

CUADERNILLO Nº 1

(Des)Colonialidad del ser y del saber (Videos  
indígenas y los límites coloniales de la izquierda)  
en Bolivia.

Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres.  
Introducción de Walter Mignolo

COLECCIÓN:  
EL DESPRENDIMIENTO: PENSAMIENTO CRÍTICO Y GIRO DES-COLONIAL  
INTRODUCCIÓN GENERAL DE WALTER D. MIGNOLO

*Ediciones del signo*



and Globalization and the  
Humanities Project (Duke  
University)

2006

**LA TOPOLOGÍA DEL SER Y LA GEOPOLÍTICA DEL  
SABER. MODERNIDAD, IMPERIO, COLONIALIDAD<sup>1</sup>**

*Nelson Maldonado-Torres\**

**Abstract**

Este ensayo de Nelson Maldonado-Torres examina la conjunción de raza y espacio en el trabajo de varios pensadores europeos. Se enfoca en el proyecto de Martin Heidegger y su búsqueda de raíces en la civilización occidental. Este proyecto de la búsqueda de raíces está siendo desmascarado como cómplice de una visión cartográfica imperial que crea y divide las ciudades de los dioses y las ciudades de los condenados. Maldonado-Torres identifica concepciones parecidas en otros pensadores occidentales, más destacadamente Lévinas, Negri, Žižek, Habermas y Derrida. Al proyecto de la búsqueda de raíces y sus trasfondos racistas, opone una visión crítica fanoniana que subraya el carácter constitutivo de la colonialidad y el racismo para el proyecto de la modernidad europea. Concluye con una proclama por la diversidad radical y por una geopolítica descolonial del conocimiento.

---

\* Es Profesor Asistente de Estudios Étnicos Comparativos en el Departamento de Estudios Étnicos en UC-Berkeley).

1. Presenté una versión anterior de este ensayo bajo el título "Imperio y colonialidad del ser" en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en Dallas, Texas, el 29 de marzo de 2003. Me gustaría agradecer a los miembros del

"Hasta hoy, fundamentación filosófica a través del ser, ha significado fundamentación a través del Centro. 'El ser' ha sido, de verdad, el Centro. Y 'el pensar' ha sido Pensar Central. En el Centro se han unido. Fuera del Centro: lo ente, lo contingente, lo subdesarrollado, que sólo a través del Centro pudo ser reconocido.

Toda la metafísica viene imponiendo una fundamentación a través del Centro. Toda la teoría del conocimiento viene imponiendo un Centro Iluminador. Toda la Ética, un Centro por el que los valores valgan." (Agustín T. de la Riega<sup>2</sup>).

Ha llegado a ser una verdad pedestre reconocer que la teoría social en general ha tomado un giro espacial paralelo al giro lingüístico de la filosofía occidental. Reflexiones acerca de cómo las ideas sobre la espacialidad han dado forma al pensamiento filosófico también están reve-

Seminario de *Ética Dialógica y Cosmopolitismo Crítico* en la Universidad de Duke por ofrecer un contexto matavilloso para poner a prueba nuevas ideas alternativas en el pensamiento político radical. También quisiera agradecer a Eduardo Mendelía por sus comentarios sobre la segunda versión del ensayo y por sus cruciales recomendaciones para su expansión adicional. Me gustaría dedicar este ensayo al grupo de filósofos jóvenes que hace treinta años presentan de forma explícita algunas de las ideas que aparecen aquí referidas a la ubicación del Ser y del conocimiento. Ellos son Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Anibal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. Ver su obra colectiva, Osvaldo Ardiles y otros (1973) *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonnum. Esta obra formula análisis críticos originales y presenta alternativas a la geopolítica racista del conocimiento y la topología del Ser que serán investigadas críticamente en este ensayo. En gran parte, es un testimonio de una geopolítica tan problemática que su obra haya permanecido desconocida por tanto tiempo.

2. de la Riega, A. T. (1973) 'América fuera del centro: del privilegio y de la culpa', en Ardiles y otros, p.216.

lándose en el campo de la filosofía. Durante mucho tiempo, la disciplina filosófica procedió como si la ubicación geopolítica y las ideas sobre el espacio fueran características contingentes del razonamiento filosófico. Evitando correctamente el reduccionismo de la determinación geográfica, los filósofos han tendido a considerar el espacio demasiado simple para ser filosóficamente pertinente.<sup>3</sup> Con seguridad, hay otras razones de pertinencia para explicar la alergia al espacio como un factor filosófico significativo. Las preguntas sobre el espacio y las relaciones geopolíticas socavan la idea de un sujeto epistémico neutro cuyas reflexiones solamente responden a las críticas a lo in-espacial del terreno de lo universal. Además, hacen llegar a la luz las maneras en las cuales los filósofos y profesores de filosofía tienden a afirmar sus raíces en una región espiritual siempre descrita en términos geográficos: Europa<sup>4</sup>. La ausencia de reflexiones sobre la geopolítica y

3. Por supuesto, existen excepciones a esto. Quizás la más obvia es Hegel, quien combió la temporalidad y la espacialidad en su versión del *Espritu*. Seguramente, tal *Espritu* había llegado a un climax en Europa y tenía a América como horizonte futuro. Ver Hegel, G.W.F. (1991) *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Buffalo, NY: Prometheus Books. Para un análisis crítico de las opiniones de Hegel sobre América vea Casalla, M. (1992) *América en el pensamiento de Hegel: admiración y rechazo*. Buenos Aires: Catálogos. Para una versión alternativa de la historia mundial desde una perspectiva "americana" vea Dussel, E. (1995) *The Invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*, trad. M.D. Barber. Nueva York: Continuum.

4. Hay otras modalidades de esto. Con una percepción aguda del compromiso que sostiene la disciplina de la filosofía con Europa como sitio epistémico, un grupo de filósofos latinoamericanos jóvenes se reunieron en Argentina en los años 70 para hablar de la pertinencia del espacio para la filosofía y la posibilidad de basar la reflexión filosófica en Latinoamérica, no en Europa (ver Apuntes 1). De forma parecida, los filósofos estadounidenses a fines de los años 80 recurrieron al pragmatismo como manera de articular una filosofía estadounidense.

la espacialidad en la producción del conocimiento funciona en tándem con la falta de reflexión crítica en cuanto al compromiso de la filosofía occidental y los filósofos con Europa como sitio epistémico privilegiado.

En tanto que la introducción de la espacialidad como un factor significativo en la comprensión de la filosofía es un importante paso adelante para la disciplina, sería un límite si promoviera la reafirmación de un nuevo sujeto epistémico neutro que puede trazarse por sí solo el mundo y dibujar asociaciones entre el pensamiento y el espacio. Esto es un riesgo no solamente para la filosofía sino también para la teoría social. La idea no es cambiar la supuesta neutralidad del filósofo con la de la igualmente mítica imagen del cartógrafo científico neutro. La introducción de la espacialidad como un factor significativo en la comprensión de la filosofía y en la producción de la teoría social puede llegar a ser el nuevo sitio para la idea de un observador imparcial que solamente puede examinar las relaciones complejas entre el conocimiento y las ideas del espacio, porque está más allá de tales relaciones. Al final,

---

dense. Mientras esos dos proyectos comparan con la filosofía europea una tendencia particular a buscar raíces que no están sin problemas, el grupo latinoamericano ha tendido a ser más cosmopolita que el estadounidense –esto es particularmente evidente en la obra de Enrique Dussel. El grupo latinoamericano también era más crítico del liberalismo que su equivalente estadounidense. Yo discutí algunos de estos temas en 'Envisioning postcolonial philosophies in the Americas: the cases of pragmatism and the Latin American liberation thought', presentado en la Sesión Plenaria de la Sociedad para el Desarrollo de la Filosofía Americana, Denver, Colorado, el 15 de marzo de 2003. Algunas de las ideas presentadas están incluidas en Maldonado-Torres, N. (de próxima aparición) 'Toward a critique of continental racism', en L.R. Gordon y J.A. Gordon (eds.) *Companion to African-American studies*. Cambridge, MA: Blackwell.

me gustaría sugerir que esta creencia en la neutralidad tiende a reproducir la ceguera, no en el aspecto del espacio como tal, sino en relación con las maneras no europeas de pensar y con la producción y reproducción de la relación imperial/colonial, o con lo que me gustaría llamar, siguiendo el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano, la *colonialidad*.

Este ensayo tiene que ver con lo que yo llamaría el *olvido de la colonialidad* tanto en la filosofía occidental como en la teoría social contemporánea. Por supuesto, en este contexto sólo puedo ofrecer breves análisis que por fortuna harán suficientemente claras tanto mi crítica de las tendencias modernas y contemporáneas en la filosofía y teoría social como mis sugerencias de cómo superar estos límites. En la primera sección del ensayo analizo críticamente a los pensadores que influyen en el giro lingüístico. Me enfoco en la relación entre la ontología de Martin Heidegger y la ética metafísica de Emmanuel Lévinas. Mi meta es mostrar que mientras la ontología de Martin Heidegger y la ética metafísica de Emmanuel Lévinas dieron un fundamento sólido al giro lingüístico y suministraron maneras ingeniosas para superar los límites de la idea occidental del Hombre, sus filosofías seguían siendo cómplices de las formaciones espaciales imperiales y están marcadas por el olvido de la colonialidad. En la segunda sección ofrezco un relato teórico de la colonialidad referente al concepto de la modernidad. Distingo esta perspectiva crítica de teorías críticas que conciben lo global como una red posimperialista de relaciones, muy especialmente Michael Hardt e *Imperio* de Antonio Negri. En la tercera y última sección ofrezco una alternativa a la política occidental de identidad, como está expresada en el

proyecto de la búsqueda de raíces en Occidente. En vez de legitimar la búsqueda de raíces europeas y estadounidenses y su vínculo con un punto de vista supuestamente universal, defenderé una noción de la diversidad radical. La diversidad radical es un análisis crítico de raíces que revela tanto la colonialidad como el potencial epistémico de epistemes no europeas.

### Entre Atenas y Jerusalén: Heidegger, Lévinas y la búsqueda de raíces

El trabajo de Martin Heidegger ocupa un lugar central en la lista de filósofos cuya obra ha sido influyente en la creación y propagación de la perspectiva generalmente conocida como el giro lingüístico, particularmente en sus variedades hermenéutica y desconstruccionista. Al principio Heidegger recibió notoriedad internacional al cambiar los fundamentos de la filosofía desde la epistemología hacia una forma de reflexión ontológica que ofreció nuevas perspectivas para pensar acerca del sujeto, del lenguaje y de la historicidad<sup>5</sup>. La pregunta por el sentido del Ser presentó para él el rescate de un punto de partida radical que cayó en el olvido en la tradición de la metafísica occidental. Este punto de partida proveyó los medios para responder a la crisis de la modernidad al proponer una posición filosófica que señaló las maneras alternativas de ser y comportarse. Heidegger no estaba pensando especialmente en la ética cuando consideraba las maneras alternativas de ser que desafiaban los parámetros de la

modernidad. Sus obras más bien intentaron formular posiciones temáticas no inspiradas por la primacía del sujeto ni el modelo de ser humano dominante en la modernidad, el del Hombre.

La clave para evitar los efectos problemáticos de la metafísica y la concepción moderna del Hombre, lo que para Heidegger fundaba el ideal de la vida moderna en términos del desarrollo tecnológico, residía en cambiar la reflexión filosófica de preguntas epistemológicas a preguntas ontológicas. Esto no significa que Heidegger no tuviera nada que ver con la epistemología; la idea es, en cambio, que en vez de proponer la epistemología como filosofía primera, exploró las preguntas epistemológicas en términos del horizonte de interrogación abierto por la pregunta acerca del sentido del Ser. Mientras los primeros esfuerzos de Heidegger en esta dirección dieron una importancia central a la antropología filosófica, su análisis crítico de la epistemología y de la idea del Hombre—el sujeto de la epistemología europea moderna—lo llevó a cambiar de una perspectiva que tomaba la existencia humana como la apertura del Ser al lenguaje mismo y la apertura al lenguaje como el sitio de reflexión ontológica. Después de la presunta *Kehre* de Heidegger, el giro ontológico representó decisivamente un giro lingüístico.<sup>6</sup>

El lenguaje, llegó a afirmar Heidegger, es la casa del Ser, y los seres humanos, más que sus amos, son sus pastores. Al volverse al lenguaje de esta manera, Heidegger pensó que había encontrado una apertura que le permitiría arti-

5. Vea Heidegger, M. (1996) *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, trad. J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.

6. Para reflexiones sobre el giro de Heidegger, vea Risset, J. (1999) *Heidegger Toward the turn: essays on the Work of the 1930s*. Albany: State University of New York Press.

cular una alternativa a la filosofía occidental orientada metafísica y epistemológicamente, lo cual condujo a que los seres humanos se convirtieran en prisioneros de sus propias creaciones. Como otros filósofos occidentales antes que él, Heidegger creía que se enfrentaba a un momento trascendente y que las perspectivas filosóficas tenían un papel fundamental en sostener las ideas y proyectos históricos que definían ese momento. El momento en cuestión era para él la crisis de Europa que encontró expresión en el nihilismo occidental y el cosmopolitismo desarraigado de los modelos liberales del estado-nación diseñados en el contexto de la revolución francesa.<sup>7</sup> Charles Bambach ha examinado cuidadosamente los vínculos entre el pensamiento de Heidegger y los términos con los cuales definió e intentó responder a lo que concibió como la crisis de Europa. Una breve investigación de las tesis de Bambach con respecto al discurso y al proyecto filosófico de Heidegger dará una idea de cómo los giros ontológico y lingüístico no pueden ser entendidos completamente sin percibir un giro geopolítico en su trabajo, que dio una nueva base al racismo.

