

Lewis
Gordon

Decadencia disciplinaria

Pensamiento vivo en
tiempos difíciles

Serie Pensamiento decolonial

Decadencia disciplinaria

Pensamiento vivo en tiempos difíciles

Lewis Gordon

Decadencia disciplinaria
Pensamiento vivo en tiempos difíciles

Serie Pensamiento decolonial



2013

Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles
Lewis Gordon

Título original: *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times*
Traducción: Marina Anatolievna Dekaldieva y Dana Keen-Morales

SERIE PENSAMIENTO DECOLONIAL

1era. edición en inglés: Paradigm Publishers

1era. edición en español: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque "A"
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-267 / 3962-800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.com
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-143-7

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador, mayo 2013

TABLA DE CONTENIDOS

<i>Nota liminar</i>	5
<i>Nota a la edición en español</i>	7
<i>Agradecimientos</i>	11
INTRODUCCIÓN	
<i>Decadencia disciplinaria</i>	13
CAPÍTULO 1	
<i>El aprendizaje y el saber decadente</i>	29
Temas a tratarse.....	35
Decadencia disciplinaria.....	59
Algunas conclusiones	62
CAPÍTULO 2	
<i>Dios abajo</i>	63
Observaciones finales	78
CAPÍTULO 3	
<i>Las obligaciones a través de las generaciones</i>	81
CAPÍTULO 4	
<i>Inventando África</i>	101
África en los estudios culturales	104
La filosofía africana contemporánea	108
Conclusiones.....	135
CAPÍTULO 5	
<i>El desarrollo decadente</i>	139
“Nosotros, los subdesarrollados”: Sylvia Wynter.....	147
La democracia y el desarrollo: Irene Gendzier	153

El liberalismo contraataca: defensa del desarrollo como “libertad” de Amartya Sen	158
Una mirada fenomenológica poscolonial a la libertad	162
Conclusión	166

CAPÍTULO 6

<i>Palabras de Próspero, razón de Calibán</i>	169
Un retrato de Collins	170
Paget Henry y la búsqueda de la voz de Calibán	183
El método de Calibán	192
La razón de Calibán	197
<i>Referencias</i>	205
<i>Índice de temas</i>	225
<i>Acerca del autor</i>	251

NOTA LIMINAR

Ante el decaimiento de las humanidades, el redisciplinar científico-académico y la instalación de patrones disciplinarios de estandarización que pretenden forjar el carácter ‘uni’ de la universidad sudamericana, la traducción al español de este libro de Lewis Gordon no podría ser más oportuna.

Gordon, reconocido por sus contribuciones a la filosofía de la africanía, la fenomenología y las ciencias humanas es, sin duda, uno de los pensadores más importantes de nuestros tiempos. Esta importancia radica, no solo en el impacto que ha tenido su obra en la filosofía occidental, el existencialismo y la teoría crítica, sino también en los desafíos que ha venido presentando a la geografía de la razón, incitando movimientos “calibanísticos” y decoloniales hacia un proyecto radicalmente distinto de educación, conocimiento y humanidad. *Decadencia disciplinaria* representa un nudo fundamental en este proyecto.

Al revelar las tendencias decadentes hacia el saber y el estudio de los seres humanos, Gordon traza caminos epistemológicos y fenomenológicos de mucha utilidad para leer críticamente el mundo actual, incluyendo la realidad sudamericana. Su posicionamiento metodológico de la filosofía de descendencia africana y caribeña, hace girar el eurocentrismo a la vez que revela su designio moderno-colonial-occidental presente hoy en las ciencias humanas y sus marcos civilizatorios y de desarrollo. De esta manera, Gordon ofrece mucho más que una crítica a la decadencia disciplinaria, nos da la posibilidad de pensar desde y con las filosofías ocultas y “periferizadas” por la dominante geopolítica epistémica, hacia la construcción de acciones radicalmente humanas para conceptualizar, saber, ser, estar e imaginar.

Catherine Walsh
Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador

La formación disciplinaria tal como la conocemos hoy en la educación superior, se originó en la Europa de la Ilustración junto a la formación del estado-moderno, el concepto de democracia, el de ciudadanía y la consolidación de la economía de acumulación. Hoy tanto el estado-moderno, como la democracia, la idea de ciudadanía están en crisis. Las condiciones históricas han cambiado. Sin embargo, las disciplinas se han fosilizado. La fosilización disciplinaria hace que la preocupación fundamental sea el "cambio", la "modernización" de las disciplinas más que la preocupación por el rol de las disciplinas en la esfera pública. Encerradas en sí mismas, pierden pie y contacto con el mundo. Lewis Gordon, en este magnífico y convincente ensayo describe este estado de cosas como "decadencia disciplinaria." Un argumento que al marcar los límites de los principios liberales y marxistas del conocimiento (y por cierto de los legados de la teología) abre el camino hacia la urgente tarea, ya en marcha, de la descolonización de las disciplinas para liberal el saber.

Walter Mignolo
Universidad de DUKE

NOTA A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Al ser la primera traducción de esta obra al español, se vuelve necesario realizar ciertas aclaraciones para mejorar su comprensión, sobre todo pensando en lectores que recientemente incursionan en los temas que trata este texto. Así, los nombres de las instituciones citadas, a pesar de no pertenecer al medio hispanohablante, fueron traducidos en su totalidad (excepto en la página de agradecimientos, por representar una formalidad personal del autor).

De igual forma, aunque las referencias bibliográficas continúan en inglés —excepto por los términos no comprometidos—, ahora se incluyen, entre corchetes, las ediciones en español de los textos citados cuya existencia pudo comprobarse. Esto no implica la ausencia de traducciones locales y poco difundidas (cosa nada extraña dada la naturaleza de las fuentes referenciadas) a las que no hemos tenido acceso. Respecto a los años anotados en las versiones en español no deben tomarse como una prescripción, pues más bien representan las ediciones más recientes conocidas en nuestro medio.

Ante la posibilidad de confusiones al momento de interpretar ciertos conceptos medulares de la obra, se ha intentado remediarla de dos formas: para las situaciones más sencillas se optó por conservar los términos en inglés —en itálicas y entre paréntesis— junto a la traducción propuesta, mientras para los casos complejos se incluyeron notas al pie, marcadas como (N del E), explicando cada particular.

Finalmente, debe tenerse en cuenta que el término ‘*American*’ fue traducido como ‘americano’, indistintamente si hace referencia solo a lo norteamericano o a todo el continente americano, pues el mismo contexto de los párrafos marca dichas diferencias. Asimismo, en función de una fidelidad a la terminología del autor, la palabra ‘*black*’ fue traducida como ‘negro’ para todos los casos, más allá de las connotaciones negativas que —en ciertos contextos— pueda comportar este término en español.

P. M. A.

A Paget Henry,
quien siempre ha comprendido...

AGRADECIMIENTOS

Las ideas para estos capítulos fueron presentadas en un sinnúmero de conferencias y coloquios, donde se beneficiaron inmensamente de las observaciones críticas de mis colegas presentadores y del público. Estos eventos incluyen la American Sociological Association en la primavera de 2000; la conferencia *Rethinking Caribbean Cultural Studies* en la University of the West Indies, en Cave Hill, Barbados, en 2001; el African Studies Colloquium en la University of Illinois, en Urbana-Champaign en 2003; el Humanities Center en la Temple University durante el otoño de 2003. Y algunos eventos más durante el periodo 2004-2005: el Dean Humanities Symposium on Interdisciplinarity en la School of Liberal Arts de la Florida Atlantic University, las conferencias *World Systems* (2004 y 2005) en la University of California en Berkeley, una mesa redonda sobre fenomenología en la Purdue University, las conferencias inaugurales de la Caribbean Philosophical Association en Christ Church, Barbados, el Philosophy Department de la University of New South Wales, Australia, el Graduate Department of Education en la Miami University de Oxford, Ohio, la Thirtieth-Anniversary Conference of African American Studies en la Columbia University, la Philosophy Born of Struggle Society, el simposio *Making Democracy Work* en el Independence Hall, Philadelphia, la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México, así como un proyecto especial con el Council for the Development of Social Science Research in Africa.

Agradezco muy formalmente a los organizadores de aquellos eventos por su generosidad y al público por su amabilidad al ofrecer a mi trabajo el respeto de su crítica. También estoy muy agradecido con Susan Giroux, quien se convirtió en el árbitro de este libro a través de sus críticas enriquecedoras y sus sugerencias.

Gracias, también, a los jóvenes intelectuales en la Temple University, con quienes he compartido varios Shabbat y debates: Walter Isaac, Qrescent Mason, Frank Castro, Devon Johnson, Hien Thu Luong, Lior Levy, Kaila Story, Yaba Amgborale Blay, Greg Graham y Tom Meyer. Al equipo de la University of Pennsylvania: Amel F. Ahmed, Chaz y Lia Howard. A Doug Ficek por dar lectura a una temprana versión de este manuscrito, y a Nelson Maldonado-Torres, Marilyn Nissim-Sabat, Natalija Mićunović, Kenneth Knies, Tom Meyer y Neil Roberts por haber hecho lo mismo. Un agradecimiento especial para Joan Jasak, mi confiable asistente de investigación y amiga, por todo lo que ha hecho por este proyecto, así como a todos aquellos que empleamos en el Institute for the Study of Race and Social Thought y en el Center for Afro-Jewish Studies, en la Temple University. Finalmente, gracias a Dina Solomon por las innumerables horas de conversación mientras trabajaba en las etapas finales de este texto.

Nada que haya escrito desde 1997 llegó a la imprenta sin la contribución de mis principales interlocutores: Paget Henry y mi querida esposa Jane. Hemos atravesado muchas situaciones juntos, incluyendo el conmocionado año 2004, marcado por la muerte trágica de mi madre, al décimo día de su inicio, y la muerte de mi padre, diez días antes de que terminara. A Jane y a nuestros hijos Mathieu, Jenny, Sula y Elijah: no quiero saber lo que es un mundo sin ustedes; sé que comparten mi alegría de presentar este libro a nuestro siempre maravilloso y erudito “tío Paget”.

DECADENCIA DISCIPLINARIA

existe una doctrina que temerariamente pretende introducir en el mundo del espíritu ese principio de indiferencia que aflige al mundo visible.

Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*

La nuestra es esencialmente una época trágica, así que nos negamos a tomarla por lo trágico. El cataclismo se ha producido, estamos entre las ruinas, comenzamos a construir hábitats diminutos, a tener nuevas esperanzas insignificantes. Un trabajo no poco agobiante: no hay un camino suave hacia el futuro, pero le buscamos las vueltas o nos abrimos paso entre los obstáculos. Hay que seguir viviendo a pesar de todos los firmamentos que se hayan desplomado.

D. H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*

Søren Kierkegaard y D. H. Lawrence fueron hombres que vivieron y escribieron con una clara perspectiva sobre la misma condición, pero de diferentes maneras. Mientras el primero experimentó temor y temblor, el terror y la amenaza de la desesperanza, el segundo exploró en los ojos de los placeres adultos y sus susceptibilidades, y comprendió la importancia de morir sin remordimientos. Ambos nos hablan, desde puntos opuestos, de una era que está avanzando, al parecer, hacia el fin de todos nosotros. Y aun cuando el punto de colisión pruebe no ser el fin de la vida, este acecha al presente con la posibilidad de que pocos hayamos vivido alguna vez.

Empiezo este libro con estas citas para examinar lo que parecería ser mundano a primera vista: las tendencias decadentes en las recientes actitudes hacia el estudio de los seres humanos. Estas tendencias han sido síntomas —como los sabios nos han informado— de varias crisis del espíritu humano en nuestro tiempo. Anidada entre ellas está la crisis del conocimiento, y donde emerge una crisis del conocimiento, hay tres retiros clásicos. El primero es hacia una forma de naturalización que subordina el pensamiento a las ciencias naturales. El segundo es un retiro al historicismo, el cual cree que hay la posibilidad de salir fortalecido porque hay un último recurso a los “hechos”, aunque a menudo sea en la forma textual de un archivo o de un suceso documentado. Cuando esos dos fallan, el último retiro parece ser al lenguaje *per se*, hasta que la amnesia se manifiesta y el proceso de búsqueda de objetividad empieza de nuevo y el ciclo se repite. Mucho de esto es familiar para algunos de nosotros en el mundo académico. Como Karl Jaspers lo demostró en *Introducción a la filosofía* (1951), hay momentos en los cuales incluso la filosofía intenta demostrar cuán “científica” —como las ciencias naturales— puede ser y, sin lograrlo, demuestra lo “favorable” que es para el desarrollo científico, como si se tratara del estribillo de respaldo para la ciencia. Al otro extremo está el creciente protagonismo de la historia intelectual no solo en ciertos círculos filosóficos como la filosofía europea continental, sino también en los campos ingleses de las ciencias políticas y la antropología cultural, donde los esfuerzos para imitar a la filosofía a menudo se desmoronan en variaciones de la historia intelectual. Y la reciente manía posestructural, sea por medio de la deconstrucción derridiana o la arqueología y genealogía foucaultiana, son buenos ejemplos del retiro al formalismo del lenguaje, a veces bajo el auspicio de sus recurrencias radicales, simbólicas o semiológicas.

Un detalle irónico del presente es que muchos de estos errores fueron advertidos en los últimos tiempos. En su texto de 1910, *La filosofía como ciencia estricta*, Edmund Husserl expone que el naturalismo y el historicismo, aunque buenos para las ciencias naturales y

la historia, no son adecuados para la formación general del conocimiento. En otras palabras, los objetivos de cada área de investigación no pueden ser perseguidos obedeciendo los métodos que funcionan mejor en sus contrapartes. Y este es precisamente el caso de la filosofía. La recurrencia pura a los “hechos”, por ejemplo, no va a funcionar en programas de investigación que deban evaluar la validez de aseveraciones acerca de tales hechos. ¿Cómo podría la evidencia ofrecida para sustentar una evidencia empírica ser en sí “evidencia de hecho”? El impacto del relativismo implícito de los recursos puramente fácticos trasciende al tiempo de Husserl y marca profundamente nuestra era. Como veremos en los capítulos que siguen, surge un tipo de conflicto contra la realidad como consecuencia devastadora de la disminuida importancia de la evidencia en favor de prácticas basadas en creencias solo afirmadas.

La naturaleza cíclica de este proceso de desplazamiento del naturalismo al historicismo y luego a las valorizaciones del lenguaje como un agente independiente genera la ilusión de continuidad; pero es como si el pensamiento siempre atravesara tales patrones, como si fuesen atraídos por pura necesidad. Lo que siempre se olvida acerca de la sociedad y los sistemas vivos de pensamiento es que todo lo que vive debe morir y que todos los entes vivos atraviesan unos procesos antes de morir. Tal proceso es la decadencia: los momentos agotadores cuando el fin se acerca. Aunque tiene correspondencia con conceptos biológicos, este sentido de la vida y la muerte trasciende lo biológico porque está relacionado también con las ideas. Por tanto, no se trata de un naturalismo, pues incluso esa noción es una idea a través de la cual sus propias nociones son y dejan de ser. Así, tenemos la presencia acosadora de la ausencia en todos los entes que existen, incluido cada ser humano.

Este libro analiza dichas tendencias como una forma de decadencia y nihilismo, por un lado, y su impacto en la filosofía de la educación y en nuestra manera de organizar el conocimiento, por otro. Este último aspecto puede ser caracterizado como disciplina —evocando sus raíces etimológicas en el latín. Originalmente, el

término “disciplina” significó “educar”, pero sus connotaciones, con los años, han cambiado significativamente y en el inglés de ahora se refiere a los procesos de control; algunas veces se lo asocia con el castigo, por un lado, y con una lealtad aduladora, como si se tratara de discípulos, por otro. No obstante, su conexión histórica con la educación ha continuado por virtud de su uso en la cultura académica para referirse a la organización del conocimiento en las universidades bajo la rúbrica de departamentos. Las disciplinas, en este sentido, se convierten en modelos productores de conocimiento o modelos epistemológicos que ofrecen métodos comprobados que se imponen a cualquier realidad, como Kierkegaard lamenta y suspira. Sin embargo, las aspiraciones de esas prácticas van más allá del mundo externo, apuntan también hacia el mundo “interno” y cuando lo hacen, colapsan en sí mismas como una actividad reflexiva y autoconsciente. En otras palabras, el estudiante se convierte en lo estudiado.

