primigenia y que puede retornar a la misma, a la totalidad. *Lo distinto*, por el contrario, es originariamente alteridad. El *método analéctico*, entonces, no pretende subsumir la alteridad en la abstracción de la totalidad, sino evidenciar que existe

una otredad que no puede ser mostrada a partir de los fundamentos del ser. Por tal motivo, es un método intrínsecamente ético y no meramente teórico: exige la aceptación del Otro como Otro, en tanto opción ética y compromiso moral, haciendo que el diálogo entre seres humanos, pueblos y culturas no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad (cf. Dussel, 1996).

El *método analéctico* conduce al compromiso ético de afirmar la *Alteridad del Otro* como *Identidad* en la *Exterioridad*, como personas que han sido negadas por la *Modernidad eurocéntrica*. De esta manera, sostiene Dussel, la razón moderna eurocéntrica es trascendida, dando origen a la “Trans-Modernidad” como *co-realización de la Modernidad* y su *Alteridad* negada, como solidaridad entre “Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad” (2000: 50). La “Trans-Modernidad” se trata, entonces, de un *proyecto mundial de liberación (político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso)* que no presenta una actitud anti-moderna ni de negación de la modernidad, sino que persigue la efectiva realización del carácter *emancipador racional de la Modernidad*. En este sentido, Dussel plantea que la postmodernidad,⁴ caracterizada la negación de la racionalidad moderna: “[...] es

4 Con el término posmodernidad, popularizado por Jean-François Lyotard en 1979, nos referimos a una tendencia cultural, artística y filosófica perteneciente a la segunda mitad del siglo XX, atravesada por un diferenciado plano de posturas que coinciden, en mayor o menor medida, en plantear su pertenencia a una etapa del desarrollo histórico y cultural occidental posterior a la modernidad, presentándose como opuesta o superadora de la misma. Como señala Nicolás Casullo, el término posmoderno remite a un conjunto de posturas que denuncian la pérdida de legitimidad de las narraciones modernas que operaron en términos de filosofías de la historia: “[...] concepción de un devenir emancipador de los hombres y de las sociedades, protagonismo del sujeto moderno como el lugar de la enunciación racional de la verdad y de la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la justa igualdad en la distribución de las riquezas” (2004: 21). Esta postura sostiene la existencia de una crisis definitiva del sujeto, y a partir de ella, la crisis de legitimidad de aquellas concepciones que la noción de sujeto sustentaba: pueblo, clase, proletariado, humanidad.

todavía un momento final de la Modernidad” (2005: 17). En contraste, propone a la “Trans-Modernidad” como su superación, como un proyecto liberador y descolonizador que: “[...] no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad” (*ibid.*: 25). Este proyecto se basa en la radical novedad que supone la irrupción desde la Exterioridad de lo Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad pero que responden a ellos desde otro lugar (*ibid.*: 18). Si la modernidad nace realmente en 1492, con la *organización del mundo colonial* y el *usufructo de la vida de sus víctimas*, su real superación radica para Dussel en el trascender del *proyecto emancipador racional europeo* como *proyecto mundial de liberación* de su *Alteridad* negada, de modo que sea superada la ambigüedad de la Modernidad eurocéntrica por la cual se definió como proyecto emancipador respecto de un “nosotros”, pero no advirtió su carácter violento con respecto a “los otros” (*cf.* Dussel, 2000: 51).

3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad

La filosofía, pedagogía y teología de la liberación representaron una crítica radical del pensamiento occidental desde la periferia latinoamericana. Los debates iniciados por estas tradiciones fueron recuperados a finales del siglo XX y principios del siglo XXI por un grupo de pensadores latinoamericanos que conformaron un espacio de reflexión denominado Proyecto Modernidad/Colonialidad (M/C). Estos teóricos latinoamericanos plantearon una mirada transdisciplinaria y desjerarquizadora de saberes con el fin de reunir pensamiento crítico y praxis.⁵ El proyecto surge con la intención de plantear, a

5 Entre los miembros de una primera generación de pensadores del colectivo se pueden mencionar: el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Dignolo. En primera instancia, sus trabajos han sido puestos en diálogo por el filósofo

partir de una serie de conferencias en universidades estadounidenses y latinoamericanas, un diálogo entre los estudios sobre colonialidad y análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.⁶ Sus raíces teórico-militantes son variadas y se encuentran en los debates y experiencias de los años setenta en América Latina motorizados por la teología y filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia y la investigación-acción participativa; en los estudios poscoloniales y culturales anglosajones; en los debates neo-marxistas y posestructuralistas en Europa; en diversos feminismos y la filosofía afro-caribeña, entre otros (*cf.* Escobar, 2003).