La obra de Bambach, *Raíces de Heidegger*, analiza el trabajo del filósofo alemán en el contexto de los debates intelectuales y políticos sobre la crisis de Europa. Ésta fue concebida por varios pensadores conservadores en Alemania, no como la crisis de Europa *per se*, sino como una crisis del centro de Europa.<sup>8</sup> Para ellos, en el centro de Europa se encontraban Alemania y el *Volk* alemán. La cri-

sis de Europa llegó a ser entendida, de esta manera, como una crisis del *Volk* alemán y el ambiente rural en el cual muchos de ellos vivían. En este contexto era importante el mito areniense de la autoctonía, según el cual el fundador de Atenas, Erichthonius, se auto-generaba de la tierra.<sup>9</sup> Erichthonius tenía una relación indígena con la tierra y el paisaje areniense. La visión del mito está clara: la grandeza de Atenas dependía de una relación íntima similar entre los ciudadanos de Atenas y su tierra. Muchos pensadores en Alemania concibieron la crisis política de su país en términos parecidos. Solamente la afirmación de raíces en la tierra podía aguantar la fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo desarraigado de la Ilustración francesa. Y tales raíces fueron encontradas precisamente en el mundo de los griegos. Bambach comenta que:

“En una época donde la cultura alemana se desarrollaba sin el marco de un estado nación unificado, un grupo de filósofos y escritores afirmaron sus propios ideales nacionales en términos que tomaron prestados de sus visiones de la antigüedad. Dentro del contexto de esta helenomanía alemana, intensificada por la invasión de Napoleón en 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos llegaron a hacer uso del mito de una única afinidad greco-alemana arraigada tanto en el lenguaje como en el *Heimat*.”<sup>10</sup>

Uno de los puntos centrales de Bambach es que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de un hogar o patria

7. Bambach, C. (2003) *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, p.6. Ithaca, NY: Cornell University Press.

8. *Ibid.*, p. 137.

9. *Ibid.*, p. 52.

10. *Ibid.*, p. 116.

(*Heimata*).<sup>11</sup> Mientras que Erichthonius sigue siendo el modelo para el mito político de raíces en la tierra, Heidegger propone que el pensamiento presocrático, “surgió del *arche* del Ser como tal”, como la raíz auténtica del pensamiento —una manera de pensar que contrastaría marcadamente con la metafísica y la epistemología occidentales.<sup>12</sup>

La localización de un *arche* en Grecia respaldó el esfuerzo de hacer que Alemania (el idioma y el *Volk* alemanes) se convirtiera en el nuevo *arche* de Europa. La geopolítica de Heidegger es, observa Bambach, una política basada en la relación íntima entre la gente, su idioma y su tierra. La geopolítica es tanto una política de la tierra como una política de exclusión. Alemania debería protegerse del “espíritu francés de la Ilustración y de la latinidad de las culturas tanto gálica como católica romana”.<sup>13</sup> La geopolítica también llega a ser para Heidegger una política de racismo epistémico y de imperialismo. El racismo epistémico y el imperialismo no son una nueva modalidad en el mundo de Heidegger. De algún modo, formaron

una parte intrínseca de la modernidad occidental y preceden a los excesos de la tecnología que Heidegger encontró tan problemática en Occidente. Al dar cuenta de la crisis de Europa en términos de nihilismo y tecnología, y no en términos de racismo epistémico, se sintió justificado en la aventura de hacer a Europa lo que Europa había hecho al resto del mundo: la subordinación epistémica. Su entrevista en *Der Spiegel* lo deja claro:

Spiegel: Es exactamente el mismo lugar donde el mundo tecnológico se originó, que debe, como usted piensa...

Heidegger: ...ser transcendido [*aufgehoben*] en el sentido hegeliano, no dejado a un lado, sino transcendido, pero no a través del hombre solamente.

S: ¿Asigna usted en particular una tarea especial a los alemanes?

H: Sí, en el sentido del diálogo con Hölderlin.

S: ¿Cree usted que los alemanes tienen una calificación especial para este cambio total?

H: Estoy pensando especialmente en la relación íntima del idioma alemán con el idioma de los griegos y con su pensamiento. Esto me ha sido confirmado otra vez hoy por los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán, seguros de que no podrían hacerlo en su propio idioma.

S: ¿Está tratando de decirnos que es por eso que usted ha tenido tanta influencia en los países romances, los franceses en particular?

H: Porque ellos ven que no pueden seguir en el mundo

11. La versión de Bambach de la metafísica *Heimatt* de Heidegger contrasta con la visión de la espacialidad y la existencia que según Alejandro Vallega puede ubicarse en la obra de Heidegger. En contraste con el de Bambach, el proyecto de Vallega es más constructivo y filosófico que histórico o arqueológico. Sin embargo, considerando la búsqueda metódica de Bambach para la concepción heideggeriana de “raíces”, Vallega claramente tiene que demostrar hasta qué punto puede realmente atribuir a Heidegger un concepto de “fundamentos exílicos”. También tiene que demostrar con exactitud cómo esa concepción de espacio en última instancia no es cómplice de la geopolítica racista de Heidegger. Vea Vallega, A. (2003) *Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds*. University Park: Pennsylvania State University.

12. Bambach, Heidegger's Roots, p. 112.

13. *Ibid.*, p. 117.

contemporáneo con toda su gran racionalidad cuando se trata de entender el mundo en el origen de su ser.<sup>14</sup>

La idea de que la gente no puede ser capaz de pasar sin los logros teóricos y culturales de Europa es uno de los principios más definitorios de la modernidad. Esta lógica se ha aplicado al mundo colonial por siglos. Heidegger se enfrentó con esta tradición pero la cambió de una manera por la cual, a través de su germanocentrismo, él podía hacer al resto de Europa lo que Europa había hecho a una gran porción del mundo. Este giro epistémico no es sorprendente cuando uno considera que no muchos años antes de que Heidegger hiciera estas afirmaciones los alemanes se habían apoderado de París. De algún modo, como observó acertadamente Aimé Césaire, los alemanes intentaron hacer políticamente con Europa lo que Europa había hecho con el mundo colonial.<sup>15</sup> Heidegger continuó este proyecto pero en forma más estrictamente filosófica. Ciertamente, la interpretación epistémica del proyecto no lo hace ni menos ideológico ni menos racista.

Había antecedentes del gesto nazi y heideggeriano hacia Europa. Entre fines del siglo XVI y el siglo XIX, los franceses y los ingleses habían establecido una línea entre el norte y el sur de Europa.<sup>16</sup> La diferencia surgió paulatina-

14. Heidegger, M. (1993) "Only a god can save us": *Der Spiegel's* interview with Martin Heidegger (1966), en R. Wolha (ed.) *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p. 113. Cambridge, MA y Londres: MIT Press.

15. Césaire, A. (1972) *Discourse on Colonialism*, trad. J. Pinkham. Nueva York: Monthly Review Press.

16. Para una elucidación de la diferencia imperial entre el norte y el sur de Europa vea Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

mente por la propagación de la Leyenda Negra, el prestigio de los logros tecnológicos y la afirmación del control imperial en África y el sudeste de Asia. Las revoluciones francesa e industrial proveyeron justificaciones adicionales para la marginalización de España y Portugal de la historia de la modernidad. La aparición de disciplinas nuevas en la moderna universidad occidental en el siglo XIX y su expansión continua en el siglo XX solamente llegaron a concretar la posición subalterna de Europa del sur. El giro lingüístico de Heidegger repite algunos de estos patrones. La diferencia es que donde otros pusieron la división entre el norte de Europa y el sur de Europa, él y otros pensadores conservadores alemanes proponen la metafísica de *Mittleuropa*. Para Heidegger, el nuevo comienzo está en el centro. Y el centro es precisamente lo que está siendo amenazado primero por los ideales franceses y luego por fuerzas exteriores. Los pensadores conservadores alemanes insistieron enseguida en la amenaza de la *Zivilization* francesa a la *Kultur* alemana. Como señala Bambach, Heidegger no solamente compartía esta postura sino que además llamó la atención sobre la amenaza de dos poderes emergentes: la Unión Soviética por un lado, y los Estados Unidos por el otro.

La Unión Soviética se había convertido en una fuerza política importante desde la Revolución Bolchevique en 1917. Después que Hitler violó el Tratado de Versalles en los años 30, Francia hizo un pacto con la Unión Soviética. Seguramente, el objetivo era aislar a Alemania en el centro. Percibiendo una alianza entre la Francia cosmopolita sin raíces y la asiática Unión Soviética, Heidegger afirmó en 1936:

"Nuestro histórico *Dasein* experimenta con creciente an-



gustia y claridad que su futuro es equivalente a un o/o: o el rescate de Europa o su destrucción. La posibilidad de rescate, sin embargo, demanda dos cosas: La preservación del *Völkler* europeo contra el asiático. La superación de su propio desplazamiento y fragmentación. Sin esta superación, no se puede realizar tal preservación.<sup>17</sup>

Aunque Heidegger sostuvo su germanocentrismo hasta el final, trasladó algunas de las ideas centrales de esta postura a la forma más difundida del eurocentrismo. Seguramente su eurocentrismo todavía presuponia un fuerte germanocentrismo. De alguna manera, la defensa de Europa se convirtió en una extensión de su diatriba con el pensamiento francés sobre a quién le pertenecía el legado de Europa. El pacto de Francia con la Unión Soviética indicaba justamente cuán no-europea podía ser. Es muy desconcertante que haya sido la reacción de Francia a la violación del Tratado de Versalles de Hitler, y no su antisemitismo y sus políticas imperiales, lo que, según Heidegger, representó la amenaza más peligrosa para Europa. Heidegger también fue muy claro sobre la amenaza de Estados Unidos. En 1942, después de la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, escribió: “sabemos hoy que el mundo anglosajón del americanismo ha resuelto aniquilar a Europa, es decir, a la patria [*Heimat*], y eso quiere decir: el comienzo del mundo occidental”.<sup>18</sup> Bambach resume la postura de Heidegger sobre América como sigue:

“Apoyándose en la base de pronunciamientos de Hegel, Burekhardt, Nietzsche, Scheler, Jünger y Rilke, entre otros, Heidegger consideró a América (con lo cual quiso decir Estados Unidos) una tierra sin historia, una cultura sin raíces, una gente sostenida en el amortiguador aniquilante de movilización total, preocupada por el tamaño, la expansión, magnitud y cantidad... Leído dentro del contexto de su versión geofilosófica de la *Mitteleuropa*, el americanismo simboliza la falta de raíces, el desplazamiento, la pérdida de la autoctonía y de cualquier conexión trascendente con la tierra.”<sup>19</sup>

La geopolítica filosófica de Heidegger era ambiciosa, grandiosa y racista. Como observa Bambach, mientras Heidegger se oponía al racismo biológico de los ideólogos Nazis, todavía sostenía una forma de racismo.<sup>20</sup> Su racismo no es ni biológico ni cultural sino epistémico. Como toda forma del racismo, el epistémico está vinculado con la política y la socialidad. El racismo epistémico hace caso omiso de la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente. Puede basarse en la metafísica o en la ontología pero, sin embargo, sus resultados son los mismos: la evasión del reconocimiento de los demás como seres completamente humanos.

El racismo de Heidegger era muy claro en su percepción de los judíos y la tradición hebrea. En una carta a un colega en 1929, afirma:

19. Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 163.

20. *Ibid.*, p. 5.

17. Vea Heidegger, M. (1993) 'Europa und die deutsche Philosophie', en H.H. Gardner (ed.) *Europa und die Philosophie*, p. 31. Frankfurt: Klosterman. Citado en Bamhach, *Heidegger's Roots*, pp. 167-168.

18. Heidegger, M. (1996) *Heldertin's Hymn 'the ister'*, trad. W. McNeill, p. 54. Bloomington: Indiana University Press. Citado en Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 177.

“Me gustaría decir más claramente lo que solo podía referir indirectamente en mi informe. Está en juego nada menos que la consideración urgente de que nos enfrentamos a una elección: o suministrar a nuestra vida espiritual alemana una vez más las fuerzas genuinas y educadoras arraigadas en lo nativo e indígena, o finalmente entregarlo a la creciente judificación.”<sup>21</sup>

Las opiniones de Heidegger sobre los judíos estaban fundadas en la ontología nacionalista de la patria (*Heimat*). La experiencia del éxodo y la diáspora hizo que los judíos fueran intrínsecamente para él sujetos sin arraigo.<sup>22</sup> Los consideraba una amenaza para la patria. Tenían una identidad urbana en vez de rural. Estos deambulantes desafiaban el principio aleciense de la autoconciencia. Por este motivo, hasta aquellos judíos que hablaban alemán todavía representaban una amenaza al *Volks* alemán. Que Heidegger debiera gratitud a su profesor Edmund Husserl no representaba una excepción para él. Heidegger no se preocupaba tanto por los individuos *per se*, sino por la “creciente judificación”, lo cual tiene que ver, no con su relación con algún judío en particular, sino con su actitud sobre la influencia judía colectiva en general en Alemania.

Con toda certeza, el racismo epistémico de Heidegger no escapó a ser desafiado. Uno de los críticos más virulentos de Heidegger, si no el más virulento, era un antiguo estudiante de Edmund Husserl en Freiburg quien también asistió a las conferencias de Heidegger: Emmanuel Lévinas. Toda la obra madura de Lévinas intenta subvertir el

pensamiento de Heidegger. En su primera gran obra, *Totality and Infinity*\*, Lévinas describe la ontología como una filosofía de poder.<sup>23</sup> Contra la ontología heideggeriana, Lévinas propuso la ética como filosofía primera. Y esta ética estaba fuertemente basada precisamente en aquello en lo que Heidegger no podía encontrar valor: la tradición hebrea. Mientras la crítica de Heidegger a Occidente se basa en el supuesto olvido del Ser, la de Lévinas se fundamenta más bien en el olvido de lo hebreo en el pensamiento occidental. Lévinas encontró en fuentes judías la posibilidad de articular una metafísica ética que imponía límites a las ideas cristianas y liberales sobre la autonomía del sujeto. Las fuentes judías también le daban a Lévinas pistas para desarrollar una versión de la corporalidad muy diferente de las lógicas raciales de los Nazis.<sup>24</sup>

El giro ético de Lévinas en la filosofía rescata la pertinencia epistémica del judaísmo mientras también sostiene el legado de los griegos. Como Husserl había hecho anteriormente, lo que él tomó y elogió de los griegos no era el mito de la autoconciencia, sino la idea de la universalidad. Lévinas insistió en que esta idea de universalidad era muy compatible con las fuentes judías. La filosofía para él se convirtió precisamente en la fusión creativa de las fuentes griegas y judías. Para él, Atenas y Jerusalén no eran opuestos de principio sino co-habitaciones de lo universal en lo humano.