John Dewey, el filósofo de la educación más influyente del siglo XX, tenía mucho qué decir en lo que se refiere a la disciplina. En su clásico *Democracia y educación* unió tanto los significados históricos como los más recientes para llegar a la siguiente reflexión:

Una persona que es entrenada para considerar sus acciones a fin de llevarlas a cabo deliberadamente, es lo que podría llamarse ‘disciplinada’. Sumando a esta habilidad el poder para soportar la distracción, la confusión y las dificultades, y así elegir inteligentemente, se tiene la esencia de la disciplina. Disciplina significa poder de comandar, dominio de los recursos disponibles para realizar una actividad. Saber qué se debe hacer y hacerlo diligentemente entendiéndolo que es requerido, eso es ser disciplinado, ya sea que nos estemos refiriendo a un ejército o a la mente. La disciplina es positiva. Intimidar el espíritu, controlar la inclinación, forzar la obediencia, avergonzar la carne, pedir que un subordinado realice una tarea desagradable, son cosas que pueden o no ser disciplinarias dependiendo si ellas tienden o no a desarrollar el poder de reconocer lo que es cada uno y de persistir en la determinación de lograrlo (Dewey, 1944: 129).

Vemos que Dewey marca el parámetro para que la disciplina y el poder se unan en una revelación del yo por medio de un proceso que él llama “investigación” o pensamiento crítico que marca la diferencia en el mundo. Así emerge la determinación racional, esta sale a la luz ya sea como “un ejército” o como “la mente”; y no se requiere un largo camino para llegar al entendimiento de las áreas de investigación y los conglomerados de pensamiento bajo los cuales trabajan estos “colectivos” apartando los impedimentos y desnudando la realidad; aunque tales colectivos (“disciplinas”) son manifestaciones de la creatividad y límites de los seres vivos. Dewey examinó dos consecuencias históricas negativas de este importante aspecto:

Por un lado, esta [disciplina] ha aislado y protegido a los estudios y métodos de enseñanza tradicional de la crítica inteligente y de la necesidad de revisarlos. Decir que son “disciplinarios” los ha salvaguardado del escrutinio. No ha sido suficiente demostrar que no fueron útiles y que no han contribuido ampliamente a cultivar el yo. Afirmar que eran “disciplinarios” coartó las preguntas, apaciguó las dudas y sacó el tema del campo del debate racional. Por su naturaleza, cualquier alegato no podía ser verificado. Aun cuando la disciplina no es una materia consolidada de hecho, aun cuando el alumno crece en laxitud para actuar y pierde el poder de auto-dirigirse inteligentemente, las faltas recaen sobre sí mismo y no sobre las normas o métodos de enseñanza. El fracaso del alumno es visto como la prueba de que necesitaba más disciplina y esto ha permitido la retención de los métodos antiguos [...] en general [el material] fue diseñado para disciplinar y si fallaba era porque el individuo no deseaba ser disciplinado. Por otro lado, una tendencia se orientó hacia la conceptualización negativa de la disciplina, en lugar de identificarla con el poder constructivo de alcanzar un objetivo. Como ya hemos visto, desear significa tener una actitud hacia el futuro, hacia la generación de posibles consecuencias, es una actitud que implica un esfuerzo por prever clara y comprensivamente los posibles resultados de la manera de actuar y una identificación activa del deseo o el esfuerzo sin mayores dificultades; esto es el resultado de una mente preparada, dotada de poderes que solo pueden ser aplicados en la existencia material. (Dewey, 1944: 133)

La emergencia de las disciplinas a menudo ha dado paso al olvido de sus ímpetus sobre los seres vivos y de su rol crucial respecto a la mantención y transformación de las prácticas productoras de conocimiento. Los resultados de esto son tipos especiales de decadencia. Uno de ellos es la decadencia disciplinaria. La “decadencia disciplinaria” es la ontologización o reificación de una disciplina. De esta manera, tratamos a nuestra disciplina como si nunca hubiera nacido, como si siempre hubiese existido y nunca fuera a cambiar o —en algunos casos— morir. Es más que inmortal: es eterna. Como algo que vino a la existencia, la disciplina vive, pero de acuerdo a una actitud monstruosa, como un momento de la creación humana que nunca muere. Esta perspectiva trae consigo una falacia especial: su aserción como un absoluto y, eventualmente, quitando espacio a otras perspectivas disciplinarias, lo cual trae como resultado el rechazo de dichas perspectivas por no ser de su mismo tipo. En este sentido, si una disciplina ha restringido su alcance, todo lo que queda fuera de este es una forma de trabajo “aplicado” y tal trabajo conspira contra el pensamiento.

El meollo de las ideas de Dewey sobre las disciplinas y la educación, en general, es la apelación constante al valor del pensamiento. Aunque en este aspecto sus ideas han sido asociadas fuertemente con el liberalismo, estas son más radicales de lo que parecen, especialmente desde el ambiente educacional de hoy en día, donde la implementación de sus ideas más progresistas parecería algo peligrosamente izquierdista. El presente es un tiempo de gran antipatía contra el pensamiento —como más tarde lo demostraré— aun cuando este sea apoyado por uno de los intelectuales norteamericanos canónicos. La intervención radical de Dewey está en que siempre ha rechazado que el pensamiento caiga dentro de una socialización decadente y una predictibilidad superficial.

Puede que algunos lectores vean con extrañeza que haya comenzado estas reflexiones sobre la decadencia disciplinaria a través de los lamentos de Kierkegaard y Lawrence, y los esfuerzos a menudo vehementes de Dewey, en lugar de utilizar el análisis foucaultiano de

la disciplina que influenció casi todas las ponencias del último cuarto del siglo XX. Según Foucault, la transición de la episteme clásica — donde los súbditos observaban al soberano y sus demostraciones de poder como un ejercicio sobre el cuerpo de un súbdito— hacia la actual búsqueda y formación de un sujeto humano, ha tenido como resultado la dispersión del poder entre microespacios de gobierno (*microconstituencias*) y prácticas, en las cuales el poder y el saber convergen en una relación, pues la mirada ya no está puesta en los sujetos centrales y poderosos, sino en los centros de vigilancia. Esta búsqueda del saber-poder devela un objetivo que trasciende los cuerpos y apunta al control de las almas, en el cual la subversión de las viejas categorías es vista como un orden insidioso, pues se trata de un mundo donde las prisiones trascienden los espacios físicos y el cuerpo es aprisionado por el alma, como observa Foucault en *Vigilar y castigar*.¹

Cuando el alma se transforma en nuestro guardián a través de prácticas arraigadas de control, donde la represión se convierte en la actividad normalizadora —una normativa neurótica—, la relación entre Dewey y Foucault se vuelve evidente de inmediato. Se trata de un alma sufridora, a veces asustadiza, a menudo un alma cobarde (pues la cobardía ha llegado a ser un vicio que se ha transformado en una virtud normalizada), que termina atormentando constantemente al pensamiento vivo o lo que Dewey llama “pensar”. La ironía de nuestra época es que, mientras hay una obsesión por parecer inteligentes, pensar se ha convertido en una actividad indecente.

Quizás el indicador más evidente de la declinación del pensamiento es el fenómeno de nunca parecer equivocado. Los líderes políticos que admiten que alguna vez han errado son crucificados y sufren un descenso espiralado en sus carreras, versus políticos determinados en no admitir fallas. No importa cuán grande sea la evidencia en su contra ni cuánta evidencia haya acerca de la contradicción entre sus acciones y sus palabras, la negación del error conlleva a la

1 “El alma es el efecto e instrumento de una anatomía política; el alma es la prisión del cuerpo” (Foucault, 1979: 30).

ausencia de falta. Es una táctica heredada del campo de la litigación criminal, donde no hay peor incriminación que la de uno mismo. Sin embargo, lo que sucede con esa táctica en estos otros ámbitos es que cuando no hay una cantidad de evidencia que provoque un cambio en la actividad subjetiva del individuo —es decir, que lo lleve a un acto de admisión o por lo menos a cambiar su forma de pensar, demostrando su deseo de responder al valor de la evidencia— desaparece la posibilidad de un espacio público compartido, de un mundo fuera de uno mismo. Son momentos en que el yo se cierra totalmente y el rol de la evidencia desaparece, haciendo que el esfuerzo de la defensa o el crítico, ahí donde sí haya un antecedente de culpabilidad, sirva únicamente para apelar a la subjetividad de esa mente cerrada. El resultado de esto es un mundo donde todo se reduce a un estancamiento de subjetividades, donde nociones como “verdad” y “hecho” colapsan entre opiniones y perspectivas. La regla de la opinión sobre la verdad y la evidencia es una forma de revuelta del alma contra la realidad. Las personas que toman ese camino son a menudo vistos por sus colegas como “inteligentes” y “habilidosos”, pero las personas comprometidas con la honestidad se topan con un mundo donde la desnudez de la verdad ya no significa coraje, sino estupidez. Poca gente en el mundo contemporáneo se preocupa por parecer cobarde pues la cobardía se ha hecho norma, más bien les preocupa parecer estúpidos. Ya que pensar requiere enfrentar los peligros de la realidad, su conexión con la desnudez —de la cual el mito y las leyendas son reveladores, como lo vemos en el cuento infantil sobre el nuevo traje para el rey— también implica correr el riesgo de autodesnudarse. Uno debe estar dispuesto a enfrentar la verdad con “un valor” de verdad “sin valor”;² y como muchos de nosotros sabemos, ese tipo de verdades son a menudo difíciles de sostener.

Así, para las perspectivas de Dewey y Foucault, ofrezco en los siguientes capítulos el mundo intersubjetivo de una reflexión fenomenológica, para lo cual entiendo la realidad viva del pensar como

2 Textualmente: “to face truth within *as a value* of truth *without*” (N del E).

un pensamiento reflexivo sobre los pensadores y el pensamiento. La redundancia de esta formulación es intencional porque, de cierta manera, la tarea de hacer del pensar una actividad viva a menudo requiere de actos disruptivos. En este sentido, las reflexiones fenomenológicas que ofrezco son de una variedad única, pues no tomo como inicio fundamental los ejercicios epistemológicos —como lo hace la mayoría de pensadores contemporáneos y modernos. Cualquier acto de “hacer” tiene un carácter ontológico previo (*a priori*), y —junto con el filósofo japonés Keiji Nishitani (1982)— me gustaría añadir que tal carácter ontológico no puede sostenerse a sí mismo en términos de la “aprioridad” del ser sobre la nada. En otras palabras, lo que siempre es no puede haberse “convertido” en ser, por tanto, en el centro de cualquier realidad que es y deja de ser está la noción de una condición previa (*a priori*) sin serlo. Esto, a primera vista, parece un extraño ejercicio metafísico, pero su importancia para el pensamiento radica en que toda acción de pensar comporta la paradoja de ser y dejar de ser, que en la actividad reflexiva presenta al mundo de las ideas como si fuera eterno en lugar de conceptual. En el momento teórico nos desplazamos del mundo cotidiano de las cosas, las acciones y el tiempo en general, a una realidad subjuntiva gobernada por términos como “qué sería”, “podría” y “debería”, de acuerdo al caso. Se trata de un mundo sin serlo —en los términos que generalmente lo concebimos— porque no es un mundo de lo que es conocido, sino de lo que es “entendido”.

Un rasgo significativo de la reflexión fenomenológica es que uno debe articularla como una actividad “radical”, pero dicha condición de radicalidad —paradójicamente— requiere no ser articulada “como una condición”. Esto significa que el agente de la actividad reflexiva no debe presuponer la validez de su método, pues a medida que el proceso se desarrolla el agente descubrirá lo absurdo de querer pensar sin la luz guía de la evidencia. Pero debemos preguntarnos cómo puede la evidencia tener sentido en un mundo sin otros. Por esto, la tarea en cuestión es contraria frente a los modelos que eliminan los mundos de otros, y nos lleva a la conclusión de que

un mundo reducido simplemente a la fuerza de las opiniones es un mundo que ha declarado la guerra a las condiciones mismas que le permitieron surgir como un mundo en primer lugar —es decir, a la existencia de otros. No es un accidente que la mente cerrada contra la cual he comenzado mis críticas sea el modelo ideológico del “hombre moderno”, este concepto se basa en una idea de autopreservación que se opone al vivir en un mundo social.

Uno de los ataques al mundo social es la ironía implícita en su evocación de este mundo como una realidad híper o sub determinada. Aquí, tenemos dos puntos opuestos funcionando. Por un lado están las apelaciones positivistas reduccionistas de la naturaleza como una realidad física; desde esta perspectiva todo lo social sabe a metafísica de ficción epifenomenal. Por el otro está el conjunto de aseveraciones que son construcciones de un mundo social; esto es lo que suele ser llamado por muchos como “construcciones sociales”, sobre todo por el pensamiento posmoderno. El problema, sin embargo, es que en estos discursos las construcciones sociales son reveladas como un desafío de su legitimidad, de su caída, en otras palabras, son entendibles en términos constructivistas-no-sociales. Esto significa que la primera explicación, la positivista, es la prueba real que se debe cumplir siempre, aunque el constructivismo social sea escéptico y en algunos casos rechace directamente la posibilidad de que tal criterio pueda ser alcanzado. En efecto, existe la neurótica actitud de rebatir una posición apelando a la otra posición que de por sí ya había sido descartada de la ecuación. En resumen, el criticismo, al final, no va a ningún lugar pues ya ha abandonado cualquier condición de control, es decir: la evidencia.

La desaparición de la evidencia ha provocado el colapso del mundo del pensamiento en subjetividades solipsistas. No solo el político y otras figuras públicas se cubren los oídos, cierran sus parpados y canturrean intentos para volver explicables sus palabras y hechos. En el mundo de la instrucción académica, similares prácticas autoinsultantes se han vuelto hegemónicas. En lugar de ser búsquedas de conocimiento con una finalidad abierta, muchas disciplinas

se han vuelto autolimitantes en sus objetivos y métodos en formas que parecen ontológicas. Con esto quiero decir que muchas disciplinas han perdido la capacidad de verse sí mismas como intentos para comprender el mundo y han colapsado en su arrogancia de posicionarse ellas mismas como “el mundo”. Encerradas en sus propias regiones circunscritas —más allá de las cuales simplemente está el fin del mundo—, cambian desde la articulación de sus propios límites y sus condiciones de posibilidad hacia la aserción de su legitimidad en términos deontológicos —en términos que son categóricos y absolutos, en términos que no necesitan razón de ser o propósito. Aquí retornamos a la decadencia disciplinaria. La decadencia, como la conocemos, es un proceso de descomposición. Los seres vivos crecen, eventualmente comienzan a descomponerse y luego mueren. Las disciplinas, como una manifestación de la realidad viviente, son funciones en las cuales descansan y en donde se las puede llamar sociedades vivas. Así como las condiciones sociales deterioran la vida de las disciplinas, así también crean disciplinas, pero lo hacen —y argumento sobre esto en el curso de estas reflexiones— primordialmente a través de considerar a las pruebas de su descomposición como evidencias de su salud. Sus practicantes se engañan a sí mismos pensando que la eliminación de la oposición, la erradicación de un mundo externo, es la consecución de la inmortalidad epistemológica. Dicho razonamiento es un síntoma de descomposición. Por comparar, pensemos lo que significaría para un ser pensante la posibilidad de una resolución de negarlo todo, incluso la distinción, entonces, el juego del conocimiento se terminaría.