Walter Dignolo (2007) sostiene que ha existido una crítica eurocéntrica de la modernidad que excluye su lado oscuro y constitutivo: la diferencia colonial. Desde allí intenta posicionarse esta “comunidad de argumentación” en su crítica, entendiendo modernidad y colonialidad como dos caras de una misma moneda. A su vez, Dignolo (2007: 27) parte de la tesis de que “el pensamiento des-colonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida” en el pensamiento indígena en América y luego en Asia y África en oposición a los imperios francés y británico. Al mis-

colombiano Santiago Castro-Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la pedagoga ecuatoriano-norteamericana Catherine Walsh, entre otros.

6 Dicho enfoque surge en la década del setenta, con fuertes influencias de la teoría centro-periferia de la CEPAL (Prebisch y Singer); del marxismo, en especial el concepto gramsciano de hegemonía; de la escuela de los *Annales*, particularmente la noción de economía-mundo de Braudel; y del concepto sistema-mundo de Karl Polanyi. El análisis sistema-mundo propone un método holístico con el fin de superar las fracturas disciplinares entre las ciencias sociales, y la ciencia y la filosofía; coloca como unidad de análisis al “sistema-mundo” en lugar del estado-nación y tiene como objetivo central explicar las dinámicas de la economía-mundo capitalista. El sistema-mundo es definido, por Wallerstein, como: “un sistema social con sus propias zonas de influencia, estructuras, miembros de grupo y coherencia. Su integración está dada por el mercado y su dinámica por fuerzas antagónicas. Es un territorio multicultural de división del trabajo, que conduce a la separación de dos regiones: centro y periferia” (Wallerstein, 2004; traducción propia). Esta perspectiva propone tres ejes articuladores: 1) sistema económico integrado: centro-periferia; 2) sistema político interestatal: hegemonía y 3) sistema cultural: geocultura.

mo tiempo, este autor señala que la perspectiva descolonial no debe pensarse como un nuevo paradigma, ya que ello implicaría concebirlo como parte de una historia moderna lineal, sino como un “paradigma otro” cuya genealogía pluriverbal puede rastrearse siglos atrás y da cuenta de discursos y saberes que han sido silenciados, que no tuvieron derecho a ser, en la subjetividad y el pensamiento fronterizos.

3.1. La Colonialidad y sus dimensiones: poder, saber, ser y naturaleza

Dentro de los estudios descoloniales, Quijano (2000) sostiene una diferencia entre “colonialismo” y “colonialidad”. La expansión colonial de las potencias europeas en el siglo XV no solo implicó una dominación político, militar y económica del territorio sino también una colonialidad, es decir, relaciones de dominación y explotación que perduraron a nivel subjetivo, cultural y epistemológico, luego de la emancipación político-militar. En otras palabras, la colonialidad puede definirse como:

[...] la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza [...]. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna (Maldonado Torres, 2007: 131).

Catherine Walsh (2008) afirma que la colonialidad, como eje de lucha, perspectiva y herramienta, se expresa, al menos, en cuatro áreas o ejes entrelazados: poder, saber, ser y naturaleza. Según Quijano (2000), la *colonialidad del poder* da cuenta del hecho de que el desarrollo de la modernidad implicó una forma de producción de conocimiento que configuró un patrón mundial de poder colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Es decir, existe una “geopolítica del conocimiento”, en términos de Mignolo (2007), que devela que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado, sino una manifestación de la diferencia colonial, y que se posiciona en diversos lugares epistémicos, éticos y

políticos de enunciación. El desarrollo de la ciencia moderna dado en Europa Occidental en el siglo XVII pretende posicionarse como el único tipo de saber legítimo y superior, ya que el método científico se constituye como *el* camino para llegar a la verdad. La ciencia moderna estuvo asociada al surgimiento del capitalismo: el desarrollo industrial europeo necesitaba materia prima, para lo cual desde su “descubrimiento” América Latina se insertó en la división internacional del trabajo y la naturaleza se transformó, al servicio del burgués, en recurso natural. Al mismo tiempo, el “nuevo” continente se incorpora a la historia universal y unilineal, en la cual los pueblos de las tierras colonizadas eran considerados atrasados, incivilizados, pre-modernos. El mito fundacional de la modernidad europea, es decir, el *estado de naturaleza*, fue vinculado a la clasificación racial de las sociedades no europeas y, desde una perspectiva evolucionista, estas sociedades eran consideradas inferiores. Según Quijano (2000: 12),

[...] ese resultado del poder de la historia colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad [...] en adelante eran el *pasado*.