\*N. del T.: *Totality and infinity*, E. Lévinas. Hay trad. cast.: *Totalidad e infinito*.

23. Lévinas, E. (1969) *Totality and infinity: An Essay on Exteriority*, trad. A. Lingis. Pittsburgh, PA. Duquesne University Press.

24. He desarrollado este punto en mi manuscrito no publicado ‘Against war: views from the underside of modernity’.

21. Citado en Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 53.

22. Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 53.

Lévinas respondió directamente al racismo epistémico de Heidegger. Intentó mostrar que los judíos no podían ser excluidos de Europa o de Occidente a raíz de supuestas diferencias epistémicas. La experiencia hebrea y el conocimiento basado en una combinación de las tradiciones de pensamiento hebrea y griega eran así no extraocidentales, sino de alguna manera paradigmáticamente occidentales. Lévinas reconfiguró la idea del Occidente e intentó construir un marco filosófico alternativo que simultáneamente respondería a las amenazas del racismo y la violencia y aclararía la pertinencia epistémica del judaísmo.

La geopolítica filosófica de Lévinas era diferente de la de Heidegger. Podía imaginar a Atenas y Jerusalén, una al lado de la otra, como base de Occidente. La cuestión es el grado al que este matrimonio respondía satisfactoriamente a los desafíos enfrentados por otras regiones y ciudades en el mundo. Mientras Heidegger se aferra al terruño o la tierra del ambiente rural, al mito de la autoconía griega y al alemán como el idioma del *Volks* en el centro de Europa, Lévinas abraza más decisivamente el cosmopolitismo de la experiencia urbana, pero solamente piensa en el griego y el hebreo como idiomas legítimos para el pensamiento. Al fin, solamente Atenas y Jerusalén se destacan como ciudades del conocimiento en su obra. De alguna manera, Lévinas escribe como si la inclusión epistémica del judaísmo en las dinámicas internas de occidente fuera suficiente para dirigir la exclusión epistémica en todas partes. Por lo tanto, mientras Lévinas defiende exitosamente a los judíos y el judaísmo del racismo epistémico heideggeriano (de hecho, de un racismo epistémico endémico en muchas de las filosofías occidentales modernas),

no escapa a la lógica de Heidegger de buscar raíces o a su inclinación a pensar en la epistemología solamente en referencia a los logros del mundo occidental. Como judío europeo, Lévinas busca raíces en Occidente, y así transforma la idea hegemónica del Occidente para poder encajar en ella. Pero solo viola el discurso de Heidegger parcialmente. Todavía está preocupado por buscar raíces y defender la idea de Europa (e Israel, seguramente) como proyecto. De esta manera, su geopolítica está limitada por su fuerte deseo de buscar raíces en Europa.

¿Dónde se puede encontrar una respuesta más radical al proyecto de Heidegger? Lévinas responde críticamente a sus opiniones antisemitas. Sin embargo, el racismo epistémico de Heidegger, como el de muchos filósofos europeos, va mucho más allá de ese ámbito. Heidegger no era escéptico solamente con respecto a Jerusalén. Como hemos visto, también eran Roma, Asia Menor, Rusia y América las que estaban en cuestión. Heidegger articulaba su filosofía en un contexto en el que el imperialismo europeo estaba siendo rebatido en muchas direcciones. Teniendo en cuenta este contexto geopolítico más grande, Bambach contrasta los esfuerzos de Heidegger de búsqueda de raíces en Occidente con aquellos del psiquiatra y filósofo de Martinica, Frantz Fanon.<sup>25</sup> Fanon, quien luchó contra los alemanes en la Segunda Guerra Mundial y luego contra el imperialismo francés en la guerra Franco-argelina, tenía en mente no solamente la opresión del judío en el Holocausto, sino también a las otras víctimas del carácter racista europeo e imperial en otras partes del mundo, especialmente en el mundo colonial. La experiencia

25. Bambach, *Heidegger's Roots*, pp. 177-178

histórica y el compromiso político llevaron a Fanon a enunciar, en notable contraste con Heidegger y Lévinas:

“Por fin, el juego europeo ha terminado; tenemos que encontrar algo diferente... Durante siglos, [los europeos] han reprimido a casi toda la humanidad en nombre de una su-puesta experiencia espiritual. Mirenlos hoy, balanceándose entre la desintegración atómica y espiritual... Europa ahora vive con un ritmo furioso e imprudente que se ha alejado de todo consejo y razón... Es en el nombre del espíritu, en el nombre del espíritu de Europa, que Europa ha usurpado, ha justificado sus crímenes y legitimado la esclavitud en la cual retiene a cuatro quintos de la humanidad. Sí, el espíritu europeo tiene raíces extrañas.”<sup>26</sup>

El comentario de Bambach sobre este texto es iluminador: “Como Fanon, Heidegger entendió que Europa estaba ‘cayendo de cabeza al abismo’. Pero mientras el primero entendió la necesidad de la diferencia, Heidegger buscó la salida de la crisis al autorizar una forma de identidad más estrechamente constreñida.”<sup>27</sup> Fanon propuso una dislocación radical de Europa y sus raíces, frente a una violación que no es relativa únicamente al proyecto de Heidegger de buscar raíces en la patria alemana, una violación y un racismo que se habían mostrado por siglos a personas colonizadas en diferentes regiones en el mundo. La modernidad/nihilismo apareció a Fanon como otra expresión de la modernidad/racismo, la segregación repug-

nante y demanda por la superioridad de Europa sobre todas las otras personas de la Tierra.<sup>28</sup> La geopolítica filosófica de Fanon era transgresora, descolonial y cosmopolita. Quería descubrir lo que había sido invisible por siglos. Reclamaba la necesidad del reconocimiento de la diferencia además de la necesidad de la descolonización como un requisito absoluto para el reconocimiento adecuado de la diferencia humana y el logro de una forma de humanismo poscolonial y poseuropeo.<sup>29</sup>

El cosmopolitismo descolonial de Fanon se basaba en la lucha de la descolonización del pueblo argelino. Su cosmopolitismo no sacrificaba el compromiso con la lucha local; en vez del cosmopolitismo como tal, quizás su proyecto debe caracterizarse como un intento de dar expresión a una conciencia descolonial consecuente. Según Fanon, la descolonización no se trata solamente del logro de la liberación nacional. Se trata de la creación de un nuevo orden simbólico y material que toma en cuenta el espectro completo de la historia humana, sus logros y fracasos. Este aspecto de la historia es lo que ni Heidegger ni Lévinas podían ver —o no querían ver: Su búsqueda de raíces europeas los cegó a esta clase de geopolítica descolonial. En vez de dar primacía a la búsqueda de raíces en Europa o en otras partes, la conciencia descolonial de Fanon aspira a dislocar al sujeto a través de la respuesta a aquellos que están encerrados en posiciones de subordinación. En vez de intentar buscar raíces en la tierra, Fanon propuso responder responsablemente al condenado de

26. Fanon, F (1991) *The Wretched of the Earth*, trad. C. Farrington, p. 312. Nueva York: Grove Press. Citado en Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 178.

27. Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 178.

28. Vea, sobre este punto, Fanon, F (1968) *Black Skin, White Masks*, trad. C.L. Markmann. Nueva York: Grove Press.

29. Vea Fanon, F (1965) *A Dying Colonialism*, trad. H. Chevalier. Nueva York: Grove Press; Fanon, F (1988) *Toward the African Revolution: Political Essays*, trad. H. Chevalier. Nueva York: Grove Press.

la tierra. La geopolítica descolonial de Fanon ofrece una alternativa al racismo filosófico de Heidegger y a las perspectivas limitadas de aquellos que, como Lévinas, aunque son críticos de algunos aspectos de ese proyecto, de alguna manera son sus cómplices.

El racismo de Heidegger y la ceguera de Lévinas reflejan lo que en su *voluntad de ignorancia* se puede traducir parcialmente como el *olvido de la condenación*. El olvido del condenado forma parte de la enfermedad auténtica del Occidente—una enfermedad que podría parecerse a un estado de amnesia que conduce al asesinato, a la destrucción y a una voluntad epistémica de poder— con buena conciencia. La oposición a la modernidad/racismo tiene que dirigirse a esta amnesia y a la invisibilidad del condenado. Para esto, se necesita una visión histórica que combine tanto el espacio como el tiempo. Un grupo de becarios en Latinoamérica y Estados Unidos ha estado trabajando en una perspectiva geopolítica que rescata lo que ellos llaman la lógica de la colonialidad. La referencia a esta lógica permite que uno se refiera no solamente a la opresión ontológica sino a la colonialidad del Ser. En el esfuerzo de encontrar un camino crítico más radical que los abiertos por los proyectos filosóficos de Heidegger y Lévinas, presentaré en la próxima sección algunas de las elaboraciones teóricas y resultados que van en esta dirección. Ellos constituyen una parte importante de lo que se podía llamar meditaciones Fanonianas.<sup>30</sup>

30. *Fanonian Meditations* es el título de mi proyecto en marcha.

La modernidad, la colonialidad y la colonialidad del Ser

El concepto de la colonialidad del Ser emergió en las conversaciones entre un grupo de becarios en Latinoamérica y Estados Unidos sobre la relación entre la modernidad y la experiencia colonial.<sup>31</sup> Al darle nombre al término, siguieron el ejemplo de becarios como Enrique Dussel y el sociólogo peruano Anibal Quijano, quienes presentaron una versión de la modernidad y una concepción del poder que están ligados intrínsecamente a la experiencia colonial.<sup>32</sup> A primera vista, parece haber un desajuste entre el tema de la modernidad y la relación imperial/colonial. Un concepto se refiere al tiempo (lo moderno) mientras el otro hace referencia al espacio (expansionismo y control de las tierras). Parecería que la modernidad estaría involucrada en la colonización europea del tiempo, es decir, en la creación de las etapas en la historia que condujeron al advenimiento de la modernidad en la tierra europea. Sin embargo, los vínculos mismos entre la modernidad y Europa en los discursos dominantes de la modernidad no pueden no referirse a la localización geopolítica. Lo que hace el concepto de la modernidad es esconder ingeniosamente el significado de la espacialidad

31. Los becarios que han formado parte de estos debates incluyen a Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Eduardo Mendieta, Walter Dignolo, Anibal Quijano, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, José David Saldívar, Freya Schiwy y Catherine Walsh, entre otros. Walter Dignolo sugirió originalmente el concepto de la colonialidad del ser. No todos los participantes en las conversaciones necesariamente comparan el mismo entusiasmo con el concepto.

32. Veá Dussel, E. (1996) *The Underside of Modernity: Ape!, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, trad. y ed. E. Mendieta. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, Quijano, A. (2000) 'Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America', *Nepantla: Views from South* 1(3), pp. 533-580.

para la producción de este discurso. Por este motivo, aquellos que adoptan un discurso de la modernidad tienden muy a menudo a adoptar una perspectiva universal que se deshace del significado de la localización geopolítica. La huida del legado de la colonización y la dependencia son suministrados para muchos por la modernidad, como si la modernidad como tal no hubiera estado intrínsecamente ligada a la experiencia colonial.

Los problemas de la modernidad sobrepasan los excesos de la racionalidad instrumental. Su remedio, si lo hubiera, reside mucho más allá de la virtud salvadora de un giro comunicativo que le fuera supuestamente inherente, como sugiere Jürgen Habermas.<sup>33</sup> La concepción de Habermas de la modernidad, sus límites y sus posibilidades, no ha tomado suficientemente en cuenta los lazos de la modernidad europea con lo que J.M. Blaut ha referido como un mito difusionista del vacío. Como Blaut lo describe:

“Esta proposición del vacío hace una serie de afirmaciones, cada una superpuesta a la otra: (i) Una región no europea está vacía o casi vacía de gente (por eso, la colonización por europeos no desplaza a ninguna persona nativa). (ii) La región está vacía de gente colonizada: los habitantes son móviles, nómadas (por eso la colonización europea no viola ninguna soberanía política ya que los nómadas no reclaman territorio). (iii) Las culturas de esta región no poseen un entendimiento de la propiedad privada —es decir, la región está vacía de derechos propietarios y afirmaciones (por eso, los ocupantes coloniales

pueden dar libremente el territorio a los pobladores ya que no pertenece a nadie). La capa final, aplicada a todo el sector externo, es un vacío de creatividad intelectual y valores espirituales, a veces descrito por europeos... como una ausencia de ‘racionalidad’.”<sup>34</sup>

El discurso de la modernidad no ha permitido a sus firmes partidarios explorar las maneras en que las concepciones imperiales del espacio han sido formadoras de la experiencia moderna. ¿Cuáles son las relaciones entre las tendencias instrumentalistas y monológicas de la modernidad y el mito del vacío de las tierras y de gente racional en ellas? ¿Cómo puede uno comunicarse con sujetos que son *a priori* sospechados de carecer de razón? Para poder dirigirse a estas preguntas se necesita introducir un concepto de modernidad que toma seriamente en cuenta su relación con las relaciones geopolíticas. Esto es parcialmente lo que el grupo colonialidad en los Estados Unidos y Latinoamérica ya ha estado intentando hacer durante un par de años.