Ya que he puesto de relieve el tema de las disciplinas y su descomposición, es inevitable que aborde la pregunta sobre el estado de la educación superior: el lugar donde se genera la mayor parte de conocimiento en el mundo actual. El principal lugar de producción de conocimientos es el conglomerado de profesores e investigadores que conforman la Universidad. Aunque hay institutos de investigación, el conocimiento como una empresa libre y llena de vida, solamente limitado por los dictámenes de la verdad, ha hecho que

la Universidad sea un lugar tanpreciado en el mundo actual que desplazarse por sus muros y corredores se ha convertido en un derecho en casi todos los países que se consideran custodios de la civilización y el bienestar de la humanidad. Sin embargo, la Universidad ha debido enfrentar la imposición de un conflicto entre dos grupos dominantes en el mundo moderno: el uno como manifestación de la modernidad y el otro aferrándose al presente mientras intenta hundir a la Universidad en el pasado. Me refiero aquí al conflicto entre los institutos de educación moderno-burgueses y los aristocráticos. Junto con la revolución burguesa, los institutos burgueses ofrecen, mediante su filosofía del hombre de hoy y sus discursos de “igualitarismo” democrático, la promesa de reconocimiento e incorporación social. Según estas instituciones, en principio, todas las personas pueden “ascender” por medio de sus habilidades propias y a través de la socialización que estos centros ofrecen. Al contrario, los institutos de educación aristocráticos, al ser gobernadas por individuos que accedieron a ellas por nacimiento, no se enfocan en lograr el ascenso de “todos”. Considerando que los aristócratas no “competían” para entrar en aquellas instituciones, el *performance* académico fue independiente de la membresía, lo que significó libertad para que los aristócratas se concentraran en sus intereses y para admitir el verdadero talento. Irónicamente, como el mérito no jugaba un papel importante en la admisión, este logró permanecer en sus trabajos, y donde hubo miembros no aristócratas que consiguieron ser admitidos fue porque tenían algo que ofrecer a la comunidad aristocrática, lo cual, dentro del ambiente académico, solía verse como signo de precocidad y de talentos prodigiosos. El lenguaje de las instituciones aristocráticas irrita a las instituciones burguesas; el talento, por ejemplo, le parece indecente a la sociedad burguesa. Sin embargo, su incapacidad de ser “modernas”, en esencia, fue el anuncio de muerte de las instituciones aristocráticas. Esto implicó, con el tiempo, que la única alternativa fuese la educación burguesa basada en los principios del reconocimiento y la incorporación social. Para corroborar esto solo necesitamos observar cuántos de los investigadores y estu-

diantes de las universidades modernas están más preocupados por lo que piensa la gente de ellos, cómo lucen ante el resto y no ir en contra de las normas, antes que por sus investigaciones o su aprendizaje. Para muchos, el camino hacia los objetivos del reconocimiento y la incorporación se ha cristalizado en una sola institución y en el siglo XXI esa institución es claramente la Universidad de Harvard. (Oxford solía ser la primera universidad aristocrática pero incluso en la actualidad hasta los estudiantes de Oxford quieren ir a Harvard).

La ausencia de un desafío aristocrático para el modelo burgués habría planteado el problema de una relación dialéctica con los sujetos de la clase trabajadora, pero gracias al surgimiento de una nueva clase que proviene desde las entrañas de las instituciones burguesas. Este nuevo grupo, al que llamaré “clase de gestión académica”, ha saltado a la palestra en el último cuarto del siglo XX. Mientras la administración en las instituciones aristocráticas y en los primeros años de las instituciones burguesas estaba en las manos de profesores (a menudo los más talentosos, como una muestra de buena conducta académica), una nueva economía de gerencia basada en analogías corporativas es la que gobierna a la nueva clase de gestión académica. Aunque no siempre es el caso, la mayoría entra a la gerencia académica como una forma de “ascender” en su profesión. O en lenguaje más crudo (teniendo en cuenta la evaluación de la calidad de su *performance* académico), la gerencia académica se vuelve un recurso de ascenso para profesores mediocres.

Esto no quiere decir que no haya casos de académicos extraordinariamente talentosos que escogieron la administración educativa. Algunos logran sobrevivir al calvario que los acosa para emprender una noble misión, y los mejores de ellos suelen hacerlo proverbialmente, “sabiendo cuándo abandonar el bote”, es decir, sabiendo cuándo salir de la partida.

El crecimiento de la clase de gestión académica ha sido tal vez el fenómeno más catastrófico de las universidades modernas. Quizás sea una consecuencia inevitable de los procesos sociológicos modernos de burocratización y colonización de las idiosincrasias del

conocimiento, como el camino para llegar desde su erupción hasta su producción. La Guerra Fría, después de todo, dio paso a la inversión estatal, la cual generó la expansión de la mayoría de universidades; estas tenían en la mira el desarrollo de tecnologías de reconocimiento y destrucción masiva, y la realidad de estas universidades, en la posguerra fría, es que se convirtieron en los mayores empleadores de sus municipalidades. Lo que queda claro de la clase de gestión académica es que, a diferencia de los profesores del pasado que también eran administradores, esta clase no tiene al “conocimiento” como parte de su *telos*. Esa clase se ha replegado sobre sí misma como el objeto de su propia preservación y el resultado ha sido su automultiplicación. Muchas facultades se están revelando contra sus universidades porque el número de administradores está fuera de control, además, la cantidad de graduados persiguiendo doctorados —no con el ánimo de contribuir al conocimiento, sino de entrar en cargos administrativos— permite afirmar que esta avalancha continúa. Las fuerzas conjuntas de administradores educacionales, compuestas por profesores fracasados y estudiantes con credenciales que no van más allá del doctorado, dio paso a una sociología de venganza y hondo resentimiento contra profesores prolíficos e influyentes. Debido a que la clase de gestión académica carece de *telos*, pierde en la evaluación de la enseñanza su compromiso con un “propósito” o razón de ser. Emerge el principio gobernante de la “cantidad”, un proceso de nivelación en el cual otros criterios, diferentes a los de calidad y contenido, dominan la evaluación de la enseñanza. Lindsay Waters (2004) lamenta el rol que las publicaciones universitarias han terminado desempeñado en esta situación, en la cual los profesores, en su mayoría, han anulado su papel en la evaluación del trabajo de cada uno.

La clase de gestión académica busca inspiración en el mundo corporativo debido, principalmente, a una forma de decadencia de la imaginación, donde la gerencia corporativa es equiparada a la gerencia *per se*. El problema es que mientras las corporaciones tienen un *telos* —ganancias— la gerencia académica no. En el pasado,

la racionalización teleológica de la administración buscaba facilitar la producción de conocimientos y el aprendizaje, pero eso también fue abandonado una vez que la automultiplicación de la gerencia se posesionó. El crecimiento de esta clase pedía “la búsqueda de un propósito”, pero como ningún tipo de conocimiento era producido por ella —a excepción de los reportes sobre las actividades anuales de facultades, estudiantes, personal administrativo y demás— la imposición social del mundo corporativo fue más evidente. Atraer fondos se convirtió en el paralelo de las ganancias corporativas y las evaluaciones trimestrales y otros métodos de examinación se volvieron los márgenes para medir sus rendimientos. Obviamente, el problema aquí es que las organizaciones sin fines de lucro que se concentran en conseguir fondos (aunque estos sean importantes) y en modelos de evaluación a corto plazo, caen en la compresión de fines y tiempos de formas que dejan de ser apropiadas para la producción de conocimientos con un valor más allá de la satisfacción inmediata de una sociedad de consumo. Cada vez más, comienzan a dominar criterios basados en el consumidor y la inversión en estudios de mercado y publicidad guía las discusiones sobre números y celebridad. Lo más cuantificable o lo más popular se convierte en lo más valioso.³

Nada de esto permite afirmar que no existan individuos que sostienen una buena batalla. Morir es difícil, aún más en casos donde este proceso es asumido como un indicador de buena salud. Algunos logran seguir aun cuando no hay señal de recompensas, solo vergüenza y mucha tergiversación de lo que hacen. Otros mantienen la mira en el valor del conocimiento a través del largo desarrollo de la historia de la humanidad. Pero un número suficiente de casos logran transmitir la belleza y la preciosidad de los regalos de esta posibilidad de muerte a quienes estudian con ellos. Estos casos nos recuerdan que hubo un gran propósito en el arte del pensamiento, ellos supe-

3 Frank Furedi (2004) ha descrito una evolución similar en la academia británica a la que denomina “filisteísmo” del siglo XXI, es decir, ignorancia y mentalidad estrecha o antintelectualismo.

ran valerosamente las imposiciones de la decadencia con proposiciones muy generosas de pensamiento vivo, como lo hizo Cicerón cuando reflexionó para su hijo Marcus, más de dos milenios atrás, en el tomo II de *Sobre los deberes*:

De los mayores males creo que he salvado algo bueno: ahora tengo la oportunidad de poner en papel ideas que no eran suficientemente conocidas para mis compatriotas, sin embargo, muy valiosas de ser conocidas. En nombre del cielo, ¿qué es más deseable y más distinguido que la sabiduría? ¿Qué es mejor para un hombre, qué es más valioso para un hombre? Aquellos que la buscan se llaman filósofos, y filosofía, si la quieres traducir, no es nada más que la búsqueda de la sabiduría. La sabiduría, según las definiciones de los filósofos antiguos, es el conocimiento de todo lo humano y divino, y de las causas que lo regulan. Si alguien despreciase la búsqueda de eso, sería muy difícil entender qué le parecería adecuado ensalzar (Cicerón, 1991: 5).

Tales fueron las inquietudes, esperanzas y convicciones que estimularon esta serie de reflexiones a las que he dedicado abundantes pensamientos en los últimos años. Albergo la esperanza que los siguientes capítulos puedan ofrecer alguna perspectiva a cualquier lector, cuya curiosidad e inquietud al menos hayan sido despertadas por los destellos que, unas pocas almas y la mía, dejamos navegar bajo el cielo de la noche.

EL APRENDIZAJE Y EL SABER DECADENTE

Muchos filósofos y científicos sociales cuya especialización incluye la filosofía de la educación han enseñado en escuelas de instrucción primaria y secundaria. Yo no soy la excepción. Fui profesor de ciencias sociales en el Bronx, Nueva York, en la última mitad de los 80. Esa experiencia me ha dejado una marca indeleble, como estoy seguro que también lo hizo en otros que siguieron este camino. Había entrado al sistema de escuelas públicas de Nueva York lleno de muchos estereotipos acerca de los jóvenes de esa época. Esto pasó durante la administración Reagan, una de cuyas tácticas fue explotar la oportunidad que brindaban los medios de comunicación al presidente sobre los temas sociales apremiantes. El presidente y sus estrategias sabían que simplemente podían presentar cualquier anuncio controversial al pueblo estadounidense —verdadero o falso, a menudo falso— y dejar a la oposición que se encargue de comprobar lo contrario. El problema era que la oposición no contaba con un nivel competitivo de recursos; además, empezaba a emerger un nuevo cambio sociológico que abordaré más tarde. Lo que el presidente y sus coidearios sabían era que una vez que se presentaba algo en el foro público, especialmente a nivel nacional o internacional, adquiría una pátina de “verdad”; por tanto, mientras él o sus asociados no se retractasen de su posición, esta afirmación permanecería y continuaría siendo verdad. Una de esas falsedades fue la Black Welfare Queen⁴ pues fue promovida como el ejemplo de una norma cuando en realidad se trataba de una excepción y, además, de un prejuicio

4 Expresión despectiva que se originó en los Estados Unidos, en 1976, para identificar a las personas que, se cree, abusan del sistema de asistencia social (N de la T).

de mala fe respecto a la vida de los negros aceptado por la sociedad estadounidense. Aunque más relacionado con esto es el tristemente célebre manifiesto de esta administración acerca de sus percepciones sobre la educación pública: *Una nación en peligro* (Gardner, 1983), un trabajo promocionado con un fervor del que gozaron pocas falsedades sobre la realidad estadounidense en años pasados. Todavía, muchos de nosotros sentimos el impacto de los pronunciamientos de este informe: los trabajadores americanos no son competitivos porque fueron educados inapropiadamente por las innovaciones pedagógicas de izquierda de los 70; en lugar de una pedagogía enfocada en el desarrollo de una ciudadanía políticamente informada, la nación debería concentrarse en una educación técnica y en un pequeño número de textos y conceptos orientados a la comprensión central de la forma de vida cívica americana —esto es el secuestro de la revolución americana por la derecha—, es decir, el conocimiento de un buen número de los padres de la patria y el corpus literario que forjó la identidad anglosajona-americana.⁵ Como ya es conocido, el resultado de esto fue que, durante los 80, gran parte de la inversión federal, estatal y privada para las escuelas y aulas de clases se usó en programas de educación para profesores (más detalles en Shor, 1992).⁶ Las consecuencias fueron catastróficas para la moral de los

5 La revolución americana fue más incluyente y popular hasta que una pequeña facción de sus partidarios, de elite poderosa, tomó el control en sus secuelas inmediatas y se estableció un sistema de gobierno que estructuralmente excluía a muchos grupos que lucharon por la fundación de una nueva nación. Las mujeres de todos los orígenes raciales y étnicos, simpatizantes de los americanos nativos y revolucionarios afroamericanos, por ejemplo, habían contado con ser ciudadanos de pleno derecho en la nueva república (para una discusión sobre el tema, ver Feagin, 2000: cap. 1).

6 Una crítica reciente más reveladora de estos eventos y de su impacto en los jóvenes y en las escuelas a las que asisten está en los trabajos de las dos últimas décadas de Henry Giroux (1983; 1988; 2001; Giroux y Searle, 2009), el último de los cuales explora la estrategia de la derecha al usar la retórica de la izquierda para la eliminación de las ganancias progresivas, además, ofrece estadísticas actuales y la demografía de grandes desigualdades y tasas de en-

maestros. En efecto, el profesor americano se convirtió en el proverbial chivo expiatorio y la tarea consistió en “arreglar” a esta criatura abandonada.

Uno se puede imaginar la actitud que tuvieron muchos jóvenes universitarios hacia los profesores de colegio de ese entonces, pues oyendo tanto acerca de sus faltas, la presuposición fue que nosotros —los jóvenes recién graduados e incansables— podíamos hacerlo mucho mejor. Además, con una moral docente tan baja como esa —considerando especialmente sus terribles salarios— hubo una repentina falta de profesores en el país, especialmente en las áreas urbanas. Así, la ciudad de Nueva York implementó un programa *per diem* que les permitiría enseñar a los nuevos graduados universitarios. Yo entré al sistema de educación pública por medio de ese programa.

Lo que encontré en el sistema de educación pública de Nueva York me sorprendió. Al comienzo, fui profesor sustituto ‘día a día’ (*day-to-day*), así logré conocer algunas de las “mejores” y “peores” escuelas. No voy a enumerar aquí los caracteres de clase, etnia y raza de las primeras ni tampoco las patologías de las últimas, eso es algo muy familiar para casi todos aquellos que hayan estudiado en las escuelas públicas de los Estados Unidos. Muchas veces desarrollaba técnicas para salir adelante de las peores situaciones y entonces descubrí algo inusual: a los adolescentes les encantaba el contacto con el material filosófico y artístico. (Aproveché mi formación de pregrado en filosofía, política y literatura clásica, y de un talento que tenía desde la niñez para dibujar retratos). Mi éxito con ese tipo de interacción hizo que me llamaran varios días seguidos a trabajar en una misma escuela, lo cual motivó una investigación del rector, quien después de observar una de mis clases decidió contratarme por el resto del año escolar.

carcelamiento creadas por dos décadas de legislación derechista (Giroux y Searle, 2009: 315-318).