A nivel gnoseológico, cualquier forma de saber no-europeo era desestimada dentro de dicha concepción evolucionista de la historia generándose una *colonialidad del saber*, caracterizada por la supremacía de la razón como única forma válida y verdadera de conocimiento. Para ello, desde una concepción dicotómica del sujeto, fue necesaria la subordinación del cuerpo a la razón y, mediante las teorías científicas del problema de la raza, el cuerpo se transformó en objeto de conocimiento, en tanto se lo objetivó como naturaleza. Asimismo, el *ego cogito* cartesiano muestra el privilegio que la modernidad le otorga al problema del conocimiento, por lo que considerar a los pueblos conquistados en América como inferiores cognitivamente implicaba una negación ontológica: *cogito ergo sum* toma la forma colonial de *en tanto Otros no piensan, no son*. Aquí podemos dar cuenta de la *co-*

lonialidad del ser, asociada al problema de la clasificación racial, cuyo antecedente a su expresión biologicista se encuentra en los debates entre Bartolomé de las Casas (1474 o 1784-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) sobre la existencia del alma en la búsqueda de legitimación de la “guerra justa”. Si bien en 1537 el Papa reconoce a los amerindios como seres humanos, se establece una “heterogeneidad colonial” que expresa diversas formas de sub-alternización basadas en la idea de raza y la aplicación de una no-ética de la guerra, que justificaba la esclavitud de los pueblos inferiores. Dicho posicionamiento bélico incluyó un trato particular sobre los cuerpos: la violación de cuerpos que eran considerados penetrables (mayoritariamente, mujeres), ya que el *ego conquiro* dusseliano es constitutivamente un *ego fálico* (cf. Maldonado-Torres, 2005). A su vez, dentro del violento y pre-social *estado de naturaleza* fueron aprisionadas de forma particular las mujeres, considerándolas por su género y raza como más cercanas a la naturaleza, menos racionales. En conclusión, la jerarquización racial y de género⁷ constituyó un factor central en la matriz de poder colonial, ya que la corporalidad se constituye en el ámbito decisivo de las relaciones de poder, en términos de Quijano (2007).

En suma, a partir del desarrollo de las diversas dimensiones de la matriz de colonialidad mencionadas, se puede sostener que la colonialidad da cuenta de la producción de subjetividades en la modernidad atravesadas por profundas relaciones de dominación y explotación, que se expresan en los siguientes aspectos:

7 Las feministas descoloniales han analizado al vínculo entre jerarquización racial y de género en el marco de lo que denominan la “colonialidad del género”. El feminismo descolonial surge en América Latina como una corriente feminista que cuestiona el universalismo eurocéntrico de las corrientes feministas hegemónicas de occidente, por privilegiar un modelo de mujer occidental, blanca, de clase media, heterosexual. Esta corriente combina las teorizaciones sobre la colonialidad y el colonialismo con las críticas feministas a la opresión basada en el sexo-género. Desde esta perspectiva, se hace hincapié en la intersección existente entre distintos ejes de opresión, como la raza, la clase, el género, la orientación sexual. Propone un proyecto político para los “feminismos del Tercer Mundo”, basado en la búsqueda de la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus historias, geografías y culturas particulares (cf. Lugones, 2011).

1. Establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial y sexual, como identidades homogéneas, negativas y esencialistas.
2. Posicionamiento eurocéntrico del conocimiento, que descarta las racionalidades epistémicas y saberes que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados, negando las vivencias e historias de comunidades ancestrales que constituyen su identidad colectiva, desconociendo aprendizajes, emociones y experiencias.
3. Inferiorización, subalternización y deshumanización, basadas en una relación entre racionalidad y humanidad, desde la cual los pueblos y comunidades indígenas se conciben como incivilizados, pre-modernos, irracionales, niños, hombres incompletos, casi humanos.
4. La dicotomía moderna naturaleza-sociedad colocó al no-europeo dentro del territorio pre-social, pre-racional, pre-humano; al mismo tiempo, al cosificar la naturaleza como materia prima, lo despojó de su territorialidad, de sus vínculos ancestrales con la tierra, de su espiritualidad, de las prácticas culturales, de sus tiempos ecológico-económicos, de su identidad colectiva arraigada en suelos ancestrales, de una pertenencia cósmica de la cual la diferencia antropológica moderna no puede dar cuenta.

En contraposición, Mignolo sostiene que hay una *epistemología fronteriza*, la cual “trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética” (Walsh, 2002: 27-28). Esto conlleva la necesidad de construir nuevas genealogías conceptuales que den cuenta de la diferencia epistémica colonial y las geopolíticas del conocimiento, que habilite la posibilidad de auto-comprensión de los pueblos indígenas en América Latina, así como también de otras subjetividades nega-

das. Desde este posicionamiento, la otredad epistémica no constituye una exterioridad al pensamiento eurocéntrico ni tampoco formas de sincretismo o asimilación, sino que irrumpe en el intersticio y se expresa en términos de una corpo-política del conocimiento que llevan adelante negros, trabajadores, mujeres, entre otros (cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado

4.1. La modernidad eurocéntrica como falsa totalidad y el problema de la esclavitud como emergente de su fractura

En filiación con los debates descoloniales esbozados en el apartado anterior, y con una marcada lectura psicoanalítica, encontramos los aportes del sociólogo, ensayista y crítico cultural argentino Eduardo Grüner (1946-). Particularmente, en su tesis doctoral, publicada bajo el título *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010), el autor realiza un estudio de la Revolución de Haití (1791-1804), ya que considera que la ex colonia francesa (antes llamada Saint-Domingue) es un caso emblemático para dar cuenta de la historia del mundo periférico, en tanto se muestra como la contracara de la Revolución Francesa y de la falsa totalidad de la modernidad eurocéntrica:

La lógica de la modernidad, por fuerza de la colonialidad del saber y del poder, es la de una época dividida contra sí misma [...] y que al mismo tiempo ha bregado por desplazar esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la “totalidad” moderna solo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda fractura que está en su origen (Grüner, 2010: 23).