Como Walter Mignolo ha señalado, una de las maneras más eficaces de mantener a raya las preguntas sobre el papel de la experiencia colonial en la modernidad ha sido proponer el fin del siglo XVIII como el nacimiento de la era moderna.<sup>35</sup> Es verdad que los estudios poscoloniales han llevado a la vista preguntas sobre la espacialidad y la colonialidad. Sin embargo, muy a menudo los becaros de estudios poscoloniales suponen la auto-definición de la

33. Me refiero aquí a la propuesta de Habermas en Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT, entre otros.

34. Blaut, J.M. (1993) *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, p. 15. Nueva York: The Guilford Press.

35. Ver Mignolo, *Local Histories*.

modernidad en términos de sus comienzos en el fin del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Por lo tanto, mientras pueden ilustrar las maneras en que las aventuras imperiales de Bretaña y Francia en el siglo XIX eran constitutivas de la modernidad occidental, pierden de vista los viejos —y aún vigentes— patrones de la dominación y explotación coloniales.<sup>36</sup> No es posible, por ejemplo, entender los lazos entre la modernidad y el mito difusionista del vacío que discute Blaut, sin tener en cuenta el presunto descubrimiento y conquista de las Américas. Por esta razón, Quijano y Wallerstein dan un papel central a la “americanidad” en su versión de la modernidad:

“En las Américas... había una difundida destrucción de las poblaciones indígenas, especialmente entre las poblaciones de cazadores y recolectores, y tanta importación difundida de una fuerza laboral, que el proceso de ‘periferización’ involucró menos la reconstrucción de las instituciones económicas y políticas que su construcción, virtualmente *ex nihilo* en todas partes (salvo quizás en las zonas mejicanas y andinas). Por eso, desde el principio, el modo de resistencia cultural a las condiciones opresivas era menos en las afirmaciones de la historicidad que en la trayectoria hacia la ‘modernidad’. Las Américas eran el ‘Nuevo Mundo’, un símbolo y una carga asumidos desde el principio. Sin embargo, con el paso de los siglos, el

Nuevo Mundo se convirtió en el patrón, el modelo del sistema del mundo entero.”<sup>37</sup>

Plantear la cuestión de la relación entre la modernidad y la experiencia colonial en Latinoamérica y en otras partes de las Américas, especialmente por sujetos escépticos ante las promesas de la modernización y las cualidades “redentoras” del estado nación, es acentuar la pertinencia de lo que Quijano y Wallerstein llaman el largo siglo XVI a la producción de la modernidad. Mientras las aventuras imperiales del siglo XIX introdujeron sin duda nuevas técnicas de subordinación y control colonial, y por eso rearticularon de maneras originales los lazos entre la modernidad y la experiencia colonial, la lógica que animó los proyectos imperiales no era tan diferente de los patrones que emergieron en el contexto de la conquista de las Américas. Efectivamente, sería imposible entender esta lógica sin referencias a ellos. Una conciencia de los siempre permanentes patrones de racialización, dominación y dependencia que fueron sometidos a prueba y aprobados en el contexto de la conquista de las Américas (pero definitivamente no restringidos al territorio americano) es lo que ha llevado a algunos becarios latinoamericanos y estadunidenses, inclusive gente involucrada en las luchas indígenas en América del Sur, a entrar en un diálogo crítico con perspectivas como las de Quijano y Wallerstein, quienes identifican patrones de largo término de relaciones de poder en lo que hemos llegado a llamar la moder-

36. Esio es verdad de Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, entre otros. Examino algunos de los límites de la crítica poscolonial en Maldonado-Torres, N. (de próxima aparición) ‘Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to postsecular transmodernity’, en M. Moraña, C. Jauregui y E. Dussel (eds.) *Postcoloniality at Large*.

37. Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992) ‘Americanity as a concept or the Americanity’, en *Journal of Latin American Studies*, 24, 549-550.

unidad. Mientras la teoría poscolonial ha hecho una contribución tremenda al entendimiento de la modernidad en su relación con la experiencia colonial y con la distorsión del estado nación como la unidad de análisis, percepciones de una perspectiva del sistema mundial que todavía no son asumidas por completo, también es un riesgo dar por segura la narrativa de la modernidad: con su fijación en el laicismo, su análisis crítico de la tradición y su representación de los imperios de España y Portugal y sus múltiples sujetos como precedentes insignificantes de la modernidad occidental. La idea es que mientras es verdad que "la Bretaña moderna fue producida junto con la India moderna", es imposible justificar por completo la "modernidad" de estas naciones sin hacer referencia a un marco más grande que descubre las experiencias de los pueblos colonizados en las Américas y en otros lugares, por lo menos a partir del siglo XVI.<sup>38</sup> Como insiste Silvia Wynter, también es particularmente pertinente la relación del sur de Europa primero, y el norte de Europa después, con África.<sup>39</sup> La relación europea con África es constitutiva de la primera y segunda modernidad.

38. Las referencias a Bretaña y la India modernas aparecen en Van der Veer, P. (2001) *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, p. 7. Princeton, Nj: Princeton University Press.

39. Vea Wynter, S. (1995) '1492: a new world view' en V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford (eds.) *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press; Wynter, S. (2000) 'Africa, the West, and the analogy of culture: the cinematic text after man', en J. Giavanni (ed.) *Symbolic Narratives/African Cinema*. Londres: Britain Film Institute. Vea también Mudimbe, V.Y. (1988) *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press; Londres: James Currey.

Según Wynter y Aníbal Quijano, lo que emerge en el siglo XVI es una nueva manera de clasificar a la gente en el mundo.<sup>40</sup> Mientras el *mappae-mundi* medieval se convierte en *Orbis Universalis Christianus*, hay un cambio trascendente en las concepciones de los pueblos y el espacio. Mientras los mapas fueron dibujados, las poblaciones descritas, y las relaciones entre el conquistador y los conquistados fueron establecidas, surgió un nuevo modelo de poder. Para Quijano:

"Dos procesos históricos asociados con la producción de ese espacio/tiempo convirtieron y establecieron los dos ejes fundamentales del nuevo modelo de poder: Uno era la codificación de las diferencias entre los conquistadores y los conquistados en la idea de 'raza', una estructura biológica supuestamente diferente que colocó a algunos en una situación de inferioridad respecto de otros... El otro proceso era la constitución de una nueva estructura de control de trabajo y sus recursos y productos. Esta nueva es-

40. Mientras las concepciones de modernidad, raza y poder de Wynter emergen de la tradición de W.E.B. Du Bois y Frantz Fanon, la teorización de Quijano de estos conceptos puede ser remontada a la teoría latinoamericana de dependencia y la obra de José Carlos Mariátegui. Wynter y Quijano son "heréticos" del posestructuralismo y del marxismo, respectivamente. Se necesita más debate entre estas tradiciones "heréticas" de crítica. Yo utilizo el concepto de herejía en el sentido en que lo desarrolla Anthony Bogues en Bogues, A. (2003) *Black Heretics: Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge. Entre las obras de Quijano y Wynter, vea especialmente Quijano, 'Coloniality of Power', y Wynter, '1492'. Referencias adicionales al surgimiento de la raza en el siglo XVI pueden encontrarse en Mignolo, W. (2003) 'Second thoughts on The Darker Side of the Renaissance: afterword to the second edition', en *Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, pp. 428-433. Ann Arbor: The University of Michigan Press.



estructura era una articulación de todas las históricamente conocidas estructuras anteriores de control del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, la producción pequeña e independiente de materia prima y la reciprocidad, juntas, alrededor y sobre la base del capital y el mercado mundial.<sup>41</sup>

El nuevo patrón de dominación y explotación implicó una articulación de raza y capitalismo en la creación y posterior desarrollo de la ruta comercial atlántica. Quijano se ha referido a este patrón complejo de poder como la colonialidad del poder. La “colonialidad del poder” es un modelo específicamente moderno que vincula la formación racial con el control de trabajo, el estado y la producción de conocimiento.<sup>42</sup> Pero el carácter constitutivo de la experiencia colonial y la colonialidad está perdido en la versión de la modernidad, que descarta la trascendencia de las relaciones espaciales en la aparición del mundo moderno. Para dirigirse a esta situación Mignolo introduce el concepto del mundo moderno/colonial. Conceptos como el renacimiento y periodo moderno temprano tienden a borrar la trascendencia de la espacialidad y la colonialidad. Para Mignolo:

“La expresión *moderno/colonial* aventaja al *periodo moderno temprano* en que introduce una dimensión espacial que a este último le falta. El *periodo moderno*

*temprano* presupone una narrativa lineal que asciende desde la antigüedad a la edad media, la modernidad temprana, la modernidad y la era contemporánea. Espacialmente, semejante macronarrativa se limita al territorio que se extiende al este y al norte del Mediterráneo hasta el Atlántico Norte, y presupone el Occidente como un marco global. En cambio, el *mundo moderno/colonial* lleva el planeta entero a la vista, ya que contempla, simultáneamente, la aparición y la expansión del circuito comercial atlántico, su transformación con la Revolución Industrial y su expansión a las Américas, Asia, y África. Además, el *mundo moderno/colonial* se abre a la posibilidad de contar historias no solamente desde la perspectiva de lo ‘moderno’ y su expansión externa sino desde la perspectiva de lo ‘colonial’ y su constante posición subalterna.”<sup>43</sup>

La “colonialidad del poder” lleva a la vista la espacialidad y demanda un concepto de lo moderno que refleja el rol constitutivo de la colonialidad en la idea de lo moderno. Como Mignolo expresa en otro contexto: La “colonialidad del poder abre una puerta analítica y crítica que revela el aspecto más oscuro de la modernidad y el hecho de que nunca hubo, ni puede haber, modernidad sin colonialidad.”<sup>44</sup>

43. Mignolo, W. (2002) ‘Jose de Acosta’s *Historia natural y moral de las Indias: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference*’, en *Natural and Moral History of the Indies*, por José de Acosta, Ed. Jayne E. Morgan, p. 452. Durham, NC: Duke University Press. (Itálicas en el original).

44. Mignolo, W. (2003) ‘Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica’, en Boaventura de Sousa Santos (ed.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências* revisado, p. 632. Porto, Portugal: Edições Afrontamento.

41. Quijano, ‘Coloniality of power’, pp. 532-533.

42. Ver Quijano, A. (2001) ‘Globalización, colonialidad y democracia’, en Instituto de Altos Estudios Diplomáticos ‘Pedro Gual’ (ed.) *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, pp. 25-28. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos ‘Pedro Gual’.

Es a partir de estas reflexiones de la modernidad, colonialidad y mundo moderno/colonial, que surgió en primer lugar el concepto de la colonialidad de Ser. La relación entre el poder y el conocimiento condujo al concepto del ser. Y si había una colonialidad del poder y una colonialidad del saber, luego, surgió la pregunta sobre qué sería la colonialidad del ser.<sup>45</sup> Mignolo articuló concisamente la relación entre estos términos al argumentar:

“La ‘ciencia’ (el conocimiento y la sabiduría) no puede separarse del lenguaje: los idiomas no son solamente fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; también son la localización donde se inscribe el conocimiento. Además, como los lenguajes no son algo que poseen los seres humanos sino más bien algo de lo que son los seres humanos, la colonialidad del ser fue engendrada por la colonialidad del poder y del saber.”<sup>46</sup>

Como Heidegger, Mignolo relaciona el ser con el lenguaje. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, quien glorificó un lenguaje en especial y adoptó una fuerte forma de racismo epistémico, Mignolo señala el sitio de la colonialidad del ser como el *ser colonizado* que forma el aspecto más oscuro de las reflexiones de Heidegger. Este *ser colonizado* surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusionistas del modo en que lo eran las propuestas de Heidegger. Seguramente, el ser colonizado no es el resultado de la obra de un solo autor o filósofo sino el produc-

to de la modernidad/colonialidad en su íntima relación con la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser misma.

Siguiendo a Fanon, el *ser colonizado* podría interpretarse por otro lado como el *damné* o el condenado de la tierra. Los *damnés* son aquellos encontrados tanto en las tierras vacías de imperios como en países y grandes ciudades que llegan a ser imperios pequeños para ellos mismos—por ej. “fabelas” en Río de Janeiro, “villas miseria” en Buenos Aires, los sin hogar y comunidades extremadamente pobres en el Bronx, Nueva York. Éstos son los territorios y ciudades más ignorados en diatribas filosóficas sobre la localización del saber. Esto lo hemos visto en la sección anterior. Heidegger privilegió a Atenas y la Selva Negra. Lévinas desafió este germanocentrismo al localizar la filosofía verdadera (la “sabiduría del amor”) en Atenas y Jerusalén. El contraste entre Heidegger y Lévinas, hasta cierto punto se reduce a que, mientras Heidegger estaba atormentado por la judeificación de Europa, Lévinas vio en la filosofía la oportunidad de combatir el antisemitismo epistémico y, por lo tanto, legitimar la presencia de los judíos en Europa y sus contribuciones epistémicas a la civilización occidental. El problema con el proyecto de Lévinas es que en el proceso de interpretar la tradición hebrea como una raíz significativa del Occidente—Atenas y Jerusalén como las dos fuentes más trascendentes para el pensamiento occidental—Lévinas se *olvida* o descarta la pertinencia de la experiencia colonial en las reflexiones sobre ser y la modernidad. Por esta razón, no pudo dirigirse a la cuestión del aspecto colonial del Ser.

El olvido de la colonialidad en las reflexiones sobre el Ser no es exclusivo de la tradición fenomenológica. Lo en-

45. Para exploraciones de la colonialidad del saber, vea Landt, E. (ed.) (1993) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Claseso.