A la final me quedé tres años en esa escuela y lo que vi como profesor regular de una escuela secundaria de la ciudad de Nueva York destruyó mis preconceptos acerca de los profesores de educación pública. En lugar de didácticos perezosos y de ideología ferviente, me encontré con individuos comprometidos que venían a trabajar muy temprano y salían muy tarde; vi a profesionales que aprovechaban cada oportunidad para mejorar su profesión y a sí mismos; vi a personas que amaban de verdad a sus estudiantes. Desde luego, esto no quiere decir que no existían aquellos a quienes dicha excelencia les quedaba corta, pero lo que sí estaba claro era que los casos patológicos solo eran eso: casos, la excepción y no la regla. Sin embargo, también vi cómo eran constantemente retirados los recursos de los sistemas escolares públicos, y una precipitación desenfrenada por conseguir los que quedaban dejaron al sistema escolar a merced de los más privilegiados. Reiterando, todo esto debería ser conocido por los lectores que estén interesados en la distribución de recursos a los distritos escolares estadounidenses: a las escuelas de blancos y de clase alta se les daba preferencia en todo —en el caso del Bronx, a los distritos de Riverdale—, mientras los que tenían una población mayoritariamente de tez oscura y pobre peleaban por las sobras. Y digo “pobre” porque el distrito donde enseñaba estaba en la línea límite entre “pobre blanco” y “pobre negro” con mayorías de Puerto Rico. El revés inesperado en esa escuela fue que los estudiantes que estaban en mayor peligro académico —en su mayoría debido a inasistencias—eran blancos.

Me encontraba en una situación poco usual. Nunca había tomado ninguna clase sobre enseñanza, pero me gané mi lugar ya que en mi alma máter daba tutorías y lecciones privadas de música. No tenía idea acerca del material apropiado de acuerdo a la edad de los chicos ni tampoco sobre los adelantos en la pedagogía, así que daba mis clases a un nivel mucho más alto y hasta dictaba clases magistrales (lo cual era un gran No dentro de ese sistema), pero el resultado fue unas clases dinámicas y llenas de entusiasmo. Un año más tarde, impresionado por el récord de asistencia de mis estudiantes,

el rector me invitó a desarrollar un programa especial para quienes solían escaparse de la escuela, y después de pensar un poco, decidí aceptarlo. Para entonces ya había tomado cursos de posgrado en educación (para asegurar mi licencia de enseñanza) y había desarrollado algunas ideas que quería implementar.

El proyecto que mis talentosos colegas y yo creamos fue el “Second Chance Program”, para el Lehman High School. Aunque tuvimos muchas aventuras, solo voy a mencionar una: yo había insistido que los setenta y cinco estudiantes se reúnan en un cuarto sin adornos ni mobiliario, no había sillas, mesas, nada, solo las paredes y el piso; cuando empezamos escribí en la pizarra una sola pregunta: “¿qué es la escuela?”.

Pasamos tres días analizando esa pregunta, durante los cuales los estudiantes descubrieron el significado etimológico de la palabra escuela —que viene de la antigua palabra griega *skolē*, que significa, para su sorpresa, “tiempo libre”—; hablamos acerca de cuán especial es tener la oportunidad de dedicar tiempo a cosas exclusivamente humanas y que las escuelas que ellos conocían no tenían por qué estar estructuradas de la forma en que lo estaban. Los estudiantes, entonces, comenzaron a indicar que nuestra clase podría beneficiarse al tener inmobiliario y cada uno comenzó a contribuir con sillas cómodas, un mural, plantas... pasando eventualmente al contenido de la instrucción, de acuerdo a lo que ellos creían que debían aprender. Fue una experiencia un poco extraña ver a los estudiantes complementar sus deseos con sus necesidades. En otras palabras, hubo una relación isomorfa entre lo que los estudiantes querían aprender y lo que debían aprender. (Una ventaja de este método fue la tendencia de mis estudiantes a irles extraordinariamente bien en las secciones de ensayos de los exámenes estándar, aunque no les iba tan bien en las secciones de respuesta múltiple. Nos concentrábamos en “pensar”, pero las preguntas de selección múltiple no están diseñadas precisamente para pensadores. Los sujetos pensadores pueden ver muchas posibilidades en muchas preguntas, mientras que las personas convencionales y poco imaginativas, aquellas que tienden a compartir

un punto de vista predecible acerca del mundo, dirían que marcan la C porque es la única respuesta que pueden imaginar). Irónicamente, la selección de temas que los chicos decidieron que querían estudiar se parecía mucho al currículo de artes liberales de un *lycée* francés.

Después de muchos años de enseñanza comencé a pensar acerca de los efectos de los encuentros filosóficos con mis estudiantes, pero no había ningún contexto en el cual pudiese explorar tales inquietudes a un nivel que me satisficiera, así que decidí ir a la universidad. Mi instrucción académica filosófica, hasta ese momento, había estado enteramente enfocada en la Grecia antigua y en la filosofía moderna de Europa, salpicada del pragmatismo americano. Así que ingresé a la escuela de posgrados con la esperanza de analizar las conceptualizaciones de Aristóteles sobre potencial y desarrollo en una teoría del rendimiento estudiantil.

Menciono todo esto para destacar la importancia del trabajo de los miembros de grupos como la Sociedad de Filosofía de la Educación de Ohio Valley y la Sociedad de Filosofía de la Educación de Norteamérica. Fue la filosofía de la “educación” la que me llevó al estudio profesional de la filosofía. Pensaba en la filosofía mucho antes de convertirme en profesor de secundaria y estudiante de posgrado, pero uno no necesita estudiar un doctorado en filosofía para hacer filosofía (aunque ayuda mucho si uno quiere enseñarla a nivel universitario). Por ejemplo, mis tíos *rastafari* me introdujeron en los escritos de los pensadores de la liberación negra, muchos de los cuales no tenían títulos universitarios en filosofía, pero cuyos libros estaban llenos de filosofía. Por tanto, no tenía ninguna presión estructural de conseguir un título en filosofía, además, no había esperado tener una carrera como profesor de universidad o investigador. Así, una vez en la escuela de posgrado, parecía haber pocos incentivos que me ayudasen a culminar, sin embargo, lo irónico de mi situación fue que la probabilidad de no tener un futuro dentro de la educación superior me liberó para seguir mis estudios de una manera diferente a mis colegas de posgrado —es decir, sin la presión ni la ansiedad por recibir sus recompensas materiales. Pero más allá del mercado

laboral y otras dinámicas materiales, estaban las simples realidades que atravesé como joven negro comprometido con el pensamiento en un mundo que, a menudo, negaba que la gente negra pudiese pensar. Mas este no fue el meollo de la historia, lo que pasó fue que me enamoré del mundo de las ideas y de la enseñanza porque me pusieron en contacto con los compromisos trascendentales y humanísticos, ellos me llevaron a la filosofía, y ese amor fue nutrido por mi maestro Maurice Alexander Natanson. Durante mi primer semestre en la escuela de posgrado, el director de servicios para graduados me sugirió tomar un curso sobre *El ser y la nada* con Natanson, para familiarizarme con “ese tipo de cosas”; así lo hice y el resto, como dice la expresión, ya es historia.

TEMAS A TRATARSE

Los temas a los que me gustaría referirme en el resto de este capítulo se relacionan mucho con mi pequeña narrativa autobiográfica. El primero será un debate sobre la importancia de examinar problemas contemporáneos de filosofía de la educación tomando seriamente cuestiones acerca de la condición humana y su relevancia para nuestro entendimiento de la realidad política actual. Segundo, veremos que lo anterior nos lleva a la problemática de la evidencia; este problema de la evidencia está ligado a los problemas de la verdad y a la realidad psicoanalítica de su indecencia en el presente; la indecencia de la verdad refleja una especie de “mala fe” en cuanto a la producción de pensamiento, algo que he venido llamando “decadencia disciplinaria”. Luego de examinar aquello, concluiré con mi defensa constante del pensamiento en una era contraria a su posibilidad.

Condiciones humanas

Siempre me ha sorprendido que la investigación basada en lo que está *in* versus lo que está *out* denigre el valor del conocimiento. Por encima de la naturaleza caprichosa de tales modelos deberían plantearse preguntas que generen lo que nos gustaría saber, y si aquellas preguntas nos llevasen por senderos que están *out*, que así sea. La

última mitad del siglo XX demostró mucha hostilidad contra el ser humano, especialmente en los círculos académicos filosóficos. Los dos escenarios principales de esta hostilidad son muy bien conocidos: el posmodernismo, donde el ser humano representa patologías de centrismo y arrogancia que sería mejor que permanecieran en el pasado, y el neopositivismo, donde el ser humano representa la contaminación de la subjetividad. La búsqueda de objetividad pura, a la par con las ciencias exactas, supuestamente demanda una ciencia social despojada de rasgos humanísticos. Me sorprende que estas dos aspiraciones envuelvan al ser humano negando su propia humanidad, por eso, en trabajos como *Bad Faith and AntiBlack Racism* (1995a/1999) y *Fanon and the Crisis of European Man* (1995b), he llegado a concluir que esas dinámicas son manifestaciones de fenómenos de autonegación, formas de mala fe. Por medio de una teoría de la coextensividad —donde un fenómeno puede tener varias ejemplificaciones— demostré que esta mala fe se manifiesta como algo más que una mentira hacia el yo en un intento por evadir la libertad, también es una forma de negar la realidad social. La contradicción performativa de negar la realidad social consiste en que esta “negación” es comunicativa, se dirige hacia afuera, incluso cuando la referencia va hacia el yo, y esto la hace social. En otras palabras, es un rechazo social de lo social. Otras formas de negación son las condiciones por las cuales dicha evasión puede avanzar desde el principio. Una de estas es la noción de que hay una naturaleza humana. El avance de algo llamado “naturaleza” conduce a la idea de que existen estructuras como leyes de la acción humana antes que tales acciones sean llevadas a cabo. El problema de este avance es que nos ubica luego de las estructuras, como si empezáramos a construir la casa por el tejado. Es cierto que las estructuras nos condicionan, pero no determinan lo que vamos a hacer ni el significado de nuestros diversos proyectos de vida. Esto es así gracias a la virtud de muchos de nosotros para hacer cosas variadas y crear nuevas formas de significado en circunstancias estructuralmente similares —sino en las mismas. En otras palabras, el mundo humano es un mundo “vivido”, creati-

vamente vivido. Apelaciones a naturalezas individuales no ayudan en estos casos, pues el observador necesitaría unos casos previos para establecer “esa” instancia como parte de unas series que constituyan una naturaleza. De hecho, se trata de una contradicción de términos, pues una naturaleza individual —por definición— pertenece solo a un individuo, lo que quiere decir que su estatus como ley de acción o identidad no puede ser extrapolado más allá del mismo individuo, e incluso en ese caso se vuelve limitada porque debería crear una separación del yo desde el yo.

Es por estas razones que los existencialistas, por ejemplo, prefieren la expresión “condiciones humanas” en lugar de “naturaleza humana”. Me gustaría añadir aquí, sin embargo, que esto no significa que una postura existencial se presenta como una forma de liberalismo (*libertarianism*) individual. La peculiaridad de la relación del mundo social con los individuos es esta: un individuo no tiene sentido fuera de la comunidad y lo mismo pasa con la noción de una comunidad sin individuos, ambas nociones se encuentran en una relación simbiótica, y he argumentado en el cuarto capítulo de *Existencia Africana* (Gordon, 2000), que esta relación es la única trascendental —en otras palabras, es tan necesaria como universal. Es dicha comprensión la que me llevó a examinar la importancia de otro modelo anticuado para los problemas filosóficos: la fenomenología trascendental. Hay varias definiciones de “fenomenología”, pero el problema de ese método es que se toma muy en serio el rol de la conciencia en la constitución del conocimiento. Después de Kant, la fenomenología se tomó en serio el papel “activo” de la conciencia en la construcción del significado. Sin embargo, más allá de Kant está el dinamismo de la conciencia frente a los significados y las esencias, las cuales no son fijas en el sentido de categorías de entendimiento ontológicamente cerradas. En la fenomenología, se empieza por suspender la actitud natural o la inquietud sobre las responsabilidades ontológicas de uno, lo que significa que las esencias fenomenológicas no funcionan como, digamos, las esencias aristotélicas (por ejemplo, las sustancias).

El giro a las condiciones nos trae a un terreno más firme. Consideren el esquema de Hanna Arendt sobre este asunto en su clásico *La condición humana* (1998). Ella argumenta que la vida humana es una manifestación de por lo menos tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. La labor es una actividad sin la cual nosotros no estaríamos vivos físicamente, ella pertenece a nuestra supervivencia y es lo que compartimos con todos los demás, en una palabra, con los animales. Es una actividad cíclica y aquí la noción de “nosotros” abarca tanto al yo como a las especies. Trabajar, por su parte, es una actividad creativa, es la construcción del mundo, el ejemplo paradigmático de esto es el arte. La acción, sin embargo, es particularmente social, lo cual no significa que no hay dimensiones sociales en las dos primeras categorías. Se requiere un mundo social, por ejemplo, para volver la vida importante o significativa, pero la acción “depende” de lo social, es una actividad cuya continuación es frágil y un signo de su fragilidad es su dependencia del habla,⁷ la cual vuelve a la acción, en su estructura, particularmente pública.

Cada una de estas actividades es vital para los seres humanos, sin embargo, la prevalencia de una sobre la otra constituye el escenario para el tipo de sociedad en la cual las personas viven y esa relación entre ellas constituye una —si no la única— condición del ser humano de su tiempo. Una sociedad dominada por el trabajo, por ejemplo, tiende a otorgar un bajo reconocimiento a la labor y la acción. Pensemos en lo que sería el mundo si lo estructurásemos de acuerdo al credo del arte por el arte, me imagino que se parecería a Francia, donde muchos de sus ideales están incorporados en una sola ciudad: París. Esa ciudad, a diferencia de Londres y Nueva York, está dedicada al arte y a los sentidos más que al comercio. A pesar

7 Si bien en todos los casos que el autor usa el término *speech* se lo ha traducido como “habla” (en un sentido cercano a la noción de “actos de habla”), el lector debe tener en cuenta que en ocasiones ese término también puede usarse como un sinónimo de “diálogo” (N del E).

de sus catedrales no es una ciudad de Dios, pero es una ciudad de un encanto estético maravilloso. Como solían decir en el mundo de habla francesa, al menos de acuerdo a Frantz Fanon (1952: cap. 1): “conocer París y después morir”. (Por cierto, esta expresión es la variación de un proverbio que se encuentra por todas partes en África: “este sería el momento ideal para morir”).

El ejemplo de una sociedad que prefiere la acción, por lo menos en la imaginación de Arendt, es la antigua Atenas, donde la labor y el trabajo fueron subordinados por el bien de una esfera pública en la cual los ciudadanos actuaban. Esa esfera estaba protegida por las paredes e instituciones del Estado-ciudad o *polis*, la cual acarreó su actividad correlativa: la política. El esclavismo y la subordinación de las mujeres fueron racionalizados como parte de un proceso mucho más grande a través del cual se alcanzaron la excelencia y el honor.

Finalmente, tenemos la sociedad dominada por la labor. Si una sociedad requiere mucho tiempo para el cultivo de su supervivencia, los pequeños espacios de tiempo libre disponibles para el trabajo y la acción son muy preciados. Pero si la labor es el valor dominante y además hay mucho tiempo libre no dedicado al trabajo y la acción, sobra una cantidad de energía que se enfoca de vuelta a actividades “labor-centradas” o actividades sumamente vinculadas a los frutos de la labor, es decir, el consumo.