Grüner expone un doble movimiento que ha caracterizado al pensamiento eurocéntrico: 1) negación de las historicidades diferenciales de las otras culturas, imponiendo un particular como universal por medio de conceptos como *la Razón*, *la Civilización* y *la Historia*; 2) expulsando la diferencia como alteridad y exterioridad. Esto ha

dado lugar a un “desarrollo desigual y combinado” de las historias y al ejercicio de una lucha violenta por el reconocimiento de las historias negadas.

El primer capítulo del texto comienza con una referencia a Hegel, precisamente a la dialéctica del amo y el esclavo presente en la *Fenomenología del espíritu*. Allí se sostiene, siguiendo a Susan Buck-Morss (2005), que la inspiración de dichas figuras fue la Revolución de Haití (1791-1804). Si bien la autora reconoce que Hegel no hace mención de ello en la *Fenomenología del espíritu* ni en ninguna obra, clase o carta, argumenta, apoyándose en el intercambio epistolar del filósofo, que él estaba al tanto de la situación en las colonias francesas en América Central, mediante la difusión que la prensa de la época le dio al conflicto.

Buck-Morss plantea una contradicción entre los ideales iluministas, particularmente los reclamos teóricos de libertad en la filosofía política del siglo XVIII, y el mercado de esclavos en las colonias de las potencias europeas, que posibilitó el desarrollo de una economía global moderna a partir del siglo XVI. La esclavitud mostraba cómo el principio de libertad entraba en contradicción con el de propiedad privada y con el hecho de que “en Francia, más del 20% de la burguesía dependía de alguna actividad comercial relacionada con el esclavismo” (Buck-Morss, 2005: 25). Paralelamente, algunos pensadores iluministas franceses, como Montesquieu (1689-1755), si bien condenaban filosóficamente la esclavitud, justificaban su práctica en las colonias bajo fundamentos racistas; mientras que en otros casos, la autora desataca la omisión que los filósofos realizan en sus escritos sobre la situación colonial concreta.

Por su parte, al analizar la ideología imperial en torno a la cuestión de la esclavitud en el “atrasado” absolutismo hispánico, Grüner identifica la presencia temprana de un pensamiento ilustrado, aunque en cierto modo “incompleto”, en los debates de Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, dos siglos antes que en Francia. En este caso, se produce una paradoja: los teólogos tradicionalistas (como de las Casas) fueron quienes cuestionaron la legitimidad de la esclavitud, mientras que los revisionistas (entre ellos, Sepúlveda) intentaron justificarla anticipando en su argumentación la separación burguesa entre las esferas de lo público y lo privado.

En relación a la Ilustración francesa, a partir del abordaje de textos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Montesquieu, Voltaire, Denis Diderot (1713-1784), entre otros, el autor señala la presencia de la categoría esclavitud como una “metáfora jurídico-política”, en la mayoría de los casos, para dar cuenta de la situación de la opresión de la aristocracia autoritaria sobre la incipiente burguesía. Aun en las posiciones anticoloniales, se identifica una crítica moral abstracta sin que haya referencias histórico-concretas ni una condena directa al rol de Francia en la configuración del sistema-mundo moderno. De aquí pareciera desprenderse una separación entre esclavitud “política” y esclavitud “civil”, pero dicha separación no aplicaría para las sociedades “primitivas sin política”. Esto produce una disociación inconciente, cuya expresión se encarna en la existencia de “ilustrados” dueños de plantaciones y esclavos en las colonias francesas, como Haití.

El autor identifica un “salto cualitativo” en el caso de Hegel: la crítica deja de estar limitada a un plano moral abstracto para constituirse en un análisis histórico-filosófico complejo, dada la supuesta referencia tácita en la dialéctica del amo y el esclavo a la revolución de Haití. Sin embargo, Grüner considera que en su posterior *Filosofía de la Historia* Hegel ha realizado una “traición” (inconciente) a dicho enfoque, ya que consideraba que:

[...] la historia es, para las sociedades periféricas, una *sala de espera*; Europa las ha *introducido* a una Historia “universal” de la que estaban ausentes, así como les ha insuflado el germen de la Razón igualmente “universal” que ignoraban, y ahora deberán aguarda pacientemente su turno, bajo la tutela “occidental” (Grüner, 2010: 374; cursivas en el original).