46. Mignolo, ‘Os esplendores’, p. 633.

conturamos, como sugeri anteriormente, en muchas otras versiones críticas de la modernidad que tienden a interpretar las dialécticas de ilustración exclusivamente en términos de la razón instrumental o la aparición de regímenes totalitarios. Estas interpretaciones pueden conducir a un análisis crítico de los excesos del *Ser qua* generalmente violentos o hasta como genocidas pero no como colonizadores. Un pasaje de una obra recientemente publicada en francés y en español, de Antonio Negri, muestra claramente lo que quiero decir aquí:

“Porque el Libro de Job no es solamente una provocación contra la seducción de la razón, sino también el descubrimiento fenomenológico y la declaración metafísica del desastre al que conduce la coherencia de la razón instrumental. La tragedia sita al *Ser y el dolor* se introduce en sus fibras más íntimas. Lo desmesurado no puede nombrarse, y si uno intenta hacerlo, la razón, encerrándose sobre sí misma, se confunde y enloquece. La tragedia no puede ser vivida y mucho menos manipulada, ni dominada, pues domina todas las perspectivas, bloquea todas las vías de escape, demuele todos los instrumentos de salvación. Esto es lo que le sucede a Job y se trata de un obstáculo realmente difícil de superar. Un obstáculo que se renueva incesantemente en la historia, exasperado por el presente: ¿cómo crear en la razón después de Auschwitz e Hiroshima? ¿Cómo continuar, siendo comunista después de Stalin?”<sup>47</sup>

En concordancia con un tema que llegó a ser corriente en el trabajo de la Escuela de Frankfurt, Negri explica la tragedia de la modernidad considerando la coherencia extrema de la racionalidad instrumental. Como indican sus referencias a Auschwitz, Hiroshima y Stalin al final de la cita, claramente su texto hace lugar a una geopolítica. La tragedia a la que se refiere Negri es el fracaso más evidente (para un europeo) de tres proyectos de la modernidad: el Fascismo (Auschwitz), el Liberalismo (el bombardeo estadounidense de Hiroshima) y el Comunismo (Stalin en la Unión Soviética). Aquí, Alemania, los Estados Unidos y la Unión Soviética aparecen no como sitios de salvación o amenazas, como en Heidegger, sino como sitios geopolíticos de crisis. Negri empezó a escribir su libro sobre Job en 1982-83, cuando ya estaba en la cárcel y sólo podía intentar aceptar la derrota. Igual que Heidegger, quien mantuvo su base en Alemania a través de su elaboración de los contactos entre lo alemán y lo griego, Negri cultiva sus raíces en el Occidente en épocas de crisis a través de la reflexión sobre fuentes judeocristianas, en este caso, el Libro de Job. De alguna manera, el material crucial para estos pensadores es mantener viva la modernidad occidental. Esta forma de política de identidad hegemónica no sería tan problemática si no asumiera que la crítica de la razón instrumental es suficiente para justificar la lógica de la colonialidad. En muchos pensamientos críticos existe la tendencia a reconocer un pensamiento como crítico solamente cuando usa los términos del debate que derivan de la consideración de ciertas coordenadas, típicamente localizadas en los espacios cruciales para la producción de ideologías modernas y posmodernas. Las geopolíticas de Negri no incluyen reflexiones serias sobre la condiciones de racismo y sexismo como se mostraban

47. Negri, A. (2003) *Job: la fuerza del esclavo*, trad. A. Bixio, p. 33. Buenos Aires: Paidós.

en la relación entre Occidente y sus colonias. Las tragedias de los siglos de las incursiones occidentales, genocidios, imposiciones y segregación de la mayor parte del planeta parecen pasar inadvertidos en su versión del mal. Es como si sólo tomaran un rol secundario, considerando las expresiones maléficas más obvias (para un eutopico) de las ideologías modernas. Contrariamente a este gesto, Fanon intentó llegar a aceptar las formas del mal como se presentaron en Auschwitz y en Alger, en Hiroshima y el Caribe francés, en la Unión Soviética y en todo lugar donde las vidas de algunos seres humanos parecían prescindibles para otros. Desde esta perspectiva, el mal no aparecía como un evento que interrumpiera las aguas tranquilas del ser, sino como sintoma del ser mismo. Como Lévinas, Fanon dejó entrever la idea de que el ser mismo podría tener un aspecto malvado, que el mal mismo podría ser el producto del exceso del Ser.<sup>48</sup> Fanon hizo esta conexión atendiendo a los procesos largamente sostenidos (colonialidad) que hacen que las comunidades colonizadas se sientan atrapadas en un mundo donde Dios mismo a veces aparece como el enemigo.<sup>49</sup>

Lévinas ofreció la idea del aspecto malvado del ser, pero no lo asociaba con la colonialidad:

“¿Qué es la estructura del ser puro? ¿Es la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Es el fondo y

48. He trabajado en el concepto de los límites y el exceso del ser en relación con el mal en la conclusión de mi tesis doctoral. Maldonado-Torres, N. (2001) "Thinking from the limits of Being: Lévinas, Fanon, Dussel and the "Cry of Ethical Revolt", tesis de doctorado en filosofía, Brown University.

49. Vea Jones, W.R. (1998) *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology*. Boston: Beacon Press.

Límite de nuestras preocupaciones, como piensan ciertos filósofos modernos? ¿Es, al contrario, nada más que el sello de cierta civilización, que se instala en el hecho consumado del ser y es incapaz de salir (partir, escapar, evadir) [*¿en sortir?*]?”<sup>50</sup>

Para Lévinas, la enfermedad de la civilización occidental puede ser asociada a una inversión en el Ser hasta tal medida que el Occidente ha llegado a ser atrapado por ella. Esta noción del acto de atrapar en un terreno sin límites también aparece, interesantemente, en una de las obras más recientes e influyentes de Negri. Compare la concepción del problema del Ser de Lévinas con la concepción de Imperio de Michael Hardt y Antonio Negri en la obra del mismo título. El Imperio

“se caracteriza fundamentalmente por una carencia de fronteras: el dominio del Imperio *no tiene límites*. Principalmente, entonces, el concepto de Imperio propone un régimen que rodea eficazmente la totalidad espacial, o mejor dicho que gobierna todo el mundo “civilizado”. Ninguna frontera territorial limita su dominio.”<sup>51</sup>

En cierta forma, el Imperio da expresión constante a la representación del Ser de Lévinas. El Ser y el Imperio están íntimamente vinculados en el sentido de que ellos ponen los límites en vez de ser limitados. Dan expresión ontológica y geopolítica a los imperativos para la expansión, el poder y el control.

50. Lévinas, E. (1982) *De l'évasion*. Fata Morgana, p. 99. (Las itálicas son mías).

51. Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*, p. xiv. Cambridge, MA: Harvard University Press.

A diferencia de la tematización temprana del Ser de Heidegger, la asociación entre la ontología y las formaciones imperiales hace destacar la pertinencia del espacio en la ontología. Sin embargo, el espacio sin límites del Ser es apenas uno que admite diferenciaciones coloniales, lo cual le hace imposible justificar el carácter selectivo de la violencia ontológica/imperial en el mundo moderno y posmoderno. Ésta es una de las dificultades con la concepción de Imperio de Hardt y Negri. Uno de los rasgos característicos de su propuesta es que en cierta forma el Imperio es un *no-lugar*. Para ellos:

“El espacio “estriado” de la modernidad construyó lugares que constantemente eran involucrados y fundidos en un juego dialéctico con sus afueras. El espacio de la soberanía imperial, en contraste, no tiene aristas. Puede parecer libre de las divisiones binarias de estratificación de las fronteras modernas, pero está entrecruzado por tantas líneas de falla que solamente aparece como un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la bien definida crisis de la modernidad cede a una “omni-crisis” en el mundo imperial. En este espacio sin aristas del Imperio, no hay ningún lugar de poder —está tanto en todas partes como en ninguna. El Imperio es un *ou-topia*, o más bien dicho un *no-lugar*.”<sup>52</sup>

Al juntar a Lévinas con esta concepción de Imperio, parecería que el Ser cumple con su destino imperial en la formación del *no-lugar* del Imperio. Sin embargo, aquí de nuevo la concepción del Ser que surge en las obras de

pensadores arraigados en el Occidente es diferente de la que surge en pensadores que toman en cuenta más centralmente la manera en que diferentes sujetos con diferentes historias y recuerdos experimentan la modernidad y responden a sus legados en el mundo contemporáneo. Teorizando en la tradición de W.E.B. Du Bois, en el fin del siglo que Du Bois concibió como el que dramáticamente enfrentaría el problema del “color-line”, la línea de división racial, Sylvia Wynter argumenta que el problema del “color-line” no es sólo un problema del siglo XX, sino de la modernidad misma, inclusive sus últimas expresiones más globales. Como dice Wynter:

“En ningún lugar más pronunciado [hoy] que en la todavía subordinada y en gran parte empobrecida situación de los descendientes de los idólatras/Otros Humanos, indígenas o de ascendencia africana o afro-mestiza ex-esclava, estas desigualdades están gráficamente expresadas en la ilogicidad de la presente proporción de 20/80 de la distribución global de los recursos mundiales. Esta proporción, como vio Du Bois, tuvo y tiene correlación causal con el “color-line” como el problema del siglo XX.”<sup>53\*</sup>

Hardt y Negri, al contrario que Wynter, limitan el análisis de Du Bois al siglo XX y argumentan que, “en contraste, mirando adelante, quizás al siglo XXI, [el racismo imperial] depende del juego de diferencias y del manejo de ‘micro-conflictos’ dentro de su dominio continuamente

52. Hardt y Negri, *Empire*, p. 190.

53. Wynter, 1492, p. 40.

\* N. del E.: ¿Cómo se corre la línea de división racial? Ver la cita de Fanon en la página siguiente. ¿Cuándo se plantea un nosotros?

ampliado”.<sup>54</sup> La cuestión obvia aquí es si la creciente desigualdad en los recursos mundiales —una desigualdad que en muchos aspectos parece seguir un horizonte moderno de significación referente a quién es humano y quién no es enteramente humano— puede explicarse por este énfasis en el “juego de diferencias” y “manejo de ‘micro-conflictos’”.

Tomando el ejemplo de Du Bois y Wynter, me gustaría sugerir que desde las perspectivas de los grupos repetidamente racializados de la modernidad, particularmente indígenas y gente de ascendencia africana o afro-mestiza ex-esclava, pero también judíos y musulmanes, un concepto del Ser establecido en lo que a menudo se refiere como las dialécticas de la modernidad y la nación, y su supuesta superación por la aparición de la soberanía imperial o Imperio, pierde el carácter no-dialéctico de la condenación. Es decir que lo que para muchos son cambios, para aquellos a quienes Frantz Fanon llamaba *los condenados de la tierra* parecen ser reconstrucciones perwersas de una lógica que por mucho tiempo ha militado contra ellos. El espacio, para ellos, nunca llega a ser sin aristas, y el prejuicio contra ellos no se puede entender a través de un “juego de diferencias” o un “manejo de ‘micro-conflictos’”. El no-espacio del Imperio, mientras descubre una dinámica importante en la estructura de la soberanía en el mundo posmoderno, también puede cumplir con un motivo ideológico. Esconde de la vista la colonialidad o la lógica moderna de la condenación.

<sup>54</sup> Hardt y Negri, *Empire*, p. 195.

La colonialidad hace referencia a la raza, y por tanto, al espacio y la experiencia. Los espacios posmodernos pueden definirse en un modo poscolonial, es decir, mas allá de las críticas de la relación entre el imperio y las colonias, pero esto no significa que la raza ni la colonialidad hayan sido representadas con menos poder. Podría haber, ahora, hasta cierto punto, un Imperio sin colonias, pero no hay Imperio sin raza o colonialidad. El Imperio (hacia el punto de que existe alguno) opera dentro de la lógica general o la filigrana de la raza y la colonialidad. Es por esta razón que las paredes y fronteras del Occidente siguen reforzándose con tanta facilidad en tantos lugares clave del mundo moderno; también es por esta razón que los Estados Unidos pueden referirse explícitamente a algunos países como malos y por la que, por ejemplo, hoy en día vemos una caza de brujas contra los críticos musulmanes del nuevo derecho en países como Francia.<sup>55</sup> Elaboraré algunos de estos aspectos hacia la conclusión de este ensayo. El punto que quiero destacar aquí es que la concepción del espacio invita a la reflexión no solamente sobre el Ser, sino más específicamente sobre su aspecto colonial, el que hace que los seres humanos sientan que el mundo es como un infierno ineludible.

<sup>55</sup> El caso de Tariq Ramadan es pertinente aquí. Vea, entre otros recientes, artículos pertinentes en *Le Monde*, 23 de diciembre de 2003 y Sciolino, E. (2003) ‘A Muslim scholar raises hackles in France’, *New York Times*, 16 de noviembre. La obra de Ramadan incluye Ramadan, T. (1999) *Muslims in France: The Way Towards Coexistence*. Martsfield, Leicester: Islamic Foundation; Ramadan, T. (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. Entre sus críticos se cuentan “nouveau philosophes” como Bernard-Henri Lévy quien, en tantos aspectos, reproduce algunas de las características más problemáticas en el proyecto de otros pensadores judíos franceses, como Lévinas.

De alguna manera, la colonialidad del Ser sugiere que el Ser milita contra la existencia misma de uno. Lévinas, un sujeto racializado y perseguido, hizo una insinuación dentro de esta realidad. El Ser no era algo que le abrió el terreno de la significación, sino algo que parecía hacerlo el blanco del aniquilamiento. Es esta experiencia racial la que explica en parte por qué lo que para Nietzsche, hijo de un ministro protestante en Alemania, se expresaba como la mitificación ascética, para Lévinas, un judío de Lituania, aparece simplemente como el mal y la violencia. Él experimenta un aspecto diferente de las modalidades occidentales del ser. Sin embargo, aunque Lévinas empieza a alejarse radicalmente de las concepciones europeas del Ser, su compromiso con las de Occidente como un proyecto de civilización y como una formación epistémica finalmente lo disuade de articular una opinión del ser que explique la lógica de la condenación. Es por eso que su visión del Ser parece derrumbarse tan fácilmente en una concepción como la de Hardt y Negri.

Los límites de la versión del Ser de Lévinas salen claramente a la luz si uno la compara con las figuras que también respondieron críticamente a los ideales occidentales desde la perspectiva de subjetividades racializadas. En su clásico *¿Es Dios un racista blanco?* William Jones argumenta que el sufrimiento de la gente negra legítima la introducción de la cuestión del racismo divino. Es decir, la enormidad, la forma no catastrófica ni natural, y sobre todo la mala distribución del sufrimiento deben llevarlo a uno a preguntarse si Dios mismo es un racista blanco.<sup>56</sup> El sentimiento de estar atrapado en un paradigma de vio-

lencia de hace siglos y la experiencia de ver cómo los cambios para todos no representan cambios para uno ni para su comunidad, naturalmente conduce a la pregunta de si el ser es inherentemente colonizador o si Dios es racista. Ahora bien, hay una diferencia importante entre estas dos preguntas. Mientras Dios puede, a través de su agencia y autonomía, seleccionar el objeto de su prejuicio divino, no está claro cómo la violencia del Ser como tal puede estar enfocada en un grupo o pueblo en particular. Resumiendo, mientras la violencia ontológica puede llevar al Imperio, es decir a una forma impersonal y transaccional de la soberanía, no está claro cómo está vinculada al colonialismo y al racismo. Lo que no encontramos aquí es una explicación del carácter preferencial de la violencia: que mientras el Ser es opresivo, no es igualmente opresivo con todos. Podríamos, entonces, hacer referencia a una violencia ontológica en general, pero no necesariamente a la colonialidad del Ser.