Ahora bien, ninguna de estas sociedades es perfecta. El propósito del esquema de Arendt es simplemente examinar qué condición manifiestan las diversas relaciones entre estas sociedades. Nuestro mundo, por ejemplo, se sostiene en valores evidentemente igualitarios para las tres, aunque a menudo no podemos lograrlo del todo, de ahí que el antiguo modelo de sociedad ateniense en pro del bien de la política no empataría con nuestros sentimientos contra la esclavitud y la desigualdad. Las racionalizaciones producto de la capacidad creadora del capitalismo pueden lograr que algunos de nosotros defendamos el trabajo: la perspectiva centrada en el arte. Sin embargo, se debería aclarar que la mayor parte de la sociedad norteamericana contemporánea está centrada en el consumo y por

tanto se centra en la labor. (Deberíamos tomar en cuenta que este no es el mismo sentido de “labor” que planteó Marx, la cual envuelve a las dos categorías de Arendt —labor y trabajo— y además es ambigua porque también se refiere al obrero. Sin embargo, un punto de concordancia entre ambos consistiría en las dimensiones “esclavistas” de la labor respecto a grupos que solo tienen sus cuerpos para mezclar con los medios de producción o el capital. Marx y Arendt se conectan en la siguiente consecuencia: las clases trabajadoras son aquellas cuya identidad social colapsa en la labor, aunque el obrero individual pueda preferir trabajar en vez de laborar). En una sociedad consumista de labor, pocas personas trabajan y aún más pocos momentos de acción surgen, el resultado es una caída de los espacios público genuinos, espacios condicionados por las actividades del habla y la acción honorable.

Así retorna la reflexión autobiográfica del inicio. El ya mencionado proyecto de educación pública para la última parte de los 60 y a lo largo de los 70 buscaba preparar a la juventud americana para las responsabilidades de vivir en una sociedad democrática, sin embargo, aquello necesitaba de una sociedad dedicada a la acción y el trabajo, pues las dos dependían de valores donde la economía debía proveer lo “suficiente” en lugar de lo “excesivo”, y ese fue el objetivo de la administración Reagan al eliminar dichos esfuerzos de trabajo y acción y al exaltar las virtudes del exceso. La dependencia subsecuente del consumismo tuvo graves repercusiones pues creó una jerarquía donde la labor (el consumo) era lo primero, el trabajo estaba después y la acción al final. Así, aunque se había hablado mucho de política en la sociedad norteamericana, en realidad, los espacios políticos y las “esferas” genuinamente públicas estuvieron en peligro de desaparecer. Los mítines “públicos” y los foros de debate se convirtieron en espacios de entretenimiento (trabajadores del entretenimiento cuyos productos eran consumidos por una masa laboral con tiempo libre marcado por el nihilismo). Y vemos los efectos de esto en casi todos los aspectos de la vida norteamericana. La academia Norteamericana —y en consecuencia las academias a nivel mundial,

dado el impacto norteamericano al atraer a muchos de los mejores intelectuales de todas partes del mundo— cada vez está más guiada por las demandas del “mercado laboral” (labor) que por el trabajo intelectual. Y no es un accidente que los intelectuales famosos, frente a los intelectuales públicos, hayan ascendido con mayor frecuencia e intensidad durante este periodo. El trabajo serio e imaginativo raramente es ameno y en su mayor parte carece de interés para las masas.

La situación es irónica en términos democráticos, ya que la democracia acarrea consigo una ética igualitaria, pero esa ética se vuelve problemática cuando colapsa en el “masismo” (*massism*). El masismo viola una premisa básica del conocimiento y la política; a nivel epistemológico es contrario a uno de los dos criterios cartesianos de conocimiento: la distinción. El primer criterio es la “claridad”, la cual es identificable por los sentimientos de las masas debido a su accesibilidad obvia, pero la “distinción” es otra cosa, la distinción—por definición— va en contra del germen del “todo”. Esto no significa que el “todo” no puede entender o ver la distinción, sino que la ética del “todo” es transmitida al fenómeno, donde es rechazada la distinción necesaria para la articulación de algo, siendo lo que es versus algo más. Esta posición epistemológica es la extensión de una posición política que no deja ningún espacio al alcance y Ortega y Gasset, el filósofo liberal español, lo plantea de la siguiente manera en *La rebelión de las masas*:

El escritor, al tomar la pluma para escribir sobre un tema que ha estudiado largamente, debe pensar que el lector medio, que nunca se ha ocupado del asunto, si le lee, no es con el fin de aprender algo de él, sino, al revés, para sentenciar sobre él cuando no coincide con los lugares comunes que este lector tiene en la cabeza. Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.* Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea

como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora “todo el mundo” es solo la masa (Ortega y Gasset, 1932: 18, énfasis en el original).

El punto de Gasset no es rechazar el espíritu democrático y exaltar el elitismo. Lo que él enfoca aquí es la mentalidad que milita contra los desafíos intelectuales, el crecimiento y la forma de excelencia a través de la cual se manifiesta lo contingente y lo único. Lo problemático en el elitismo norteamericano, por ejemplo, no es que existan elites, sino que su estatus está dado más por su riqueza económica y privilegio social antes que por su *performance*. Si consideramos el correlato del racismo norteamericano, el argumento sería así: ¿podrían muchos blancos aguantar un día bajo las miserias desatadas sobre muchos de sus colegas de piel oscura? Un efecto del masismo es la antipatía hacia las minorías o grupos pequeños que ocupan cargos importantes basados en la excelencia. Aunque hay elites en la sociedad norteamericana, esas elites no son minorías excelentes, sino elites-fórmula, gente que no incrementa los estándares de su sociedad. Ellos dan la apariencia de “estar con la gente”, pues mientras parecen formar parte de una muchedumbre, en su interior guardan rechazo hacia cualquier avance que sobrepase la facilidad convenida por la manutención tecnológica o la familiaridad indiscutible. Esta brillante técnica es, en otras palabras —y en principio—, alcanzable por cualquier individuo que desee darle el tiempo necesario, además, esta técnica demanda un sentido de familiaridad de forma que uno nunca deba enfrentar los desafíos de ir más allá de donde siempre ha estado.

Si la emergencia en el mundo social adquiere decencia solo a través del entretenimiento, lo político entra en peligro porque el compromiso (*deed*) y el honor son sus frutos, unos honores basados en la distinción en lugar del atractivo popular. Retornando al esquema de Arendt, centrarse en la labor y el consumo estimula una

actitud antipolítica en los espacios públicos, cuya consecuencia es la eliminación de la esfera propiamente pública. Ya que las esferas públicas dependen del habla, entendida esta como un intercambio dialógico riesgoso, surge un público transformado que posee palabras sin habla: las palabras se vuelven cada vez más violentas y el dominio público se vuelve un lugar en peligro.

Una característica de las tres actividades fundamentales — labor, trabajo y acción— es que son reflejos de la vitalidad humana, es decir, las “necesitamos”. Nuestra humanidad estaría en peligro si se eliminara cualquiera de ellas. En consecuencia, si se las suprime en un sitio, las buscaríamos en otros.

No es accidente que la Universidad se haya convertido en un espacio sumamente politizado en las últimas tres décadas, pero más intensamente en las últimas dos. Con esto no quiero decir que las protestas en los campus universitarios en los 60 y los distintos foros estudiantiles y grupos que se remontaron a la revolución americana no eran políticas, la diferencia está en que, mientras en los 60 se tenían universidades con espacios públicos en los cuales los estudiantes se reunían y abordaban la realidad política, en estas dos últimas décadas esos espacios se han vuelto sitios peligrosos y tanto los estudiantes como sus profesores se han convertido en objetivos de la antipolítica. Mientras las calles se han vuelto cada vez más vigiladas contra lo político —dejando espacios controlados solo para el consumismo—, los jóvenes se hallan cada vez más hambrientos de política y ejercitan este aspecto de su condición en unos pocos espacios adecuados —en su estructura— para el ejercicio del habla. Es por eso que las clases cada vez son más “políticas”. Ya no importa cuáles son las materias, los intercambios entre profesor y estudiante —y entre estudiantes— se han vuelto más políticos.

Sin embargo, las fuerzas antipolíticas están conscientes de este acontecimiento y por eso las acusaciones de “rectitud política” ganaron apoyo en los 80 y han continuado hasta el presente; el profesorado y los estudiantes suelen encontrarse cada vez más involucrados en los enfrentamientos políticos propiciados por las interven-

ciones de fuerzas violentas ajenas al campus. Esta consecuencia tiene mucho sentido si pensamos en la fundamental asimetría entre las aspiraciones de la derecha y las de la izquierda. De hecho, la misma noción de “la derecha y la izquierda” traiciona al sentido equívoco de un interés compartido en lo político, pues lo político depende de la existencia de la oposición, sin embargo, el objetivo de la derecha es eliminar dicha oposición, lo que significa que esta relación de conflicto y disenso se transforma en miedo y guerra. Por el contrario, la izquierda depende de la afirmación de ser humanista y condescendiente con las necesidades de los demás, aunque no es inmune a las apelaciones retóricas del miedo. En efecto, la izquierda pide la existencia de una oposición por encima de y en contra de la categoría de enemigo, y la derecha está consciente de eso. Una crítica consistente de la derecha a la izquierda apunta a su insistencia por incluir a la derecha, como si esta fuese la conjunción de una serie de posiciones susceptibles de ser debatidas. La realidad, sin embargo, es que esa petición funciona como un caballo de Troya, pues una vez que se la ha puesto en el discurso de la izquierda, en forma simétrica, la derecha le recuerda inmediatamente a la izquierda que ella no está bajo la obligación de “las reglas de la izquierda”, una de las cuales implica el mantenimiento de la oposición. Así, la derecha no tiene la obligación de mantener a la izquierda como oposición, pues para la derecha eso significaría ayudar al “enemigo”. El resultado es que no estamos lidiando con la política en sí misma, sino con la antipolítica y la política juntas. Esta circunstancia puede ser aclarada si retornamos a la etimología de la política en la palabra *polis* del griego antiguo, la cual se refiere al Estado-ciudad.

Como ya es conocido, la mayoría de ciudades antiguas estaban encerradas por murallas o, en su defecto, se construían en las orillas de ríos, bahías y mares para que pudieran ser protegidas por la mezcla de murallas, precipicios y acantilados peligrosos. Viviendo en esta ciudad podía verse que la oposición se hallaba en una esfera organizada desde la cual se imponía la identidad de la población. Sus diferencias, entonces, tenían límites, pues no podían sacarse el uno

al otro fuera de las murallas. Piensen en la frase “vamos a resolverlo afuera”, dicho anuncio declara el colapso de la comunicación discursiva no violenta a favor de la guerra. (La guerra es una relación que la comunidad tiene con lo “externo”). Por otro lado, aquellos que ya se encuentran fuera no aspiran a una práctica discursiva, ellos apuntan a escalar o romper las barreras o violar la costa (una distancia generalmente corta en la cual median acantilados o murallas). Ellos están, en su relación, en un estado de guerra con aquellos de la ciudad, a menos, por supuesto, que se los “deje entrar”. Pero si su objetivo es derribar las paredes de la ciudad, incluso si se los dejara entrar el resultado sería la difusión de la guerra sobre la ciudad, es decir, nunca podría haber un “adentro”. Lo medular de esto es comprender que el interior de la ciudad es un lugar de posiciones opuestas, y esto adquiere más importancia si pensamos en los desafíos históricos que vienen sufriendo los grandes conglomerados sociales que de repente se encuentran viviendo muy cerca entre sí, pero con un creciente sentido de anonimato en sus relaciones con el otro. Estos espacios solo podrían ser habitables si el “lenguaje” gobernara sobre la fuerza.

Algunos lectores se asombrarán porque mi análisis se centra en la “derecha” y la “izquierda”, en lugar de apuntar a las oposiciones más recientes entre “conservadorismo” y “liberalismo”. El conservadorismo contemporáneo, por ejemplo, está dominado — como Anne Norton (2004) lo ha demostrado — por un “neoconservadorismo”, pero también deberíamos añadir que el liberalismo ha sido dominado por el “neoliberalismo”. Los dos — neoconservadores y neoliberales — convergen de diferentes maneras: 1) son capitalistas evangélicos (abiertamente fieles creyentes del mercado); 2) están en contra, como una consecuencia, de los programas de ayuda social; 3) son partidarios del capitalismo global; 4) son incondicionalmente grupos anti-acción afirmativa; 5) están categóricamente en contra de cualquier forma de liberación negra o de las políticas de liberación para el tercer mundo, a quienes ellos consideran una amenaza para la civilización en general y no solo para la civilización occidental; y 6) apoyan la “clase económica” como una categoría de análisis

mientras se la presente en oposición a la raza. William Julius Wilson, por ejemplo, se convirtió en un querido del movimiento neo-liberal y neoconservador con su reestructuración de la clase —en oposición a la raza—, hablando sobre una subclase, en libros como: *The Truly Disadvantaged* (1990), *The Declining Significance of Race* (1980) y *The Underclass Question* (Lawson, 1992). Neoconservadores y neoliberales pueden parecer idénticos, pero existe una gran diferencia: aunque hay defensores de las libertades (*libertarians*)⁸ en ambos grupos, los neoliberales tienden a estar más preocupados por la preservación de las libertades civiles que los neoconservadores. Los neoconservadores se preocupan, principalmente, por eliminar a la oposición: comunistas, instituciones de asistencia social u organizaciones de negros por la desobediencia civil. En nombre del “orden”, la “seguridad” y la “civilización”, como hemos visto en la guerra contra el terror, los neoconservadores están deseosos de poner a un lado las libertades civiles:

Como los conservadores alemanes a cuyos rangos [Carl] Schmitt pertenecía, los neoconservadores de hoy priorizan el orden y la estabilidad. Ellos también propugnan un tipo de ideología libertaria o *laissez-faire*, especialmente con respecto a la economía de mercado. La tensión entre su conservadorismo social y su libertarianismo [*libertarianism*] solo se resuelve una vez que nos damos cuenta de que el segundo es predicado en el primero. Para liberar a la economía, a lo social y lo político del control del Estado, para establecer un “Estado cualitativamente fuerte”, uno primero tiene que implantar la homogeneidad sustantiva sobre cualquier base que aparezca disponible. La libertad parece ser un lujo que solo un Estado cualitativamente fuerte puede obtener [...] así, los neoconservadores a menudo sugieren que son

8 Aunque el autor no lo menciona explícitamente, es evidente la diferencia que separa *libertarianism* y *libertarian* de (*neo*)*liberalism* y (*neo*)*liberal*. Los dos últimos conceptos se refieren a la pareja antinómica del (neo) conservadorismo: el (neo)liberalismo, mientras los dos primeros se refieren a un aspecto que comparten, pero que es la causa de la diferencia entre (neo) liberalismo y (neo)conservadorismo (N del E).

los verdaderos simpatizantes de la libertad, en contraste con los liberales, cuya ideología produce un Estado cuantitativamente débil. Pero esta profesión de lealtad a la libertad está en completa contradicción con su conservadorismo social (Dyzenhaus, 1997: 97).

Drucilla Cornell está de acuerdo con esto y ejemplifica esta distinción en su análisis de las apelaciones del presidente George W. Bush a los ideales en las formulaciones de su agenda neoconservadora:

La respuesta a esta réplica del movimiento por la paz y la justicia debería plantear que las apelaciones de Bush se han vuelto fetiches y emblemas, no ideas, porque trabajan para desligar los ideales de cualquier contenido significativo, ideacional y simbólico. En sus discursos, Bush no defiende la restricción de las libertades civiles y los derechos civiles por un contra-ideal de seguridad, porque él no busca razonar como nosotros. Por el contrario, él eleva a los Estados Unidos como el vigilante del mundo cuya acción militar debe proceder para que los ciudadanos de los Estados Unidos estén a salvo. El trabajo difícil de la izquierda es, entonces, defender los ideales de la manera exactamente opuesta para promover el debate público y foros democráticos sobre cómo deberíamos responder ante el terrorismo. El progreso demanda que veamos la crueldad de la administración Bush por lo que es (Cornell, 2004: 88).

Nótese el clásico llamado de izquierda de Cornell para generar respuestas particularmente “políticas” a la situación, muchas de las cuales incluso los neoliberales apoyarían. Es esta diferencia la que vuelve más de derecha a los neoconservadores que a sus compañeros de cama neoliberales, y es este deseo de cruzar esas líneas el que hace su reinado más violento a nivel mundial que el de los conservadores del pasado.