En este marco, para Grüner, la relevancia de la Revolución de Haití está dada en el hecho de que fue el primer movimiento independentista de América, el cual fue llevado adelante por esclavos, a diferencia de los otros casos en el continente donde el protagonismo fue mayoritariamente de criollos, hijos de europeos educados en Europa. A su vez, Grüner afirma que la Revolución haitiana fue más importante que la francesa, ya que puso en cuestionamiento el universal abstracto de la modernidad europea: “el particular no es meramente un caso

del universal, sino que está en conflicto irresoluble con él” (2010: 45). Sin embargo, se ha producido un silenciamiento, se ha expulsado de *la Historia esta historia* junto con *otras*, como consecuencia de una colonialidad del saber que se expresa en una concepción de la historia evolucionista, lineal y progresiva. Como contracara, Grüner plantea una “violenta demanda de reconocimiento de esa su historicidad propia” (2010: 47), para lo cual remite a la apropiación que el psiquiatra antillano Frantz Fanon (1925-1961) realiza de la dialéctica del señor y el siervo hegeliana, sosteniendo que no existe otra salida que, en la búsqueda del reconocimiento, una paradójica humanización lograda a través de la violencia contra el opresor (*cf.* Fanon, 2009).

Partiendo de los aportes teóricos de Immanuel Wallerstein (1979) y Samir Amin (1997), el autor argentino se propone explicitar que la esclavitud afroamericana no debe ser entendida como residuo de un modo de producción pre-moderno, por el contrario, dicha economía esclavista sirvió a la acumulación “originaria” del Capital en las sociedades “centrales”. Es decir, la esclavitud afroamericana constituyó la condición de posibilidad del sistema-mundo capitalista y la base material de la Modernidad. Particularmente, Haití fue la colonia más rica, cuya organización de plantaciones se caracterizaba por ser moderna y racional, tener una producción a escala masiva, una distribución internacional de mercancías y la mundialización de la ley del valor del capital (Globalización). Se pueden mencionar, al menos, tres características principales que definen a un esclavo: “su *persona* –y no solo su fuerza de trabajo– es *propiedad* de otro hombre, su *voluntad* está sujeta a la autoridad de su amo, y su trabajo o servicios se obtienen mediante la *coacción física*” (Grüner, 2010: 109-110; cursivas en el original). Siguiendo el análisis que Karl Marx realiza sobre el fetichismo de la mercancía, en el capítulo I de *El Capital*, Grüner sostiene que, en el modo de producción capitalista, el esclavo mismo se transforma en una mercancía sometida al equivalente general de la ley del valor y el racismo constituye la justificación ideológica de la expansión de la acumulación del Capital.

4.2. Racismo y negritud: falsa diferencia ontológica del Otro

La racionalización ideológica de la esclavitud moderna fue el racismo,⁸ en un primer momento, expresado de manera cultural-religiosa a partir de la exploración y conquista de América y África y, luego, en un lenguaje biológico-cientificista, en Europa en los siglos XVIII y XIX. El sociólogo argentino adhiere a la tesis que ubica la emergencia del racismo a finales del siglo XV y siglo XVI en el contexto de la Reconquista de los territorios perdidos por la Reforma Protestante, que implicó la expulsión de árabes y judíos del territorio español, y la expansión de ultramar de las potencias europeas. En los textos producidos por jesuitas, por ejemplo, se muestra abiertamente una clasificación racial que se sostenía en la asociación del color de piel con ciertos atributos morales, en un lenguaje teológico pero con un creciente tono naturalista, ya que el mestizaje era considerado consecuencia de relaciones pecaminosas. Para referirse a los nativos americanos eran frecuentes expresiones como: simiente maldita, destituidos del auxilio divino, anormales, monstruos, sucios, impuros, pecado de la naturaleza, hijos de la maldición, etc. Las extensas taxonomías de “cruzas raciales” dieron lugar a la animalización del Otro (“mulato” está asociado al animal “mula”, por ejemplo) y a un sistema de jerarquía social que se expresaba en la gradación cromática como parámetro de civilidad. La solución a dicha naturaleza pecaminosa era la salvación que brindaba la Iglesia Católica mediante la conversión al cristianismo. Sin embargo, dado que la redención llegaría después de la muerte, una vida de sujeción a la autoridad eclesiástica, económica y política era justificada. La reconfiguración de fuerzas de las potencias europeas, con la pérdida de poder de los países ibéricos, que generó transformaciones institucionales y epistémicas, marca la transición de un discurso racial predominante teológico hacia la consolidación del

8 Grüner afirma que: “[...] en ningún sistema esclavista de la historia previa se había producido una identificación tan masiva y directa entre *esclavitud* y *raza* (negra para nuestro caso). No sin cierto anacrónico sarcasmo se puede decir que, por ejemplo, el Imperio romano sostenía un esclavismo ‘multiétnico’ o ‘multicultural’: cualquiera de los pueblos conquistados podía ser ‘proveedor’ de esclavos, sin distinción de su color de piel” (2010: 230; cursivas en el original).

racismo con fundamentos biológicos en el siglo XVIII y XIX, cuya máxima expresión ha sido el darwinismo social.