La colonialidad del Ser tendría que referirse no solamente a un evento originario de violencia, sino a un despliegue de la historia moderna en términos de una lógica de la colonialidad.<sup>57</sup> Yo sugiero que para poder hacer esto necesitaríamos seguir a Heidegger en la conexión del Ser con la historicidad y la tradición –un movimiento que sostiene mucha de la hermenéutica de Gadamer. La diferencia con Heidegger y Gadamer sería que en vez de la historicidad y la tradición, lo que mejor explicaría el despliegue y la colonialidad del Ser sería la diferencia colonial y la lógica de la colonialidad. Es decir, yo sugiero que el Ser es para la historia y la tradición, lo que es la colonialidad del Ser a la colo-

56. Veá Jones, *Is God a White Racist?*

57. Debo el concepto de la lógica de la colonialidad a Walter Dignolo.

nialidad del poder y la diferencia colonial. La colonialidad del Ser se refiere al proceso en que el sentido común y la tradición están marcados por las dinámicas del poder que son preferentes en carácter: discriminan a la gente y se dirigen a comunidades. El carácter preferencial de la violencia puede estar claramente explicado por la colonialidad del poder, lo que vincula el racismo, la explotación capitalista, el control del sexo y el monopolio del conocimiento, y los asociados a la historia colonial moderna.<sup>58</sup> Entonces, ésta es mi sugerencia: al definir y descubrir la colonialidad del Ser, podríamos seguir el camino de Heidegger y Gadamer, pero sólo, como hizo parcialmente Lévinas mismo, violando sus fronteras y perspectivas eurocéntricas. Necesitaríamos introducir ideas que surgen de la experiencia de la colonialidad y la persecución de diferentes subjetividades. La colonialidad del Ser podría llegar a ser una posible manera de teorizar los fundamentos básicos de las patologías del poder imperial y la persistencia de la colonialidad. Permitiría que uno hiciera conexiones entre el Ser, el espacio y la historia, que fallan en las versiones heideggerianas y que se perderían al asociar el Ser con el Imperio. Además, la colonialidad del Ser introduciría la cuestión del *ser colonizado* o el *damné*, que aparecería no solamente como alternativa al *Dasein* de Heidegger sino al concepto moderno de "pueblo" y al concepto de Hardt y Negri de la "multitud".<sup>59</sup> Aunque no me es posible desarrollar estas ideas aquí, sí quiero dedicarme a

la cuestión de por qué Lévinas, quien reflexionaba críticamente sobre la ontología con tanta originalidad y sofisticación, no se dedicaba al camino que acabo de mencionar.<sup>60</sup> Esto me llevará a explorar la cuestión de las conexiones entre la búsqueda de raíces étnicas (en Atenas) y la búsqueda de raíces religiosas (en Jerusalén).

**Entre Nueva York y Bagdad o la ceguera a la condenación: el cristianismo, el judaísmo y la búsqueda renovada de raíces**

Me gustaría empezar esta sección con la pregunta de ¿por qué Lévinas no se sentía obligado a justificar el carácter complejo pero selectivo de la violencia que se manifiesta en el colonialismo? De alguna manera, por lo menos, la respuesta a esta pregunta se encuentra en que mientras Lévinas era muy suspicaz sobre la bondad europea, especialmente cuando ésta se basaba sólo en términos liberales, no estaba ni interesado ni consciente de los legados de imperios europeos liberales y no liberales, y mucho menos de la lógica de la condenación que sostiene la modernidad. Repasando muchas de sus obras, se hace claro que el análisis crítico de Lévinas de la ontología se basa más en su experiencia como judío europeo y su interés en representar el valor epistémico del judaísmo, que en los vínculos entre su postura y las de pueblos colonizados interesados en los proyectos sobre la descolonización y en la articulación de cosmopolitismos descoloniales. Es decir, el proyecto intelectual de Lévinas se encuentra pesadamente circunscrito por su interés en mostrar la pertinencia de

58. Vea Quijano, 'Coloniality of Power'. N. del E.: Ver del mismo autor su artículo en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ediciones del signo, Bs. As., 2000.

59. Hardt y Negri desarrollan la comparación entre la idea del "pueblo" y la de la "multitud" en Hardt, M. y Negri, A. (2003) 'Globalization and democracy', en S. Aronowitz y H. Gantney (eds.) *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century*. World Order. Nueva York: Basic Books.

60. Elaboro estas ideas en 'On the coloniality of Being', una conferencia no publicada dada en el Centro de Estudios Globales en las Humanidades en la Universidad de Duke el 5 de noviembre de 2003.



fuentes judías al pensamiento occidental, y al demostrar las raíces ontológicas del antisemitismo. Lévinas lo hace muy bien. Sin embargo, a la hora de mostrar cómo la civilización occidental se predispone contra muchos otros pueblos coloniales, Lévinas responde simplemente sosteniendo la idea de que estos otros son las víctimas del mismo antisemitismo, el mismo odio del Otro hombre.<sup>61</sup> Para Lévinas, el judío denota tanto la posibilidad de transformación epistémica como la categoría más general de opresión. En su sufrimiento y marginalización, todos los colonizados son judíos. Ahora bien, ¿por qué la civilización occidental persigue a los judíos? La persecución está conectada con la religión y la posibilidad de transformación epistémica. Lo que introduce el judío en la cultura occidental es para Lévinas lo que lo hace único como judío, es decir, una ética de máxima responsabilidad para con los otros seres humanos. El judío ha sido elegido por Dios para servir a los demás, y por lo tanto para recordarles a los demás su responsabilidad hacia otros.<sup>62</sup> Para Lévinas, el problema con la civilización occidental no reside en el olvido del Ser, sino en la persecución contra los judíos. Tal persecución es natural en un contexto donde las demandas por la preservación y conservación eclipsan las de la ética y la responsabilidad radical para con el otro, o así argumenta Lévinas.

Al final, por lo tanto, Lévinas se dirige a la selectividad de la dominación, pero su versión está severamente limitada

61. Vea la dedicatoria en Lévinas, E. (1998) *Otherwise than Being or, Beyond Essence*, trad. A. Lingis. Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press (traducción de *Autre-ment qu'être ou, Au-delà de l'essence*, 1974).

62. Vea Lévinas, E. (1990) *Nine Talmudic Readings*. Bloomington: Indiana University Press.

tanto por su visión filosófica y religiosa como por la precupación más o menos exclusiva por la identidad de los judíos, particularmente los judíos europeos y los de Israel.<sup>63</sup> Lamentablemente, la afiliación étnica y el compromiso religioso reemplazan el análisis socio-histórico cuidadoso. Hay una fuerte inversión en la idea del Occidente que ciega a Lévinas frente a las diversas formas de opresión, experiencias coloniales, legados imperiales, siglos de lucha y cambio epistémico. Seguramente, esta ceguera no es exclusiva de Lévinas. Yo sugiero que es mejor entendida como una característica constitutiva de la modernidad y la posmodernidad como tal. Por esta razón, no es sorprendente ver una lógica parecida en otros textos que he discutido, como *Job de Negri e Imperio* de Negri y Hardt.

La búsqueda de respuestas de Negri en *El Libro de Job* y su particular interpretación del texto muestran cómo un compromiso con el Occidente, en este caso a través del cristianismo occidental, puede cegar a un intelectual con respecto a la lógica de la colonialidad. En la introducción a *Job*, Negri escribe:

“Ahora bien, Spinoza comienza donde termina Job: comienza viendo a Dios, es decir, en el punto en que Job termina su recorrido. Se trataba, pues, de insistir en un cuerpo a cuerpo semejante al que Job había tenido con Dios, ya que nosotros éramos, en efecto y nuevamente, como unos Jobs que luchaban contra

63. Alternativas a estas tendencias exclusivistas se encuentran en los proyectos de figuras judías del Caribe, Latinoamérica y los Estados Unidos como Jane Anna Gordon, Lewis Gordon y Santiago Slabodsky.

los poderes que dominan el mundo y lo esclavizan, contra la miseria a la que lo someten los mandatos de los más fuertes y los más crueles. Bien se comprende entonces hasta qué punto fue importante la prefiguración de Cristo que los Padres Cristianos de la antigüedad reconocieron en Job: también él, como nosotros, atravesó el desierto a fin de reconquistar la vida en un nivel más elevado, en una redención absolutamente materialista, lo cual significa la alegría de revolucionar el mundo.”<sup>64</sup>

Lo peculiar de este pasaje es la manera en que Negri sustituye un impreciso “nosotros” por sujetos que están en posiciones ineludibles de sufrimiento como Job. Este gesto contrasta agudamente con otras interpretaciones de Job, que ven en las respuestas de Job a Dios un descubrimiento de la inocencia del sufrimiento de los otros y un compromiso con la situación de aquellos que parecen estar condenados por una situación que no crearon ni pidieron.<sup>65</sup> En su compromiso con Hardt y Negri, Timothy Brennan también ha señalado la rareza y la peculiaridad de la sustitución de este impreciso “nosotros” de cierto europeo abandonado, por sujetos en múltiples posiciones de subordinación:

“Cada vez que alguno de los nuevos italianos habla de los trabajadores, ve una imagen de sí mismo, aunque esa imagen está necesariamente borronada den-

tro de construcciones que trascienden a los trabajadores mejicanos por día, repartidores de comida rápida, secretarías, mucamas y mecánicos de automóviles. Esa clase de especificidad desacredita el aura de la ‘multitud’—un término evocador del Nuevo Testamento, abrazado por los autores por evadir el propósito culpable de la clase trabajadora. Pero el término *multitud* traiciona una teleología inversa, como lo era, una etología cuya forma es religiosa: su designada ‘multitude fidelium’ (429). En este contexto, vale mencionar la formación política e intelectual de Negri en el radicalismo católico en Italia en los años 50, aunque no ha recibido casi ningún comentario. La mayoría de los críticos no han tenido mucho que decir sobre sus inspiraciones tempranas en el radicalismo católico—algo relacionado con la armonía universal de su visión posterior.”<sup>66</sup>

Como en Lévinas, en la obra de Hardt y Negri hay una “teología velada” que toma el lugar de una cuidadosa elucidación de las variedades de luchas y condiciones existenciales de sujetos con legados imperiales diferentes, cosmologías diferentes y aspiraciones diferentes para la transformación mundial y del ego. El caso de Lévinas es el más interesante, porque mientras desafiaba las críticas del cañón filosófico occidental, y por tanto reactiva las lecciones del Talmud y la Biblia hebrea de forma crítica, no alcanza a observar la activa colonialidad del saber. Por consiguiente, no conecta de forma trascendente su lucha con la de muchos otros sujetos racializados de la moder-

64. Negri, *Job*, p.20. (Las itálicas son mías).

65. Vea Gutierrez, G. (1987) *On Job: God-talk and the Suffering of the Innocent*. Marknoll, NY: Orbis Books; Nemo, P y Levinas, E. (1998) *Job and the Excess of Evil*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

66. Brennan, T. (2003) ‘The empire’s new clothes’, *Critical Inquiry* 29, pp.364-365.

nidad. Estos son sujetos cuyos cuerpos y contribuciones epistémicas han sido marcados, como Lévinas, por el mal del racismo. Los becarios especializados en Lévinas suelen enfocarse en sus contribuciones al giro lingüístico, interpretándolo en diálogo con Heidegger, Derrida y otras figuras de la filosofía continental. Al abordar la obra de Lévinas, estrictamente con relación a la genealogía y la disciplina de la filosofía occidental, tienden a dejar fuera de sus reflexiones las cuestiones sobre la espacialidad y la colonialidad. Por tanto, tienden a repetir el mismo tipo de problemas que uno encuentra en la obra de Lévinas. La espacialidad, la colonialidad y la lucha por la diversidad epistémica también son dejadas a un lado en la conceptualización de Hardt y Negri del Imperio y la formación de la "multitud". Las visiones como la de Lévinas y la de Hardt y Negri no reconocen la necesidad imperiosa de una pluriversalidad epistémica y ética en el mundo. Una razón para esto es que las metanarrativas del judaísmo y el cristianismo están fuertemente privilegiadas en sus escrituras. Mientras Lévinas identifica el racismo con el antisemitismo, Hardt y Negri (más Negri que Hardt, seguramente) sólo pueden encontrar a San Francisco de Asís como el ejemplo más adecuado de un militante comunista.<sup>67</sup> De alguna forma, Hardt y Negri quieren vincular a Roma (una representación [católica] romana de la utopía comunista), cuando otros insistían en la Selva Negra, y otros más en Atenas y Jerusalén.

El redirigir la esperanza comunista al cristianismo occidental llegó a ser muy importante para el europeo aban-

donado después del derrumbamiento de la Unión Soviética. Sin poder encontrar un hogar en la Unión Soviética ni en el tradicional partido comunista, no había muchas opciones para mantener vivo el proyecto comunista. Por tanto, era necesario reconciliar la izquierda marxista europea con Europa y con el cristianismo occidental. Para cuando llegó la hora en que tal necesidad se hizo urgente, la misma idea de Europa había sido calurosamente discutida por becarios que, siguiendo la percepción de Fanon sobre las raíces de Europa, recurrieron a criticar fuertemente el proyecto de la civilización europea. Como cualquiera en una búsqueda desesperada de raíces, la izquierda ha tenido que hacerse crecientemente reaccionaria, hasta el punto de abrazar la ortodoxia como emblema de crítica.<sup>68</sup> El marxista lacaniano Slavoj Žižek representa la expresión más alta de la ansiedad de raíces que ha caracterizado el proyecto de izquierda en Europa y también en los Estados Unidos.<sup>69</sup> Su búsqueda de raíces no es totalmente diferente de la de Heidegger. Como en Heidegger, hay en el proyecto de Žižek un análisis crítico extremo de la modernidad occidental e igual intento por salvar a Occidente al mismo tiempo. La diferencia es que mientras Heidegger se volvió al fascismo y al germano-

68. Vea el capítulo "The 'Thrilling Romance of Orthodoxy'" en Žižek, S. (2003) *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, pp. 34-57. Cambridge, MA: MIT Press. Las perspectivas de Žižek sobre la ortodoxia están relacionadas con sus conversaciones con John Milbank y otros pensadores del proyecto de la ortodoxia radical. Para una perspectiva general del proyecto de la ortodoxia radical vea Milbank, J., Pickstock, C. y Ward, G. (eds.) (1999) *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Londres: Routledge.