La academia está asumiendo cada vez más los pesares de las *polis* antiguas. Aquí tenemos un ejemplo: una crítica de derecha contra los profesores universitarios que se ha vuelto popular es que sus filiaciones e identidades políticas no reflejan las proporciones encontradas en la población general. Lo que es extraño en esta crí-

tica es que pide individuos que dediquen más tiempo al estudio y el desarrollo del conocimiento, pero que sigan teniendo las mismas convicciones políticas de quienes dedican considerablemente menos tiempo a lo mismo. Un error adicional aquí es tratar a las identidades políticas como identidades étnicas, lo que —irónicamente— requiere una forma de acción afirmativa de la derecha, a pesar de su rechazo a esto. Susan Searle Giroux está de acuerdo y reflexiona al respecto:

Efectivamente, una de las tácticas más preocupantes utilizadas por los estrategas de derecha ha sido apelar directamente a las legislaturas federales y de Estado, así como a las cortes, para buscar ciertas protecciones —una demanda de control externo sobre las prácticas de contratación en las universidades para alcanzar un balance: un tipo de acción afirmativa conservadora que pone a la ideología de un candidato por encima de las cuestiones de mérito— y para la compensación formal de agravios contra miembros individuales desde un profesorado proselitista de izquierda acusado de “acoso intelectual” (Giroux, 2005: 322).

La mayor ironía de esta lógica consiste en que uno podría concluir, de la misma premisa, que una misma forma de acción afirmativa debería ser otorgada a los liberales y a la extrema izquierda respecto a instituciones no académicas como el Gobierno y la mayor parte del sector privado, ya que los conservadores y la derecha radical han dominado muchas o la mayoría de dichas instituciones en los Estados Unidos por casi un cuarto de siglo.

¿Cuál es la amenaza política que representan las instituciones educativas contemporáneas? La filosofía en la época en que no se avergonzaba de sí misma tenía una palabra para esa amenaza: “pensar”. El ataque al pensamiento descansa en un esfuerzo por eliminar lo político. Lo vemos en el fundamentalismo contemporáneo del mercado, donde este es promovido como el *telos* y el mecanismo determinante de todas las cosas buenas para nosotros. Sin embargo, el propio Keynes (1964) nos recuerda que “tarde o temprano estas ideas, sin un interés particular, se vuelven peligrosas, para bien o

para mal”. ¿Qué se ha perdido con el declive de la política a parte de su vínculo con una de nuestras actividades vitales: pensar? La respuesta clara es que donde no hay pensamiento no hay distinción y donde no hay distinción nosotros colapsamos bajo la fuerza de la uniformidad, una uniformidad obligatoria donde pensar es indcente. Todo esto equivale a una nueva forma de lo que en tiempos pasados simplemente sería llamado totalitarismo (*totalitarianism*). El nuestro es el mundo del totalitarismo de mercado, exacerbado por un clima militar de miedo; un mundo en el cual, literalmente, no hay espacio para otra alternativa.

El diagnóstico que propuse por medio de Hannah Arendt, Ortega y Gasset y Frantz Fanon equivale a esto: buscar otra alternativa. Los fuertes aumentos creativos que marcan el desarrollo de nuestra especie son impredecibles y una función de la política es facilitar espacios donde lo impredecible pueda saltar y lo creativo pueda brillar. Lo bueno de la democracia es que ella supuestamente facilita todo esto por medio de un respeto intrínseco al valor humano —no un respeto superficial, sino uno atesorado, que promueve el crecimiento. Sin embargo, los recientes cambios sociales han sido tales, que han afectado a la educación primaria y secundaria, instituciones que fueron golpeadas por los ataques de los 80 e inicios de los 90, los cuales regresaron con más vigor desde el año 2000. También tenemos, por ejemplo, el estado lamentable de la filosofía norteamericana.⁹ Las dos corrientes dominantes en la academia militan contra el surgimiento del genios. La más hegemónica es el ala angloanalítica cuyos expertos satisfechos con reducir el trabajo filosófico a un rompecabezas y a un monólogo político en el cual se sostienen formas inconsecuentes de política ejemplifican su peor ángulo. Su rival principal es el ala de europea continental, enfocada en los análisis textuales de pensadores europeos, como si el único

9 Me enfoco en Norteamérica por el bien del ejemplo, pero esta crítica es extensiva para Gran Bretaña y cada vez más para el resto de la Europa del primer mundo.

misterio que quedara en el universo fuese averiguar lo que aquellos filósofos dijeron o quisieron decir.¹⁰ Los filósofos analíticos a menudo exaltan la supuesta salud de la filosofía analítica, en términos de la absorción de ese método tanto en los departamentos filosóficos de Estados Unidos como del exterior, mientras que los filósofos continentales buscan universidades más hospitalarias y aúnan esfuerzos con otras disciplinas como la literatura y a veces la historia.¹¹ En cuanto al asunto de la vitalidad de estos dos modelos, recurrimos a la teoría de eficiencia del valor de Anna Julia Cooper (1988), en su capítulo “What are we Worth”, según la cual se espera que un grupo social produzca más de lo que se ha invertido en él. El resultado de las corrientes filosóficas norteamericanas no se compara a la inversión social y económica hecha en ellas. Hubo un tiempo en el que

-
- 10 Nelson Maldonado-Torres (2005) presenta una discusión más detallada de estas corrientes de pensamiento filosófico en la academia norteamericana y su relación con los esfuerzos recientes de las aspiraciones imperialistas de EUA, especialmente hacia América Latina.
- 11 En cuanto a la filosofía analítica puede verse, por ejemplo, el Pronunciamiento Editorial (1995) “In Defense of Analytical Philosophy”, publicado por *Sorites*, una revista académica en línea. Para mi comentario sobre la filosofía continental, en cambio, puede revisarse en el sitio web del Departamento de Filosofía del Earlham College, el texto “Philosophy Graduate Schools Friendly to Continental Philosophy”. Otro hecho irónico es la caída del trabajo “constructivista” en la filosofía analítica y el crecimiento del trabajo histórico. Recientemente estaba observando los catálogos de editoriales muy influyentes en la filosofía analítica ¡y encontré en su oferta muy poco de filosofía y mucha historia de la filosofía presentada por filósofos analíticos! En otras palabras, los filósofos analíticos han asumido hoy la fascinación de los continentalistas por la historia de la filosofía. ¿Y cómo ocurrió esto? Creo que no se trata de la ausencia de estudiantes con el objetivo de hacer filosofía a través de los departamentos analíticos, sino que estos estudiantes no son los que luego trabajan en la mayoría de departamentos, pues son sus colegas con mentalidad histórica quienes obtienen el trabajo. Son ellos los que determinan los planes de estudio de los departamentos y, en consecuencia, el desarrollo de las publicaciones filosóficas según la “corriente principal”. Dicho de otro modo, es el “mercado” el que está creando esto y no algo intrínseco al trabajo filosófico.

las áreas de filosofía producían ideas innovadoras,¹² pero ahora sus miembros producen profesionales que se diluyen en una corriente interminable de prácticas repetitivas guiadas por las mismas fuerzas: entretenimiento por un lado y la no aparición de actitudes radicales por el otro (en otras palabras, si uno produce sin aparecer, con suerte, puede alcanzar la jubilación sin ningún problema). La máxima pena de muerte para el estado actual de esta disciplina, sin embargo, es el conocimiento general de que —con pocas excepciones— los mejores filósofos contemporáneos pueden ser encontrados “fuera” de los departamentos de filosofía.¹³ Las razones de este hecho serán abordadas en el siguiente apartado del presente capítulo, por ahora se debe aclarar que si esta es la situación de la filosofía, entonces la filosofía de la educación se encuentra en una situación de profundo riesgo institucional. Hubo un tiempo en el que los filósofos profesionales de renombre también dedicaban sus energías al asunto de la educación y ningún departamento de filosofía respetable carecía

-
- 12 Existe, como se puede imaginar, un sinfín de argumentos relativizando el significado de “innovador”. Así, se podría encontrar afirmaciones de “trabajo innovador” por parte de académicos cuyo mundo es tan pequeño que hasta los movimientos simples hacia adelante les parecen extraordinarios. En este sentido puede verse la discusión de los grandes proyectos en defensa de la filosofía analítica por parte del consejo editorial de *Sorites*.
- 13 Hay varias discusiones recientes sobre este fenómeno, pero sobre todo John McCumber (2000) presenta un argumento político acerca de por qué esto es así. Por cierto, yo estoy incluido en su lista de foráneos, pero eso fue en 2000, cuando era profesor de estudios africanos, pensamiento religioso contemporáneo, y cultura moderna y medios de comunicación, en la Universidad de Brown. Lo que él no sabía y lo digo ahora, es que fui invitado a unirme a varios departamentos de filosofía influyentes en ese tiempo, pero me había comprometido a crear el Departamento de Estudios Africanos en dicha universidad y por eso no acepté esas invitaciones; sin embargo, es cierto que el departamento de filosofía de la Universidad de Brown (que McCumber condena como conservador y neoliberal, y que yo podría atestiguar de racista) luchó activamente contra los esfuerzos por agregar a los filósofos negros en sus filas, ya sean analíticos o de cualquier otro tipo. Paget Henry (2006: 227-232) presenta una historia a este respecto.

de un filósofo de la educación; en aquellos tiempos, estos filósofos podían producir estudiantes que, si no los superaban en sus contribuciones reflexivas sobre la vida humana, por lo menos los igualaban. John Dewey y Alfred North Whitehead vienen a la mente como ejemplos de esos tiempos en Estados Unidos, así como el caso de George Edward Moore y Bertrand Russel en Inglaterra o Edmund Husserl y Karl Jaspers en Alemania. Piensen en las fuerzas sociales relacionadas que crearon a Simone Weil, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aaron, Paul Nizan y Maurice Merleau-Ponty, todos ellos estudiantes —con dos años de diferencia— del École Normale Supérieure y la Sorbona, cuyos alumnos fueron: las hermanas Andrée, Jane y Paulette Nardal, Léopold Senghor, Aimé Césaire, Léon Damas y por medio de este, Frantz Fanon.

La filosofía contemporánea ha dado la espalda a la educación por unas cuantas décadas, pues, francamente, es un campo que tiene miedo de observarse a sí mismo. La excelencia en un campo está juzgada no solo por la calidad del trabajo que se produce, sino también por el prestigio de los trabajos que se aseguran. Tal vez el mejor indicio del origen de esta triste situación puede encontrarse en la anécdota que escuché a un talentoso e influyente filósofo: durante sus estudios de posgrado en Harvard le había dicho al director de estudios de posgrado que deseaba que su supervisor de tesis fuera el entonces catedrático universitario Paul Tillich, pero la respuesta del director fue resuelta: “tú no quisieras trabajar con él, él es un pensador no un filósofo”... no es de maravillarse que la filosofía de la educación, en las últimas décadas, haya empezado a buscar sustento en otros lugares.

La batalla contra la evidencia

Un rasgo importante (de entre muchos) del ambiente intelectual contemporáneo, como lo he señalado en la introducción de este libro, es la guerra contra la evidencia. Hay muchas instancias donde se identifica esta guerra, pero quizás una de las más memorables son las “gráficas” y los llamados “postulados evidenciales” pro-

mulgados por Ronald Reagan durante su presidencia. La tan proclamada evidencia que él propuso fue extrañamente “evidente”, y no necesitamos culpar a Reagan de esto pues estaba ocurriendo en todas partes. Piensen en la gran cantidad de seudointelectuales que han dominado la práctica *academese* y el desarrollo retórico de la evidencia como propuesta. Bajo todo esto están, por supuesto, fuerzas nihilistas, y bajo estas fuerzas se hallan —como Friedrich Nietzsche lo diagnosticó hace un poco más de un siglo— unas fuerzas decadentes. Donde la verdad ha colapsado en ordinariedad, el pensamiento crítico ya no es necesario, lo que hace del trabajo de evaluación de la evidencia algo superfluo. La consecuencia de esto es un tipo de actividades no pensantes —contra las cuales Ortega y Gasset ha argumentado— que pueden caer en uno de estos extremos: 1) un exceso de simplicidad que no requiere ninguna reflexión y 2) una densa y abstrusa apariencia de experticia que cubre la ausencia de pensamiento. Ambos no requieren pensar porque su argumento final es la apariencia.

La evidencia, paradójicamente, es aquello que ha sido ocultado pero luego revelado como hilo conductor hacia la apariencia de otra realidad oculta. En efecto, se trata de una apariencia que permite la apariencia, pero es una apariencia que requiere pensar para aparecer. En pocas palabras, esta no es una apariencia que estimula al pensamiento, sino una forma de pensamiento que estimula la apariencia. Esto significa que la naturaleza simbólica de la evidencia, siempre hace referencia a algo que está más allá de sí misma, pues ya sea que se la afirme o rechace, ella nunca deja de extenderse públicamente para ser evaluada. Esto es la particular naturaleza social de la evidencia. Y al ser social, está sujeta al intercambio complejo de actividades intersubjetivas, es decir, se sujeta a “normas” y “criterios”. Por normas no me refiero a normativas o prejuicios sociales, sino a un entendimiento donde puede sostenerse una instancia excepcional frente a una instancia típica acerca de un caso. Esto requiere un mayor entendimiento de relevancia, el cual requiere también el valor de la distinción. Todo esto nos da una pista del problema contempo-

ráneo: cuando el simple hecho de “representar” (*performance*) evidencia sustituye a la “evidencia”, “cualquier cosa” puede contar como evidencia. Podemos ver esto en los textos escolares, donde los autores proponen la importancia de observar el objeto de estudio y más tarde argumentan como si ese enunciado por sí mismo constituyese su verificación. Piensen también en algunos textos de los estudios culturales y literarios que tienen extensas y triviales notas al pie que no sirven para sustentar las afirmaciones que supuestamente demarcan. También lo vemos en los pronunciamientos que recuerdan los pasados fracasos de ciertos remedios sociales y que toman la forma de verdades perennes, por ejemplo, la retórica estadounidense de los programas sociales que fallaron en los 70. ¿Cómo es posible que programas implementados en la mitad de los 70 y retirados al final de esa década sean evaluados como fracasos? Sin embargo, en otros niveles, el problema de la evidencia se torna particularmente llamativo: los 80 estuvieron marcados por la retórica contra el *big government*, pero la burocracia se incrementó por lo menos cuatro veces respecto a su nivel previo bajo las administraciones conservadoras, mientras que se la redujo durante la administración de Clinton. Incluso antes que la guerra contra el terror se materialice en los conflictos de Afganistán e Iraq, el presidente George W. Bush llevó a cabo políticas tan erróneas que destruyeron el superávit dejado por Clinton, y además incrementó el tamaño del aparato de gobierno. ¿Cómo es entonces que el Partido Republicano no tiene fama de “despilfarrador” y de haber incurrido en el *big government*?¹⁴

14 No es que no se haya hecho el esfuerzo para proporcionar la evidencia —Joe Conason (2004) lo intentó—, la relativa ausencia de impacto de estos esfuerzos se da porque las condiciones para el impacto de la evidencia ya han sido descartadas o limitadas en gran medida. Un signo de la impotencia política en nuestros días es el hecho de que son en su mayoría comediantes quienes están en la capacidad de hacer comentarios políticos precisos. Esta circunstancia es similar a las cortes medievales, donde el bufón de la corte puede hablar con la verdad, porque la verdad ha sido preconcebida y desarmada como una broma.