Grüner sostiene que el racismo emerge como síntoma de la fractura moderna, del conflicto irresoluble de los ideales de la Revolución francesa, plasmados en la Declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano como universal-abstracto, con el particular-concreto de la Revolución haitiana, que se expresa en las tensiones entre: libertad y propiedad privada; igualdad y desigualdad; fraternidad y genocidio. Esto se justifica en una falsa “diferencia ontológica del otro”, a través de delirio taxonómico (clasificación de 126 tonalidades de negro), infrahumanización (jerarquía de los blancos sobre los negros), homogeneidad de los diferentes (multiculturalismo globalizado). Si bien la esclavitud como institución legal fue destituida, el racismo persiste y actualiza sus contenidos como “inconciente ideológico” de la modernidad.

En un texto de reciente publicación (Grüner, 2016), el sociólogo argentino sostiene que la Revolución de Haití ha sido la condición de posibilidad del desarrollo del concepto de *negritud* que el escritor y político antillano Aimé Césaire (2007) desarrolla en la década de 1930 y luego es trabajado por el también antillano Frantz Fanon (1983, 2009). Césaire afirma que:

Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profunda, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre (Césaire, 2007: 86).

Grüner argumenta su posición visibilizando las huellas en cuatro niveles que se relacionan dialécticamente: 1) huellas en la literatura europea, especialmente francesa, post revolución haitiana; 2) huellas en la ensayística cultural latinoamericana en torno a la afro-americanidad; 3) huellas en la narrativa y poética latinoamericana, en particular caribeña; 4) huellas en la ensayística político-cultural y filosófico-literaria antillana. Estas huellas se entretajan para las significaciones de la *negritud*, en cuya genealogía nos remite Grüner a la frase final del

Artículo 14 de la Constitución Haitiana de 1805: “Los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros” (2016: 226). Esta proclamada universalidad: “ahora somos todos negros, cualquiera sea el color de nuestra piel” (*loc. cit.*), presentaba un límite bien particular, evidenciando el conflicto irresoluble entre la pretensión de universalidad de la Revolución Francesa y su no aplicación particular a los esclavos negros. Esto significó, para Grüner, la emergencia de una nueva discursividad centrada en el problema del “color”, que convertirá a la *negritud* en el significante privilegiado de una literatura y un pensamiento críticos latinoamericanos/caribeños, que ponen en cuestión las aporías y tensiones de la “identidad” regional o continental y se hace cargo del conflicto irresoluble que representa su relación con un “eurocentrismo”.

En este sentido, la *negritud* no se trata para Grüner de una cuestión solamente “negra”, sino que tematiza la totalidad de la cuestión colonial, alterando también la misma cultura europea. Es un significado privilegiado que permite revelar la falsa “normalidad” de Latinoamérica y que ilumina todas sus fracturas y complejidades, pues como posicionamiento identitario no remite a una identidad esencial y sustantiva, cuya historia reemplaza a Europa como referencia histórica por África, presentándose como hija transplantada de África. La *negritud*, por el contrario, pone al color negro en la escena, no como un “ser” natural sino como una herramienta política. Sólo la “impureza de origen” del caribeño, la “mezcla” de culturas latinoamericana, podía engendrar la reivindicación de la *negritud*, pues en África no era necesaria como tal. Como herramienta política, la universalidad de la *negritud* de la Revolución haitiana implicaba también a los mulatos e incluso a los blancos, desplazaba y multiplicaba la mirada sobre la cuestión de la identidad en Latinoamérica, develando las fracturas que subyacen al proceso “desigual y combinado” latinoamericano.

En su *Discurso sobre la negritud*, Césaire (2007: 87) identifica a la *negritud* como una toma de conciencia de la desigualdad, pero también como una forma de revuelta contra el sistema mundial de la cultural: reduccionismo europeo, la cual posibilita que el hombre se reencuentre consigo mismo:

Pero la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden de padecer y sufrir.

No es ni un patetismo ni un dolorismo.

La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu.

Es sobresalto, y sobresalto de dignidad.

Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresión.

Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

Es también revuelta.