69. En los Estados Unidos ha habido más patriotismo que cristianismo en sí, el que ha servido como base para los liberales pragmáticos con tendencias izquierdistas como Richard Rorty y Cornel West. Vea en particular Rorty, R. (1998)

67. Hardt y Negri, *Empire*, p. 413.

centrismo, Žižek reivindica el marxismo, el eurocentrismo y una versión ortodoxa del cristianismo occidental.<sup>70</sup> No obstante, la diferencia solamente se basa en la comunidad más alta entre Heidegger y Žižek: su racismo epistémico. Porque mientras Heidegger no podía pensar en la filosofía genuina fuera del idioma alemán, Žižek no puede ver el radicalismo político fuera de la diada marxista-cristiana. Como él lo dice en *The Puppet and the Dwarf* (Él *littere y el crano*):

“Mi afirmación aquí no es meramente que soy un materialista hasta la médula, y que la semilla subversiva del cristianismo también es accesible a un acercamiento materialista; mi tesis es más fuerte: esta semilla es accesible solamente a un acercamiento materialista —y viceversa: para llegar a ser un materialista dialéctico auténtico, uno debe pasar por la experiencia cristiana.”<sup>71</sup>

El conservacionismo de Žižek es radical, y por eso desafia la autosatisfacción, tanto de los conservadores como de los no conservadores. No obstante, el radicalismo no

esconde la carga de racismo epistémico; como los análisis insinuantes de Heidegger del problema de la tecnología y el nihilismo tampoco lo escondían. Este racismo es evidente en el pasaje arriba transcrito. Como no aparece en la obra de Žižek que podrían existir opciones políticas verdaderamente radicales más allá de los horizontes del materialismo dialéctico, entonces sigue que el cristianismo es la única fuente del auténtico radicalismo. Esto explica, entre otras cosas, su opinión sobre el budismo. Las opiniones de Žižek sobre el cristianismo y la izquierda le dan la libertad de involucrarse en una nueva forma de orientalismo que no tiene fronteras. Después de unas páginas dedicadas al análisis de afirmaciones de unos budistas zen y una porción del *Bhagavad Gita*, Žižek asume suficiente autoridad como para observar:

“Esto significa que la Compasión absoluta budista (o hindú, si vamos a eso) tiene que estar opuesta a la intolerancia cristiana, el Amor violento. La postura budista es fundamentalmente de Indiferencia, de apagar todas las pasiones que aspiran a introducir la Diferencia, la separación en el orden del ser, para privilegiar y elevar un objeto a costo de otros.”<sup>72</sup>

Žižek cosifica el budismo y el cristianismo y luego les asigna lógicas intrínsecas que ayudan a discriminar uno del otro tan fácilmente como Heidegger podía diferenciar entre lenguajes filosóficos y no filosóficos. Para Žižek, la espiritualidad oriental es indiferente al mundo, y su lógica de la no distinción hace que sus partidarios lleguen a ser cómplices de los poderes militares, si no incluso a

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America. Cambridge, MA: Harvard University Press, West, C. (1989) *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Wisconsin Press. Analizo críticamente estas tendencias en Maldonado-Torres, N. (de próxima aparición) “Toward a critique of continental reason”, en *Companion to African-American Studies*. Cambridge, MA: Blackwell.

70. Ver, especialmente, Žižek, S. (2000) *The Fragile Absolute or: Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* Londres: Verso; Žižek, S. (1998) “A leftist plea for “Eurocentrism””, *Critical Inquiry* Vol. 24.

71 Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 6. Esta tesis complementa las ideas que Žižek ya había explorado en Žižek, S. (1999) “The politics of truth, or Alain Badiou as reader of Paul”, *The Jewish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, pp. 127-170. Londres: Verso.

72. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 33.

aprobarlos abiertamente. Los monoteístas son, en cambio, o tolerantes de las diferencias o intolerantes del amor.<sup>73</sup> La búsqueda de raíces inhibe la capacidad para la investigación cuidadosa de las manecias en que aquello que llamaremos religión nunca opera en un vacío. El extremismo del racismo epistémico de Žižek se manifiesta en que, mientras descarta la “espiritualidad oriental” por sus afiliaciones con el militarismo, mantiene a Hegel en su santuario, aunque Hegel sigue siendo uno de los partidarios más fuertes de la guerra en el mundo occidental.<sup>74</sup>

Contrariamente a Žižek, quien intenta discriminar entre entidades diferenciadas, llamadas religiones, y espiritualidades, yo sugeriría que los problemas con intelectuales como Lévinas y Negri, quienes invierten fuertemente en visiones religiosas, no son tanto las visiones religiosas por sí solas sino también, y quizás más fundamentalmente, su deseo de arraigarse en el Occidente. Es un impetu y un proyecto, en vez de una fuente religiosa e ideológica diferenciada, lo que los ciega al aspecto más oscuro de la modernidad. Las referencias a la ética de la primera filosofía

73. Žižek escribe que “Los monoteístas verdaderos son tolerantes: para ellos, los otros no son objetos de odio, sino simplemente gente que, aunque no está iluminada por la creencia verdadera, sin embargo debe ser respetada ya que no es inherentemente malvada” (Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 27).

74. El doble estándar de Žižek sobre su análisis crítico del “Oriente” y el tratamiento liviano de figuras como Hegel llegan a aclararse en las reflexiones sobre el budismo zen en *The Puppet and the Dwarf* y su defensa de Hegel en Žižek, S. (2002) “I plead guilty –but where is the judgment?”, *Nepanta: views from South* 3(3) pp. 579-583. Ve también los compromisos críticos de William D. Hart con Žižek en Hart, W.D. (2002) “Slavoj Žižek and the imperial/colonial model of religion”, *Nepanta: Views from South* 3(3) pp. 553-578. Ve también la réplica de Hart en Hart, W.D. (2003) “Can a judgement be read? A response to Žižek”, *Nepanta: Views from South* 4(1) pp. 191-194.

o a la experiencia nómada no esconden las tendencias tautológicas que hacen que muchos pensadores críticos se queden dentro de los límites estrictos del cañón occidental. Seguramente el problema con el cristianismo, y hasta cierto punto el judaísmo, es que han ayudado a definir el Occidente, y por tanto se encuentran involucrados en sus raíces corruptas. Esta conciencia no debe llevar necesariamente al derrotismo o a la desesperación, sino a un sentido aumentado de responsabilidad que ayuda a descubrir lo que el proyecto de la modernidad europea ha hecho invisible en Europa y en otras partes. Uno de los elementos ausentes más obvios es la otra cara menos prominentemente del Occidente y del monoteísmo: el Islam y el pueblo musulmán.

Hay varias razones para introducir aquí el tema del Islam y el pueblo musulmán. Primero, porque cualquier discurso hoy en día sobre la naturaleza de la violencia selectiva de los poderes imperiales, e incluso el Imperio, no puede proceder sin siquiera por lo menos mencionarlos. Esto no es nuevo, sino que está siendo cada vez más importante en los años posteriores a la Guerra Fría. Ahora, mientras está claro por qué no sería adecuado incluir a los musulmanes en la idea general de multitud (hoy en día los musulmanes serían como la multitud moribunda, la multitud blanco de la post-Guerra Fría), ¿por qué debemos esperar que Lévinas mencionara o pensara en la condición de los musulmanes? La primera respuesta a esta pregunta es que Lévinas no solamente vivió en la era del Holocausto, sino también en tiempos de la guerra franco-argelina, cruel y sangrienta, que culminó con miles y miles de musulmanes muertos. La segunda es que el estado de Israel ha tenido desde su comienzo mismo una especie

de relación imperial con los palestinos, la mayoría de los cuales son musulmanes. Hoy en día, tres palestinos han muerto por cada israelí. La tercera razón es más intrigante. Lo que no menciona Lévinas, pero no olvida Primo Levi, es que *musseلمان*, *musseلمانer* o musulmán era un término "que los internos de los campos Nazis dieron a una categoría específica de judíos que estaban listos para morir". Primo Levi escribe:

"Pero con los *musseلمان*s, los hombres en decadencia, no vale la pena ni hablar... Menos hacerse amigos de ellos, porque no tienen amistad distinguida en el campo, no ganan raciones extra... dentro de unas semanas no quedará nada de ellos salvo un puñado de cenizas en un yacimiento cercano y un número tachado en un registro. Aunque engolfados y azotados sin descanso por la multitud innumerable de sus pares, sufren y se arrastran en una soledad íntima y opaca. Y en soledad se mueren o desaparecen, sin dejar rastro en la memoria de nadie."<sup>75</sup>

Los *musseلمان*s son "aquellos que no tienen historia, siguen la pendiente hasta el fondo, como arroyos que corren hasta el mar".<sup>76</sup> De hecho, Levi es más inolvidable cuando dice que los *musseلمان*s son "no-hombres que marchan y trabajan en silencio, la chispa divina muerta dentro de ellos, ya demasiado vacíos como para realmente sufrir. Uno duda en llamarlos vivientes: uno duda en llamar muerte a su muerte, enfrentados con la cual no re-

men nada, porque están demasiado cansados para entender".<sup>77</sup> Como el becarío del Islam medieval y del derecho islámico Ebrahim Moosa lo dice siguiendo las percepciones de Lévinas, en este contexto el significado de musulmán tiene la connotación de "los débiles, los ineptos, aquellos destinados a la selección, los verdaderos condenados de la historia".<sup>78</sup>

La diabolización de los musulmanes no es el resultado exclusivo de empresas imperiales europeas del siglo XIX. El olvido de las contribuciones epistémicas del Islam y su exclusión como una fuente pertinente al Occidente va mucho más allá del judaísmo de Lévinas, de la formación católica romana de Negri o de la ortodoxia de Žižek. Si Mignolo tiene razón en que el imaginario del mundo moderno/colonial "surgió en el proceso de establecer las diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo (con el mundo árabe) y en la frontera occidental del Atlántico (con los amerindios)", entonces estas características pueden ser una parte de la misma idea del Occidente moderno.<sup>79</sup> Han definido y continúan definiendo el horizonte de la modernidad, y junto a éste, el trabajo, la política y el sentido común intelectuales legítimos. Esto es evidente en las dinámicas geopolíticas hoy en día cuando el mundo occidental (Estados Unidos y Europa) está una vez más en conflicto con el Medio Oriente. La "guerra contra el terrorismo" también ha conducido a dinámicas interoccidentales, que parecen corroborar la

75. Levi, P. (1986) *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*, p. 89. Nueva York: Touchstone Books.

76. Levi, *Survival in Auschwitz*, p. 90.

77. *Ibid.*

78. Comunicación de correo electrónico el 2 de diciembre de 2003.

79. Mignolo, 'José de Acosta's *Historia*', p. 466.

preocupación de Heidegger sobre la “amenaza” del americanismo estadounidense al mundo europeo.

Hoy en día, como Europa en el siglo XVI, el imperio emergente está rehaciendo las fronteras y límites que definían el nuevo orden imperial. Como Europa misma, el nuevo imperio se está levantando “en el proceso de establecer las diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo [y el Medio Oriente] (con el mundo árabe) y en la frontera [sud-] oeste del Atlántico”. Que la reafirmación y la rearticulación de estas diferencias rompan de algún modo el modelo político de la relación entre el imperio y la colonia no disminuye su trascendencia y poder. La lógica de la colonialidad ayudó no solamente a interpretar los ataques terroristas como actos de guerra, sino también a servir como autoridad moral a un líder político para trazar públicamente un “eje del mal”. El ataque en la ciudad del Imperio llevó a la creación de la Oficina de Seguridad de la Patria, que llegó a dirigirse no solamente a las personas que venían a los Estados Unidos desde el extranjero sino a aquellos extranjeros que ya habían ingresado y que se percibían como amenazas a la Patria. Siguiendo una lógica parecida a la que llevó a interpretar los actos de terrorismo como actos de guerra, la frontera entre los Estados Unidos y México se ha ido militarizando paulatinamente.<sup>80</sup> Tanto Irak como la frontera estadounidense-mexicana han llegado a ser zonas de

muerte. Las fronteras aparecen en nuestro mundo como mapas de muerte del imperio. El discurso que rodea la idea de la defensa de la Patria, el cual refleja el amado *Heimat* de Heidegger, promueve la geopolítica racista y conduce a la justificación de las agresiones militares, que son concebidas como trabajo misionario. América tiene que defenderse de los hombres malos que provienen de lugares malos. El Medio Oriente y Latinoamérica están primeros en la lista, entre aquellos otros sujetos liminares de las modernidades occidentales (africanos, negros, pueblos indígenas y gente de color en general).

El discurso estadounidense del mal está simultáneamente articulado con una oración para la Patria (“Que Dios bendiga los Estados Unidos”). El americanismo estadounidense basa la lógica de la colonialidad en la vieja y tradicional onto-teología que asigna un papel primario a Dios, la bondad y el mal. Desde esta perspectiva, se puede entender el miedo de Heidegger a los Estados Unidos. Mientras su germanocentrismo es ontológico y lo ancla a Europa en su centro mismo, las metafísicas de la Patria estadounidense representan una regresión a la onto-teología y una reubicación del corazón de Occidente, desde Europa hacia los Estados Unidos. Es desde este centro reubicado de Occidente que se están produciendo nuevos diseños gráficos. Hoy en día el Sueño Estadounidense, como está adoptado por el estado, está expresado por el deseo de lograr la *pax Americana* global, en que los ideales estadounidenses de la socialidad, el gobierno y la vida lleven a ser ideales regulativos para los pueblos del mundo. El Islam, cuando se parece a la especie de cristianismo que practican los americanos estadounidenses, es aceptable, y se reconoce como una “religión de paz”. De esta

80. Sobre el problema de redefinición de fronteras de la Patria estadounidense, vea Andreas, P. y Betsieker, T.J. (eds.) (2003) *The Rebordering of North America. Immigration and Exclusion in a New Security Context*. Nueva York: Routledge. Agradezco a José Palafox por la referencia. Vea también el video *The New World Border* (2001), producido y editado por Casey Peck, productor asociado José Palafox (Berkeley, CA. Peck Media, 28 min).

manera, el multiculturalismo esconde un multirracismo más profundo que solamente reconoce el derecho a la diferencia cuando los pueblos están bien domesticados por el capitalismo, la economía de mercado y las ideales liberales de la libertad y la igualdad. La política (tanto exterior como nacional) sigue los contornos de una división entre la sanidad y el mal, el sitio de Dios en la Tierra (la civilización occidental que ha encontrado su alcance en la tierra americana) y los sitios del mal. Ésta es la nueva cara de la lógica de la colonialidad: una cara que, como tenía Heidegger, no iba a dejar intacta a Europa.