El asunto de la importancia de la caída de la evidencia no solo se limita a la política conservadora. Piensen, por ejemplo, en el tipo de políticas que harían de los enemigos terroristas del Gobierno estadounidense automáticamente amigos de la izquierda. Que Al Qaeda rechace a toda la oposición, incluso a la extrema izquierda, como sus enemigos, significa que fue (es) una red de derecha. Pero más allá de esto hay una pregunta con un sentido humanista profundo, sobre si cualquier grupo que cometiese tales actos —como Al Qaeda lo hizo recientemente o como, por ejemplo, aquellos que usaron gas sarín en los subterráneos de Japón— es consistente con el lado “humanista” de un compromiso cuya legitimidad descansa, principalmente, en el bienestar de las personas. El meollo de preservar la oposición “política” es la idea de que la gente es importante, porque son las personas quienes se establecen como el límite más allá del cual y a través del cual la violación y la violencia son constantemente posibles. Honrar estos límites es lo que empuja a la oposición al interior de una tensión cuyo balance y cambios constantes se presentan como ese pequeño reino político de guerra que siempre requiere enemigos.¹⁵ De acuerdo con Drucilla Cornell, pensar en conflictos con estas organizaciones y sus repercusiones políticas nos llevaría a preguntarnos qué nos importa más. Como propone Corey Robin (2004: 5): “a diferencia de un desastre natural, un desastre político fuerza a una sociedad a descubrir y buscar los ideales políticos que bajo circunstancias menos riesgosas podrían aburrirla”.

A un nivel menos grandilocuente se ve también el problema de la evidencia a través de casos de presunta simetría. Particularmen-

15 Obviamente, este argumento va en contra de Carl Schmitt (1996), quien considera que la política que exige enemigos. La posición de Schmitt confunde la guerra con la política. La política requiere una oposición que no sea “el enemigo”, mientras para la guerra la oposición sí lo es. Para hallar otros ejemplos de la versión de la política que estoy presentando aquí, además de Hannah Arendt (1998), puede revisarse el capítulo “A Note on Macheavelli” (“Una nota sobre Macheavelli”) de Maurice Merleau-Ponty (1998), así como el capítulo 3 y la conclusión de la tesis doctoral de Jane Anna Gordon (2005).

te notoria es la continua tendencia (o tal vez esfuerzo deliberado) a no representar correctamente las realidades del pueblo negro. Las condiciones en las que se enfrentan negros y blancos son presuntamente simétricas, lo que lleva a la conclusión que debe haber algo equivocado con los negros debido a su baja evaluación en la mayoría de indicadores sociales y económicos. Un ejemplo popular y reciente de toda esta falacia es *Losing the Race: Self-Sabotage in Black America*, de John McWhorter (2001). McWhorter argumenta que los negros son sus propios enemigos debido a su alianza con valores que encarnan una lógica de victimización, separatismo y antiintelectualismo, pero estas afirmaciones desafían la evidencia empírica. La primera requiere negar la existencia del racismo y la historia de violencia racial. La segunda presume que los negros controlan las condiciones de su movilidad económica y social a la par con los blancos (por ejemplo, no ha habido ningún estudio que demuestre que los negros se han mudado a unos barrios más exclusivos y distantes cuando demasiados blancos se han mudado al suyo, y esa falta de evidencia contradice totalmente la segunda afirmación). La tercera examina a los norteamericanos negros fuera del contexto social en el que viven, porque después de todo, la acusación de antiintelectualismo podría ser levantada contra toda la sociedad norteamericana. Además, la popularidad de muchos intelectuales clásicos negros como W. E. B. Du Bois, Paul Robeson, G. Carter Woodson, Lorraine Hansberry, Martin Luther King Jr., Malcom X y Angela Davis en las comunidades negras, difícilmente sugiere que la gente negra es “intrínsecamente” antiintelectual.

Pero el punto de McWhorter gira en torno a un conjunto de valores, y ¿cómo uno demuestra que la gente negra “valora” ser víctima? ¿Preguntando si preferiría ser la víctima en muchas situaciones o no? Ha sido mi experiencia encontrarme con negros que, de manera masoquista, se cuelgan la identidad de víctimas y otros que no lo hacen. Sin embargo, en el mundo de la raza y el racismo, publicar algo depende mucho —como en las elecciones nacionales— de lo que la gente está dispuesta a “creer”, y desde que lo patológico suele

ser tratado por determinados escritores como un rasgo intrínseco de los negros, la aparente popularidad del texto de McWhorter (en un año logró la segunda edición) ejemplifica una continua tradición de mala fe (muchas personas creen en lo que quieren creer aun cuando la evidencia de lo contrario es evidente).¹⁶ La presunta simetría lleva a una forma errónea de razonamiento, pues en esta instancia los críticos esperan que lo que afecta a los negros sea lo mismo que a los blancos y que las realidades de los norteamericanos asiáticos y latinoamericanos sean similares a las negras, además, aplican el mismo criterio a asuntos de orientación sexual y de clase. Falta la comprensión profunda de que estos no son asuntos que se pueden resolver en un nivel *a priori*, porque no son problemas de “entendimiento”, sino de “conocimiento”. Se requiere del trabajo empírico para determinar los grados de similitud y diferencia que prevalecen. Por ejemplo, piensen en cómo fueron diferenciadamente afectadas la poblaciones de Harlem y la del centro de Manhattan por las consecuencias del 11 de septiembre de 2001. Tuve unas pocas reuniones en el centro de la ciudad ese octubre y observé una comunidad teñida de traumas y terror, la población blanca literalmente temblaba al caminar por las calles o entrar a cualquier edificio. Sin embargo, mientras iba conduciendo por Harlem para dejar a uno de mis colegas negros, pude percibir una marcada diferencia en el comportamiento de las personas de este sector: nada había cambiado. No había miedo en la población negra que caminaba por las calles ni en las personas que ingresaban a edificios altos, aun cuando Harlem no estaba ni a cinco minutos del centro, en auto, y a diez minutos del “zona cero” por la autopista

16 Escribo “aparente popularidad”, pues no sé qué pensar sobre las ventas de libros cuando sus autores son miembros de centros de estudio derechistas como el Manhattan Institute, al que pertenece McWhorter, o el Darwin Institute en Canadá. Instituciones como estas adquieren un gran número de libros de sus autores con el fin de impulsar las ventas y hacerlos aparecer en las listas de los *bestsellers*, lo que genera credibilidad sobre la base de la falacia de la popularidad. Mi sospecha surge al no haber visto sus libros ni siquiera en las estanterías de mis colegas conservadores.

West Side. Como no existe un estudio empírico a este respecto, tendré que depender de mi conocimiento previo como persona negra que vive en Estados Unidos para afirmar que vivir con miedo no es nada nuevo para la gente negra.

La evidencia aún es una forma de entendimiento, no es simplemente el hecho de que algo propuesto como evidencia “sea” evidencia, esta debe ser entendida como tal, es decir, debe atravesar un proceso de investigación crítica, un proceso que requiere pensar.

La guerra contra el pensamiento ha llegado a un punto en el que las ideas se separan cada vez más de la realidad, y esto sucede por una buena razón: la realidad no es siempre lo que queremos que sea. Para algunos de nosotros la respuesta es la ira narcisista, donde intentamos forzar a la realidad a arrojar la versión que preferimos, una versión más agradable; y así, en efecto, comenzamos una guerra contra la realidad, como lamenta Judith Butler:

Pienso que podemos ver, sin embargo, cómo las tendencias moralistas antiintelectuales combinadas con la desconfianza hacia la izquierda, de manera similar a la de muchas de las elites autoflagelantes de la Primera Guerra Mundial, produjeron una situación en la cual se considera inadmisibles nuestra capacidad de pensar sobre las razones y causas del conflicto global presente. El grito “no hay excusa para el 11 de septiembre” se ha convertido en el medio con el cual amedrentar cualquier debate público serio sobre cómo la política externa de EUA ha contribuido a crear un mundo en el que esos actos de terrorismo son posibles (Butler, 2003: 3).

La evidencia es el síntoma de una realidad reprimida, es decir, aquello que se ha suprimido o que hemos intentado suprimir. Para algunos es una negación insistente, casi sociopática, de la “relevancia” de la realidad. La evidencia, para aquellos que han tomado este giro, simplemente desaparece de su alcance, pues, como en el caso del solipsista implacable, para el individuo cuyo ser se convierte literalmente en el mundo no existe lo externo, no hay “otros” a quienes ofrecer una puerta abierta para hallar la verdadera apariencia de

las cosas; después de todo, la evidencia es algo que debe ser encontrado. Así, la fabricación es una afrenta contra la evidencia, es presentar como evidencia algo que, de hecho, es no-evidencia, y al hacerlo direccionamos las actividades del pensamiento lejos de la realidad.

En este punto debemos preguntarnos qué es la realidad. La “realidad” es todo aquello que trasciende al pensamiento sin pérdida. En palabras de Jaspers: “el ser que *no puede ser concebido en términos de posibilidad* [...], donde lo que yo sé es solo una entre muchas posibilidades, implica que estoy tratando con una apariencia y no con la realidad en sí. Puedo pensar en un objeto solo si lo pienso como una posibilidad. La realidad es, por tanto, lo que resiste a todo pensamiento” (1971: 69). Y agrega que una “realidad completamente concebible no sería una realidad por mucho, sino solo un *addendum* de lo que es posible [en el pensamiento]. No sería un origen y por ende tampoco un objeto real, sino algo derivativo y *secundario*. De hecho, nos abruma un sentimiento de vacío al momento de imaginar que hemos transformado todo de la realidad en algo concebible; eso quiere decir que hemos puesto a esta capacidad de concebir de forma total en lugar de la realidad” (1971: 70). Retornaremos a Jaspers en nuestra discusión sobre la verdad y la realidad en el siguiente capítulo, por ahora, el punto debería ser que: pensar, realmente pensar, es involucrar la evidencia aterradora de nuestras propias limitaciones conceptuales y darnos cuenta, en esos límites, de la magnitud de todo lo que nos trasciende.

DECADENCIA DISCIPLINARIA

Ahora regresamos al problema de la decadencia disciplinaria. Este problema ya ha sido expuesto aquí gracias a la pregunta sobre la dimensión del conocimiento disciplinario. La decadencia disciplinaria, como lo hemos visto, es el proceso de decaída crítica dentro de un campo o disciplina. En esos casos, el proponente ontologiza su disciplina más allá de su ámbito. Así, un científico decadente critica a las humanidades por no ser científicas; un académico literario decadente critica a los científicos y científicos sociales por no

ser textuales o literarios; un científico social decadente tropieza en dos direcciones: al criticar a las humanidades por no ser científicas sociales o a las ciencias sociales por no ser científicas como, digamos, la física o la biología. Y, por supuesto, el historiador decadente critica a todos por no ser históricos, mientras el filósofo decadente critica a todos por no ser filosóficos. La dimensión pública de la evidencia está aquí subordinada a las disciplinas que, literalmente, funcionan como si fueran el mundo. Así, por tanto, aunque otra disciplina o campo pueda ofrecer evidencia de lo contrario, esta podría ser ignorada por la simple razón de no ser el punto de vista de la disciplina propia. ¿Dónde queda la filosofía de la educación en todo esto?

La primera diferencia obvia es que la filosofía de la educación no se sostiene como una disciplina con sus propios preceptos ontológicos. La filosofía de la educación es evidentemente “interdisciplinaria”, y como muchos de nosotros ya sabemos, el trabajo en este campo no es, en general, realizado por intelectuales que centran en la filosofía de la educación su actividad principal. Académicos e intelectuales públicos llegan a la filosofía de la educación desde una diversidad de perspectivas disciplinarias, lo cual, de varias maneras, está dentro del espíritu de lo que es el pensamiento filosófico.

Esto nos trae a otro punto. El lado “filosófico” de la filosofía de la educación aporta al estudio de la educación su propio conjunto de limitaciones y problemáticas. Cuando la filosofía es tratada como un asunto cerrado que simplemente se “aplica” al estudio de la educación, la filosofía de la educación colapsa en la decadencia; pero cuando la filosofía de la educación es vista como una actividad inexacta, como el esfuerzo por pensar las implicaciones más grandes de la práctica educativa, entonces trasciende la decadencia disciplinaria. Esa trascendencia es un acto de “suspensión teleológica”. Esto ocurre cuando una disciplina suspende su propio centro de atención debido a su compromiso con cuestiones más grandes que la disciplina misma. Paradójicamente, cuando los filósofos hacen esto —tratar de pensar más allá de la filosofía, en compromisos más grandes— están dando oxígeno a los pulmones de la filosofía carentes de aire.

Piensen en los “grandes” filósofos de Occidente de las últimas décadas, muy pocos entraron en la filosofía con credenciales filosóficas en la mano. En la Edad Media fueron sacerdotes y entre los más importantes contamos a Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. En el periodo Moderno tenemos a un matemático y físico (René Descartes), un médico (John Locke), un ingeniero y bibliotecario (Gottfried Leibniz), un abogado e historiador (David Hume) y un obispo anglicano (George Berkeley), por nombrar algunos. Del periodo Romántico en adelante uno encuentra a un teólogo (G. W. F. Hegel), un experto en clásicos griegos (Friedrich Nietzsche), dos médicos (William James y Karl Jaspers), tres matemáticos (Alfred North Whitehead, Bertrand Russell y Edmund Husserl) y un ingeniero (Ludwig Wittgenstein), en una tradición que continúa hasta estos días. Y si el prejuicio racial fuese olvidado, a este panteón podríamos fácilmente añadir, por ejemplo, un abogado y antropólogo (Anténor Firmin), un historiador y sociólogo (W. E. B. Du Bois), una académica literaria (Anna Julia Cooper) y un psiquiatra (Frantz Fanon).

Este traspaso desde la filosofía de la educación a las teorías de la educación en las facultades de educación es el espíritu de nuestro tiempo. Al centro de este cambio está la búsqueda de cuestiones cuyas consecuencias podrían ser filosóficas, pero no tienen que serlo. Sin embargo, nuestra era está saturada de decadencia disciplinaria, donde los campos y disciplinas cavan su trinchera y esperan que los proyectiles de sus oponentes sigan perdiendo el objetivo, mientras hay problemas apremiantes que necesitan ser abordados. Nos guste o no, los educadores de hoy se encuentran en la situación de custodios de la nutrición académica y política. La intensificación del asalto a la vida pública significa un ataque continuo a las instituciones cuyo propósito es cultivar esa vida. Esto implica que esas instituciones se enfrentan a responsabilidades que nunca habían tenido. En el pasado había cabida para que las palabras y las acciones se diferencien, pero en nuestro mundo, en el mundo del educador, palabras y acciones son a menudo una sola cosa. Debería quedar claro, por ahora, que superar la decadencia disciplinaria y su correlacionada ignorancia de

la evidencia del campo trascendental está vinculado a un compromiso vital de productores de conocimientos y consejeros, lo cual, en efecto, muchos de nosotros somos, y ese compromiso está unido a la libertad y la verdad, en el proyecto de construir nuestro autoentendimiento y las aspiraciones colectivas de nuestra especie.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Regreso a mis estudiantes de secundaria. Hay algo que siempre he recordado de ellos en cada estudiante siguiente. Los estudiantes miran a los profesores de una forma extraña. Sus ojos cargan al mismo tiempo duda y fe, dos posiciones conflictivas en un solo acto. Esta mirada desafía a los profesores porque el lado creyente “nos pide” que les presentemos la realidad, mientras el lado que duda nos recuerda que también somos seres humanos. De diferentes maneras, ellos encarnan las perspectivas existenciales fenomenológicas a las que previamente aludí. Los estudiantes nos llegan sin un sentido de necesidad, pero a nosotros nos corresponde estimular las dimensiones que les permitirán no solo crear el mundo del futuro, sino también actuar de forma que vuelvan a esos mundos sitios aptos para vivir. Todos deberíamos concentrarnos en esa tarea... aunque lograrla sea otra historia.

DIOS ABAJO

se puede cambiar la teología de un pueblo, pero
no se puede cambiar su Religión.

Edward Blyden, African Life and Customs

Dios ha muerto: pero tal como es la especie humana, quizá durante milenios todavía habrá cavernas en las que se enseñe su sombra. —Y nosotros—. ¡También nosotros todavía tenemos que vencer su sombra!