Por su parte, en los principales textos de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]) y *Los condenados de la tierra* (1983 [1961]), puede rastrearse como un problema importante la lectura en clave psicoanalítico-marxista que se realiza de la lucha por el reconocimiento, para pensar la vinculación entre subjetividad y colonialismo en el contexto de las luchas por la descolonización de África a mediados del siglo XX. A partir de la interpretación crítica que Fanon realiza del “estadio del espejo” de Lacan, encontramos al yo del negro en una tensión entre aceptar la imagen especular, sostenida por la mirada del blanco colonizador, o desaparecer (temor a la fragmentación). Aquí el negro es un mero objeto de deseo, ya que aún no ha logrado constituirse en sujeto deseante. Paradójicamente, la posibilidad ontológica del negro se despliega en un territorio de dispositivos de blanqueamiento, por lo que Fanon aborda las relaciones amorosas entre “la negra y el blanco” y “el negro y la blanca”, mediante el análisis de textos literarios, con el fin de mostrar la constitución de mitos de blanqueamiento como formas de “evolución”. Asimismo, se señala que esta es una forma de reconocimiento que no ha sido descrita por Hegel: el negro desea el deseo de la blanca, desea ser reconocido mediante un amor blanco que lo salve de su desgracia ontológica, de su cosificación, de la zona de no-ser. Como negación sistemática del otro, decisión de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?”. Al respecto, Alejandro De Oto, especialista en la obra de Fanon, sostiene que:

La epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto hay una marca que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza [...]. El colonialismo escinde los cuerpos de sus opciones. Los separa de la posibilidad histórica de su existencia (De Oto, 2009: 26-27).

Ante el proceso de despersonalización del colonizado, Fanon presenta la necesidad de que las luchas por la liberación impliquen dos dimensiones: “no solamente hay que combatir por la libertad del pueblo. También hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre” (Fanon, 1983: 150). En términos de Césaire, por medio de la lucha política se da una “invención de almas”, almas desgarradas, en tensión, una identidad implosionada, una falla ontológica que habilita el espacio para una nueva narrativa emancipadora.

4.3. Contra-modernidad y sujetos fracturados

La Modernidad como falsa totalidad nos pone frente a un sujeto dividido. El pensamiento moderno ha intentado ocultar las grietas presentando un “sujeto pleno”, caracterizado por Grüner de la siguiente manera: “sujeto del *cogito*, sujeto transparente ante sí mismo, fuente unificada y monádica de todo conocimiento y razón, sujeto universal abstracto, des-historizado, eterno [...] de la existencia del Garante supremo, Dios [...] Sujeto, por excelencia, burgués [...] trascendental” (2010: 61).

Al mismo tiempo, Grüner sostiene que su contrapartida, el no-sujeto asociado a las corrientes postmodernas: “fragmentado, disperso, diseminado, múltiple, desplazado, desidentitario, rizomático, híbrido, dislocado [...] sin garante alguno puesto que Dios ha muerto” (2010: 61-62), ha caído en la trampa de la Modernidad ya que desconoce la fractura originaria del sujeto y no da cuenta de su lado oscuro: la colonialidad del ser, la diferencia ontológica sustentada en el racismo. Se presenta como múltiple ante una modernidad monolítica, creando una falsa dicotomía.

En su libro *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002), el autor ironiza sobre la sentencia posmoderna de “el fin de los grandes relatos” y realiza una crítica profunda a los estudios culturales y postcoloniales, que define como eurocéntricos por su dependencia al postestructuralismo. Sin embargo, Grüner propone que es posible rescatar algunos aportes y discusiones teóricas (tal como es el caso de Wallerstein, Amin, Adorno, Benjamin, entre otros) para generar apropiaciones en el marco de las tres experiencias fundacionales de lo histórico-social, según el autor: 1) la experiencia de lo trágico; 2) la experiencia de lo político; 3) la experiencia de lo poético. En palabras del autor, dicho movimiento busca la construcción de:

[...] un “gran relato” que, aun cuando se lo pensara necesariamente trunco y “fallido”, se sustrajera a las interesadas fragmentaciones, los “pensamientos débiles”, los “no hay nada fuera del texto”, y las múltiples otras variantes de la “dispersión” postmoderna, en la que tanto los estudios culturales como –aunque con alguna otra ventaja– la teoría postcolonial parecían condenados a recaer (Grüner, 2010: 13).

Por lo anterior, Grüner plantea un “tercer-sujeto”, es decir, otra lectura crítica de la Modernidad desde su propio interior que dé cuenta de una Modernidad dividida contra sí misma. Este relato-otro recupera antecedentes contra-modernos dentro de la propia historia europea (Montaigne, Pascal, Bartolomé de las Casas, Averroes, Marx, Nietzsche, Freud, entre otros) y sostiene que el sujeto moderno se configura a mediados del 1500 con el “descubrimiento” de América, y no con el sujeto cartesiano. Por lo cual, para el autor, resulta más importante el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la existencia del alma de los habitantes de América, es decir su humanidad, que la evidencia del *cogito*. Este tercer-sujeto (cronológicamente, primero) se presenta como sujeto dividido, fracturado, ni entero ni diseminado, sujeto del intersticio, de ese otro lado, en su todavía-no en términos de Bloch, en la fractura, sujeto dividido de la naturaleza, proletario, periférico, tercer mundista, indígena, negro, mulato, desocupado, mujer, judío, musulmán, ateo. Desde esta

perspectiva, el colonizador también es un sujeto fracturado, ya que solo mediante la creación de la otredad y la negación de dicho acto puede constituirse como sujeto moderno: “no pueden reconocer que su auto-imagen solo es posible por la negación de la fractura que los atraviesa en su lucha por el ‘reconocimiento’ con el Otro” (*ibid.*: 67).