Como planteé anteriormente, la idea de Europa surgió no sólo a través de la producción de las diferencias coloniales, sino también, como indica Mignolo, a través de diferencias imperiales entre el norte y el sur de Europa. El germanocentrismo de Heidegger y la metafísica de *Mitleid Europa* eran el reflejo de un proyecto político que intentó reconstituir las diferencias imperiales. Hitler mostró muy claramente cómo las sociedades con un pasado imperial responden a su marginalización. Él respondió de veras: intentó volver a trazar las diferencias imperiales a favor de Alemania. Heidegger era uno de los intelectuales más sofisticados que contribuyeron al avance de esta causa al formular un proyecto parecido a nivel epistémico. Cuando Heidegger habló delante de audiencias en Francia y en Italia, enfatizó la necesidad de la unidad europea frente a las amenazas asiática y americana. Europa estaba en el medio entre Asia y América, como Alemania estaba en el medio de Europa. Un llamado a la defensa de Europa siguió la misma lógica que su germanocentrismo.

Hoy en día, ya no hay una amenaza asiática —o mejor dicho, quizás, ahora tiene una cara medio oriental y no so-

viética. Paulatinamente, a medida que los Estados Unidos se imponen como la única hegemonía indiscutida del mundo, la pesadilla de Heidegger empieza a volverse realidad. Europa comienza a desaparecer poco a poco en la sombra de la imperitencia. En vez de lograr la salvación a través de una íntima asociación con una Alemania fuerte, Europa, durante tanto tiempo considerada por muchos como el faro de la civilización occidental y el climax de la racionalidad humana, pierde su relevancia geopolítica anteriormente enviable. Una “coalición de los complacientes (o como algunos han dicho, la coalición de la fractura) *ad hoc*” demostró ser suficiente como para ganar la autoridad moral y política artificiales que Estados Unidos necesita para desarrollar sus excursiones imperiales. Europa del sur (especialmente España y Portugal) se ha afiliado con los Estados Unidos. Este cambio ayuda a dirigirse a la lógica de las diferencias imperiales europeas internas que volvía irrelevante el sur de Europa en la geopolítica de los últimos 200 años. Hoy en día, forman parte de lo que Estados Unidos ha llamado la Nueva Europa, que también consta de los países europeos del este que han llegado a formar parte de la Unión Europea. Estados Unidos está reforzando las diferencias coloniales (con Latinoamérica y el Medio Oriente) y redefiniendo las diferencias imperiales (con Europa y la Unión Soviética). La división entre el norte y el sur de Europa también se está reconstituyendo como el binario Vieja Europa/Nueva Europa. La nueva Europa se refiere a aquellos que favorecen la hegemonía indiscutida; la vieja Europa es el nombre de los que no se ajustan a su posición en el nuevo orden mundial.

La rearticulación de las geopolíticas imperiales llevada a cabo por los Estados Unidos, la cual ha llevado a cierta



inestabilidad en la Unión Europea, explica por qué los europeos han tenido que reformular su propia metafísica de la Patria. Muy recientemente, un filósofo alemán y uno francés, Jürgen Habermas y Jacques Derrida, se unieron al pedido de una política exterior común que “comience en el corazón de Europa”. Como el temor de Heidegger se hizo realidad, estos dos pensadores aunaron fuerzas en el intento por resistir su ya obvia disminución de rango político. Habermas y Derrida intentan demostrar “lo que une a los europeos”, al articular las “raíces históricas de un perfil político”.<sup>81</sup> Heidegger probablemente estaría tan feliz como insatisfecho si viviera hoy en día: feliz, porque el proyecto de la búsqueda de raíces todavía está vivo en Europa; insatisfecho, porque Alemania ha sucumbido a Francia y la ha incorporado como parte del “corazón” de Europa.

Eludiendo la división tan pertinente para el romanticismo alemán entre las ideas francesas de la civilización y el *Kultur* alemán, la figura que acorta la distancia entre Francia y Alemania es la más conocida de la Ilustración, Immanuel Kant. La obra de Kant une a Francia y Alemania, al tiempo que promueve las instituciones globales de autoridad, las cuales, traducidas al presente, contrarrestarían la unilateralidad estadounidense. Habermas y Derrida no cuestionan los lazos de Kant con la mentalidad imperial de su época, ni la manera en que su “petición para una política exterior común, comenzando en el corazón de Europa” tiene todos los lazos problemáticos con una tradición de búsqueda de

raíces en Europa.<sup>82</sup> En un gesto bien condescendiente, Habermas y Derrida escriben que los europeos “podrían aprender de la perspectiva del derrotado a percibirse a sí mismos en el papel dudoso de vencedores que están obligados a justificar la violencia de un proceso contundente y desarraigador de la modernización. Esto podría apoyar el rechazo del eurocentrismo e inspirar la esperanza kantiana de una política doméstica global”.<sup>83</sup> En su referencia a los “vencedores” obligados a justificar el “proceso desarraigador de la modernización” parecería que Habermas y Derrida tienen más en mente a Heidegger que a los antiguos pueblos colonizados. Además, es como si estuvieran respondiendo más a las quejas de los románticos alemanes, muy críticos de la Ilustración, que a los pueblos colonizados en todas partes. Reducen los desafíos del pasado imperial de Europa al “desarraigo de la modernidad”, un proceso del que los europeos, entre otros, han sido las víctimas. No pueden ver la peculiaridad del desafío que surge en el mundo colonial. Es por eso que ellos proponen la búsqueda de raíces en el corazón de Europa como respuesta a la marginalización de ese continente. La afirmación de Fanon sigue siendo tan importante hoy en día como lo era cuando Heidegger estaba forjando su proyecto mítico de buscar raíces:

“Por siglos [los europeos] han oprimido a casi toda la humanidad en nombre de una supuesta experien-

81. Habermas, J. y Derrida, J. (2003) ‘February 15, or what binds Europeans together: a plea for a common foreign policy, beginning in the core of Europe’, *Constellations* 10(3), p. 295 (Énfasis mío).

82. Para análisis críticos de Kant que toman en cuenta algunos de estos temas, vea Coles, R. (1997) *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*. Ithaca, NY: Cornell University Press; Eze, E. C. (1997) ‘The color of reason: the idea of ‘race’ in Kant’s anthropology’, en E. C. Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, pp. 103-140. Cambridge, MA: Blackwell.

83. Habermas y Derrida, ‘February 15’, p. 297.

cia espiritual. Miremos hoy, balanceándose entre la desintegración atómica y espiritual... Europa ahora vive con un ritmo tan furioso e imprudente que se ha alejado de todo consejo y razón... Es en el nombre del espíritu, en el nombre del espíritu de Europa, que Europa ha usurpado, ha justificado sus crímenes y legitimado la esclavitud en la cual retiene a cuatro quintos de la humanidad. Si, el espíritu europeo tiene raíces extrañas." 84

Hasta que figuras como Habermas y Derrida concuerden con esta afirmación, yo creo que será imposible que superen el racismo epistémico que se continúa hoy en día de tantas formas.

Como máximo, Habermas y Derrida tienden a un análisis crítico europeo del eurocentrismo. En vez de desafiar la geopolítica racista del conocimiento que ha llegado a ser el centro del discurso occidental, la continúan por otros medios. ¿Por qué no involucrar seriamente a los intelectuales musulmanes? 85 ¿Por qué no tratar de entender profundamente las afirmaciones teóricas que surgieron en contextos que han conocido la colonialidad europea?

84. Fanon. *The Wretched*, p. 312.

85. En mérito a ellos, la Academia de Latinidad, mayormente basada en Europa —y Latinoamérica—, y cuyos miembros cuentan a Cândido Mendes, Mario Soares y Gianni Vattimo, entre muchos otros, ha comenzado a enfocarse en cuestiones de diálogo intercultural. El grupo ya se ha reunido en Teherán y lo hará en Alejandría, Egipto para intercambiar ideas sobre este tema con becaros musulmanes. Movimientos importantes en esta dirección también incluyen Buck-Morss, S. (2003) *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*. Londres: Verso. Buck-Morss ha participado en reuniones de la Academia de Latinidad. La Academia ha forjado a este respecto una relación refrescante entre becaros europeos, latinoamericanos, del medio oriente y estadounidenses.

¿Por qué no acabar con el modelo de lo universal o de lo global e impulsar el crecimiento de un mundo epistémicamente diverso? 86 Aunque Fanon no hizo todas estas cosas, de alguna manera estableció un límite por debajo del cual los teoristas e intelectuales no deben permitirse ir. Su radicalismo se trataba de un análisis crítico de las raíces, que fue inspirado por la necesidad de responder al *condenado de la tierra*. Los conceptos de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser siguen el radicalismo de Fanon. Sin embargo, éstos también pueden llegar a ser problemáticos si no dan lugar a la enunciación de las cosmologías occidentales y a la expresión de memorias culturales, políticas y sociales. El análisis crítico radical debe tomar formas dialógicas. También debe tomar la forma de autoquestionamiento y diálogo radicales. El proyecto de búsqueda de raíces estaría, en este aspecto, subordinado al proyecto de criticar las raíces que mantienen vivas la topología dominante del Ser y la geopolítica racista del conocimiento. La diversidad radical involucraría el divorcio eficaz y el análisis crítico de las raíces que inhiben el diálogo y la formación de una geopolítica descolonial y no racista del conocimiento. Parte del desafío es pensar seriamente en Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagdad, Argelia, y no solamente en París, Frankfurt, Roma o Nueva York, como posibles sitios del conocimiento. También debemos pensar en aquellos que están atrapados en posiciones de subordinación, y tratar de entender tanto los mecanismos que crean

86. Las referencias a la diversidad aparecen en Glissant, E. (1998) 'Le divers du monde est imprevisible', el discurso introductorio en la conferencia Beyond Di-chotomies, Stanford University, Stanford, CA, del 8 al 10 de mayo. Vea también Mignolo, *Local Histories*, pp. 26, 244, 273.

la subordinación como aquellos que esconden su realidad de la vista de los demás. Hay mucho que aprender en el mundo de otros a quienes la modernidad ha vuelto invisibles. Este momento debe tratarse más de examinar nuestra complicidad con viejos patrones de dominación y de buscar caras invisibles, que de buscar raíces imperiales: más del análisis radical que de lineamientos ortodoxos contra los que son continuamente concebidos como los bárbaros del conocimiento.

En un ensayo de 1955 en respuesta al intento de Ernst Jünger de trazar un mapa del nihilismo y de las reacciones ante él, Heidegger escribió:

"Por supuesto se requiere una *topografía del nihilismo*, de su proceso y de su superación. Sin embargo, la topografía debe ser precedida por una *topología*: un debate que localize el sitio que acoge en su esencia el ser y la nada, que determine la esencia del nihilismo, y que por tanto nos deje reconocer los caminos en que surgen las vías hacia una posible superación del nihilismo."<sup>87</sup>

A través de un análisis de la topología del Ser de Heidegger, que está inscripta en su geopolítica, he sugerido que la aparente neutralidad de las ideas filosóficas puede esconder una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio. El racismo —en las formas de *olvido de la condición*, racismo epistémico y muchas otras— está más difundido que lo que frecuentemente se ha pensado. Está grabado en la cartografía de lo que se suele considerar co-

mo trabajo filosófico consistente y pensamiento crítico. Más allá de las justificaciones biológicas del racismo, o justificaciones basadas en diferencias culturales o modales, uno puede encontrar en algunas tendencias influyentes en el pensamiento occidental una justificación ontológica y epistemológica más sutil. Las implicaciones son viles desde que la fusión entre raza y espacio está detrás de concepciones imperiales y militares de la espacialidad, que tienden a dar nuevo significado a la versión clásica de San Agustín de las ciudades terrenales y celestiales: la diferencia entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal de los Hombres se traduce en la división entre las ciudades imperiales de los dioses humanos y las ciudades de los condenados. Lamentablemente, la búsqueda de raíces en Europa y la geopolítica de Europa suelen ir de la mano.

El proyecto de la búsqueda raíces en Europa también conduce, como he argumentado en este ensayo, a un rechazo de las mayores relaciones geopolíticas activas en la formación misma de la modernidad. Contra este olvido sistemático, Fanon propone otra geopolítica. Mientras Heidegger intenta buscar raíces en la tierra, y Lévinas basa la filosofía en dos ciudades (Atenas y Jerusalén), Fanon abre un camino de reflexión que trata las diferencias coloniales como punto de partida para el pensamiento crítico. Una versión crítica de la topología europea del Ser y su geopolítica del conocimiento debe llevar, así he intentado aclarar aquí, a hacer visible lo que se ha mantenido invisible o marginal hasta ahora y a descubrir cómo funcionan las categorías de la condenación —por ej., el negro, el judío y el musulmán. Es bajo este propósito que han sido formados los conceptos como la modernidad/colonialidad, la

87. Heidegger, M. (1998) 'On the question of being', en McNeill, W. (ed.) *Pathmarks*, pp. 311-312. Cambridge: Cambridge University Press.

colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del Ser. Estos son solamente algunos pocos de los conceptos que tendrían que llegar a formar parte de una gramática descolonial de análisis crítico, que reconociera su propia vulnerabilidad abriéndose a versiones críticas basadas en las experiencias y memorias de personas que han enfrentado la modernidad y el racismo en cualquiera de sus formas.