Asimismo, de la modernidad, en tanto “proceso multifacético”, emergieron diversas estrategias de resistencia cultural de los esclavos ante la amenaza de ser asimilados por la cultura del colonizador que posibilitaron la revolución política. A modo de ejemplo se pueden mencionar ciertas prácticas religiosas de *Vodú*, el sistema de *cimarronaje* y el *créole*, la lengua artificial creada por los esclavos, entre otros. Si bien estas prácticas tuvieron componentes restauracionistas, en relación a un retorno mítico al origen africano, el proceso revolucionario haitiano, al estar articulado en relaciones de producción capitalista, es mucho más complejo, por lo que las categorías “tradicional” y “moderno” de la sociología clásica no logran dar cuenta de ello.

En este contexto, la Revolución haitiana es presentada como el primer gran discurso de una *contra-modernidad* a escala global, cuyos trazos han dejado marca en el pensamiento latinoamericano hasta el presente. Esta experiencia emancipatoria es considerada también una *meta-revolución*, ya que cuestiona la pretensión de universalidad de las revoluciones modernas y muestra la relevancia de las dimensiones étnicas y de género, además de la clasista.

Grüner aclara que este “tercer relato” sobre la subjetividad no es una tercera vía ante el eurocentrismo y la búsqueda de un purismo latinoamericano, sino que implica “pensar *desde* ‘nosotros’ *con* –y cuando sea necesario *contra*– todo lo que de ‘ellos’ seamos capaces de *re-apropiarnos*”. El autor agrega, resignificando a Theodor W. Adorno (1903-1969) y Sartre, que la tarea de una teoría crítica implica “otra manera de *des-totalizar* las falsas (por mutuamente excluyentes) totalidades en las que ‘ellos’ quisieran encerrarnos” (*ibid.*: 27; cursivas en el original). Se muestra la necesidad de asumir el carácter trágico, tomar el desgarramiento como punto de partida, mantenerse en la incomodidad de la tensión, en el conflicto entre “la parte” y “el todo”, y posicionarse en la fractura para emprender un diálogo desde otro lado. *Lo trágico* es planteado, en un sentido filosófico-epistemológico, como: “el conflicto irresoluble que esos dramas históricos le plantean

a una modernidad autosatisfecha que nada querría saber de sus propios orígenes bastardos” (*ibid.*: 15). Esta propuesta invita a ensayar una filosofía dividida, fracturada, fallada, en tensión, desde el intersticio, desde América Latina, cuya denominación geográfica también es invención europea (*cf.* Mignolo, 2005), por lo que es necesaria su descolonización.

Bibliografía

- AMIN, S. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.
- ARDILES, O.; CASALLA, M.; CERRUTI, H.; CULLEN, C.; DUSSEL, E.; Kusch, R.; ROIG, A.; DE ZAN, J. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- BEORLEGUI, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BUCK-MORSS, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CASULLO, N. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica.
- CESAIRE, A. (2007). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- DE OTO, A. (2009). “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”. *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*. INCIHUSA – CONICET. Mendoza, 11(2), Dossier (21-30).
- DOS SANTOS, T. (1998). “La teoría de la dependencia: un balance histórico y teórico”. En López Segrera, F. (Ed.). *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO.
- DUSSEL, E. (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. México / Medellín: Potrilleros.
- DUSSEL, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- DUSSEL, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México: UAM.
- ESCOBAR, A. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.
- FANON, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FREIRE, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- GRÜNER, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- GRÜNER, E. (2016). “Negro sobre blanco. Genealogías críticas anticoloniales en el triángulo atlántico. El concepto de negritud en la literatura”, en Bidaseca, K. (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- KUSCH, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- KUSCH, R. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- KUSCH, R. (2000a). “El pensamiento indígena y popular en América”. En: Id., *Obras completas II*. Santa Fe: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2000b). “Una lógica de la negación para comprender América”. En: Id., *Obras completas II*. Santa Fe: Fundación Ross.
- LUGONES, M. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”. *Revista La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- MALDONADO TORRES, N. (2005). “Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity”, en Petrella, I. (Ed.). *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
- MALDONADO TORRES, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-168.
- MIGNOLO, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- MIGNOLO, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- PICOTTI, D. V. (s/f). “Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana”. CECIES. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84> (última visita: 19/02/16).
- PREBISCH, R. (1949). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- QUIJANO, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- SALAZAR BONDY, A. (2004). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- SCANNONE, J. C. (2009). “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y Vida*, vol. 50, pp. 59-73.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (2004). *World-systems analysis: an introduction*. Durham and London: Duke University Press.
- WALSH, C. (2002). “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo”, en Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro-Gómez, S. (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- WALSH, C. (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008
- ZEA, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.