Friedrich Nietzsche, La gaya ciencia

Agnes Heller (1999), la famosa filósofa húngara de la New School University, ha expresado —influenciada por Max Weber y Jürgen Habermas— que el camino secular de la modernidad trae consigo la esperada resolución de la vida ética a través de los mecanismos de los sistemas legales. Con tal objetivo surge un formalismo provisto incluso de apelaciones “naturalistas”, dado que lo social, marcado por prescripciones racionalistas del comportamiento sobre los aspectos aparentemente crípticos de la acción —unos dictámenes que podrían poner orgulloso a Hegel y volver superfluas las nociones prácticas de motivo—, maximiza y respeta la superflua ley moral de Kant. No obstante, aunque Heller pueda haber identificado el *telos* del avance de la modernidad —uno paradójicamente capaz, como en las formulaciones liberales de Rawls (1971), de negar que tiene un significado teleológico—, las advertencias de Blyden y Nietzsche nos sugieren que deberíamos meditar si tal camino no descansa en

un leitmotiv diferente.¹⁷ Es verdad que la teología y las escrituras, que proveen el contexto para esta inquietud, pueden haber sido excluidas hacia la periferia de la organización moderna del conocimiento, pero también sería posible que permanezcan como el otro lado gramatical de la historia de la modernidad.

La antipatía a la teología emerge en algo más que las reflexiones sociológicas y filosóficas, concretamente, surge en las universidades, en virtud de las expectativas contemporáneas para que estas funcionen como instituciones seculares, aun cuando los fundamentos históricos de muchas de ellas han sido religiosos y basados en teologías bien establecidas. Esta expectativa afecta al estudio de la religión y la teología en sí mismas, pues los departamentos de estudios religiosos acaban marcados por su ubicación en las escuelas de artes liberales o en las de artes y ciencias. En este sentido, dichos departamentos aseguran no adherirse a una postura teológica, ya que son iniciativas secularistas dedicadas al estudio de o sobre la religión.

No puedo evitar pensar en la astuta crítica de Paul Ricoeur (1991), en el capítulo “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, donde menciona que dicho proyecto, al menos cuando se lo aplica a la Biblia, ejemplifica una hermenéutica un tanto tergiversada, pues lo que se busca con el estudio de un texto como la Biblia es el surgimiento de Dios y Su Palabra. Ricoeur está pidiendo a los no creyentes que sean fieles a los principios de los creyentes, sin embargo, el proyecto del enfoque secularista para el estudio de la religión está basado en la perspectiva de que es posible atravesar por un momento de “creencia suspendida” cuando se estudia un fenómeno en el cual uno cree. Muchos creyentes hindús, judíos, cristianos y musulmanes investigan sus religiones y se espera simplemente que, en un acto de integridad científica, puedan hacerlo “objetivamente”. Esto implica que ellos deben dejar de lado sus prejuicios y creencias

17 Me refiero aquí al rechazo de Rawls a centrarse en las cuestiones del bien y su preferencia por la determinación de los principios de la conducta correcta y de la organización de instituciones sociales.

en pro de generar afirmaciones rigurosas de conocimiento acerca de tal religión. De manera extraña, para algunos expertos en estudios sobre religión,¹⁸ esto significa eliminar todo vestigio de subjetividad: desaparecer no solo las afirmaciones preceptivas (como las que se pueden encontrar en la teología y ética religiosas), sino también aquellas nociones relacionadas con la conciencia de los fenómenos religiosos; para estos expertos, hay que eliminar los tratamientos fenomenológicos de la vida religiosa a favor de métodos estrictamente científicos y naturales para el estudio de la religión. ¿Por qué digo “de manera extraña”? Por el movimiento metodológico implícito en la noción de “suspender las creencias propias”, pues se asemeja a la noción fenomenológica de usar corchetes o poner entre paréntesis, o a la suspensión ontológica de la actitud natural. En otras palabras, esos expertos cometen el error de observar a la fenomenología exclusivamente al nivel de la conciencia subjetiva, no logran entender que el tipo de rigor científico que buscan en el estudio de los fenómenos humanos como la religión de uno mismo requiere la posibilidad de una reducción fenomenológica. Su acción, entonces, es una contradicción performativa: quieren una fenomenología que no se atreva a nombrar la fenomenología. Además, cometen un acto de decadencia disciplinaria al convertir los estudios de la religión en una disciplina parasitaria, una situación que se vuelve semejante a ese viejo chiste sobre un hombre que afirma que no aceptará la membresía de ningún club que acepte como miembros a personas como él.

Este rasgo de las prácticas secularistas huele a mala fe. En su más simple formulación, mala fe es una mentira a uno mismo en el intento por escondernos de nuestra libertad. A nivel de la doxología significa forzarse a creer en algo que uno no cree. La creencia, después de todo, lleva una carga poco agradable. Creer (realmente creer) es tener una convicción perfecta, lo que implica convertir una creencia en algo que no es —llámese conocimiento. El alcance de una

18 Puede verse, por ejemplo, el trabajo de Wayne Proudfoot (1985) y sus seguidores.

creencia está limitado por la duda; por ende, para que una creencia sea “perfecta” uno debe lograr que trascienda ese límite, pero hacerlo implica que esa creencia no podrá ser tal por mucho tiempo.

Blyden plantea la cuestión de la religión como una fuerza más unificadora que la teología. En este sentido, él es leal a la etimología latina de religión: *re* (de nuevo) y *ligare* (amarrar). Esta religión que envuelve al ser “atándolo de nuevo” demuestra su importancia normativa (del latín *norma*, que significa “regla”). Estar atado de esta manera es semejante a estar sujeto a una regla y tal sometimiento da lugar, por supuesto, a procesos que encontramos tanto en el existencialismo como en las genealogías de autoformación de Nietzsche y Foucault. En efecto, deshacerse por sí mismo de tales dimensiones es destruirse a uno mismo, de ahí que Blyden tiene razón en algo más que una forma sociológicamente astuta: uno no puede cambiar la religión de un pueblo y esperar que el “pueblo” continúe siendo como ha sido, sin embargo, uno puede cambiar su teología y el resultado será la aparición de algo nuevo como continuación de lo antiguo. La dimensión existencial de esta tesis es particularmente aguda cuando recordamos que la teología es una empresa reflexiva en la búsqueda del *logos* (palabra, discurso, pensamiento) de Dios (*Theos*), lo cual podría ser interpretado no solo como el estudio de Dios, sino también el estudio de su palabra, habla o pensamiento —en dos palabras: las escrituras.¹⁹ Puesto que la perspectiva existencial convierte

19 Acerca del *logos*, David Roochnik (1990: 12) dice: “es la capacidad de dar voz a un pensamiento razonado. La palabra, oración, conversación, habla, explicación, lenguaje, discurso, relato, argumento y explicación racional... todo esto funciona en determinados momentos como la traducción adecuada de ‘logos’. También puede ser traducido como ‘pensamiento, razón, racionalidad, cálculo’ cuando hace referencia a la ‘conversación interna’, el diálogo que se realiza dentro de uno mismo. Así, ‘logos’ virtualmente comprende casi todo lo que es verbal y racional dentro de nosotros”. El hecho de que el griego antiguo sea una lengua indo-europea sugiere que sus palabras tienen algún tipo de relación con las palabras antiguas de lenguas afines y sus efectos en otros idiomas ancestrales más recientes. Tomemos, por ejemplo, la palabra latina más reciente: *lex* (la ley), esta lleva una relación con la antigua palabra griega

lo reflexivo en *post facto*, la normativa o las dimensiones enraizadas de la realidad se posesionan como una fuerza precedente transfenomenal. En otras palabras, uno debe “decidir” o atravesar un proceso de evaluación de afirmaciones teológicas, el cual las deja más maleables que a las afirmaciones religiosas a las que uno ya se encuentra ligado no por decreto, sino en virtud de qué o “quién” se considera ser uno mismo. Así las cosas, uno podría fácilmente descubrir que puede “crear” en eso que simultáneamente cree que no existe.

Así, aunque la marcha de la modernidad puede demandar la supresión de Dios de la esfera de la creencia, ella misma puede descubrir que es incapaz de zafarse de Dios, tal como el Wittgenstein tardío de *Investigaciones filosóficas* (1997) mostró en un juego la práctica por la cual los fenómenos significativos se manifiestan. El laicismo puede exigir eliminar la teología, pero al hacer eso podría ejemplificar su propia religiosidad. La cuestión se hace familiar cuando es expresada en otro lenguaje teológico, especialmente en la “teodicea”.

En su forma habitual, la teodicea se refiere a la justicia de Dios (*dikē*). Donde Dios es omnisciente, omnipotente y benevolente (ya sea en la teología cristiana de Europa o en la teología akaniana de los Asante de África) surge el problema de explicar el mal. Dios, bajo esas opiniones, es un ente completo, un sistema, lo cual plantea la pregunta de por qué la “fuerza” de Dios no se extiende al punto de su intervención —al menos ante quien le reza con fervor. La réplica

légein (hablar) a través del latín *legere* (recoger, leer). Algunos estudiosos, sin embargo, argumentan que la palabra *lex* proviene del antiguo nórdico *lög*, que es el plural neutro de *lag*, lo que sería la raíz de la palabra en inglés *law*, que significa “poner en orden”, “poner en su lugar”. Otros la derivan del latín *legere* (leer), lo que le otorga un origen exclusivamente latino, llamando la atención sobre la posibilidad de una raíz griega antigua. Ese *log* (como en “catálogo”) está conectado con el habla y el pensamiento en la palabra *logos*, que nos lleva de nuevo al punto de partida pero con una variación: queda claro que hablar y pensar demandan la capacidad de hacer distinciones, una condición necesaria para hacer un *log*. (Agradezco a mi colega David Wolfsdorf por sus grandes contribuciones en nuestros continuos diálogos sobre estos asuntos etimológicos).

común dice: “Dios sabe por qué”, lo cual se traduce en que el conocimiento de Dios va más allá de nuestra comprensión, por tanto, lo que Dios “sabe” que es justo nos puede parecer un poco injusto. En efecto, se nos pide tener fe “en” Dios por el bien (*sake*) de Dios, pero ¿qué pasa si, como Nietzsche observó, Dios ha muerto en nuestro corazón?, ¿qué si estamos en guerra con Dios porque lo percibimos como un obstáculo para el avance de la racionalidad y la razón?, en otras palabras, ¿qué pasa si solo queremos el *logos*, al cual le podríamos añadir muchos prefijos en nuestro esfuerzo por desentrañar las leyes de la realidad, y con ellas, los mecanismos por los cuales las reglas pueden volverse isomorfos a las acciones humanas y convertirse en leyes? ¿Cuál es el beneficio (*sake*) por el que deberíamos hacer tales esfuerzos?

La evidencia no muestra la eliminación de la teodicea en el mundo moderno y esto se debe a que la “gramática” de legitimación de las prácticas no ha cambiado. Mientras esa gramática esté ahí, siempre habrá algo para llenar el vacío de un dios perdido, incluso si ese algo es el sistema mismo. Y eso es lo que a menudo encontramos: que el sistema de organización del conocimiento se erige por sí mismo como la fuerza unificadora por la cual todas las cosas negativas o contradictorias se posesionan como ejemplares “externos” de maldad. (La filosofía y pensamiento religioso africano critican a la tendencia del pensamiento moderno por construirse bajo una falsa universalidad cuyas consecuencias son, en el mejor de los casos, la idolatría, y en el peor, un Dios racista).²⁰ El resultado de esto es la noción de “personas problemáticas”: gente que altera el sistema. Bajo este punto de vista, el sistema siempre funciona, lo que significa que las personas que sufren dentro de él, en sí, no sufren. Este problema puede también ser extendido al orden de los conocimientos: la ciencia. El cientificismo radical lleva consigo la noción de que la ciencia

20 Más ejemplos a este respecto pueden hallarse en Josiah Young III (1992), Victor Anderson (1995), William R. Jones (1998) y Lewis R. Gordon (1995a/1999; 1995b).

es ontológica y sin límites en su campo de acción. Así, aquello que se resiste a la explicación científica debe ser un problema para sí mismo y debería ser eliminado o ignorado. En el estudio de la religión y las escrituras uno se puede imaginar los problemas que esta actitud genera, pues se está pidiendo la soberanía de lo que Kierkegaard (1983) ha llamado el universal o, retomando a Ricoeur, se está demandando la aparición de los fenómenos religiosos en términos no religiosos.

La relación de la religión con la ciencia es un tema muy debatido en el pensamiento moderno, aunque muchos modernos toman diferentes posturas en el tema de la religión y la teología. Que la religión pueda existir sin Dios insinúa que uno puede tener una religión sin teología, pero la defensa de una perspectiva religiosa particular —incluyendo la que rechaza a una deidad o deidades— a menudo se encuentra en el terreno teológico, aunque solo sea por los recursos negativos de la crítica y no por los positivos. Además, si consideramos detenidamente por lo menos a las dos ramas más importantes del pensamiento moderno occidental (Descartes y Hobbes), esta cuestión se vuelve poco confiable, pues el “método” de Descartes fue tal que no requirió la eliminación de Dios para el análisis del orden matemáticamente organizado de las características esenciales de la realidad física (ver Descartes, 1952).²¹ Su argumento requería que dicho análisis no esté sujeto a reglas sin un proceso de investigación previo, lo que implica una crítica de lo religioso y bíblico más que de lo teológico. En contraste, Hobbes (1991) y muchos de su línea genealógica en la propuesta del empirismo británico —ejemplificados especialmente en los diálogos de David Hume (1980) sobre la religión natural— tomaron más seriamente los mecanismos por los cuales uno está sujeto en el proceso de pensamiento, pero duda más de lo que no se puede observar, lo que vuelve sospechoso a lo teológico, pero más convincente a lo religioso, por lo menos como

21 Spinoza, siguiendo el camino de Descartes, comparte la opinión de ser más crítico de las escrituras que de Dios, tal como puede verse en su escrito político-teológico (2001) comparado con su metafísica (2000).

valores de costumbre y hábito. Sin embargo, el asunto empeora por el enraizamiento del pensamiento occidental en los procesos y prácticas con fundamentos teológicos. Tomemos, por ejemplo, la noción de “teoría”, del antiguo griego *theoria*, que significa al mismo tiempo “ver” y “el punto de vista de Dios”. El obvio impacto de este punto de vista es que la teoría está ligada a la verdad porque no puede haber perspectiva más verdadera que el punto de vista de Dios. Sin embargo, si Dios es eliminado de la ecuación, nos enfrentamos al problema de ordenar el conocimiento con nuestros propios recursos. Así, la perspectiva más alta de conocimiento y verdad se vuelve, como Kant examinó, la mente racional, la cual para nosotros se reduce a la racionalidad humana trascendentalmente entendida. Por “trascendentalmente entendida” me refiero a las condiciones por las cuales dicho entendimiento y conceptos podrían surgir y volverse significativos. El estudio de fenómenos religiosos desde esta perspectiva involucraría su entendimiento como una manifestación de los límites del entendimiento humano.

La revolución kantiana-copernicana, al cambiarse a la perspectiva de la estructura de las categorías del entendimiento, tuvo muchas consecuencias, cuya genealogía epistémica es familiar para muchos expertos del pensamiento religioso occidental. El cambio hegeliano hacia el movimiento histórico de la Razón prometió una relación isomorfa entre ella y lo Absoluto, pero la realidad de esto fue una ruptura de la división entre la filosofía y la religión hacia una unidad superior y más concreta. El ala existencialista rechazó dicho movimiento superestructural de la razón y la religión, especialmente de las escrituras, a través de una reafirmación de lo contingente no mediado de la fe (Kierkegaard) y la responsabilidad crítica para el valor y la vida (Nietzsche). Aunque está de moda empujar esta ala en una dirección que culmina en Heidegger y su influencia en el desarrollo de la hermenéutica, puede hacerse mucho por el estudio de la relación entre los pensamientos filosófico y religioso a través de un renovado estudio del pensamiento de Husserl y Jaspers.

La importancia del pensamiento de Husserl es evidente gracias a su reveladora crítica sobre el historicismo y el naturalismo en su clase magistral de 1901: *La filosofía como ciencia rigurosa* (1910/1965). La filosofía, observa Husserl, debe trascender a ambos porque de no hacerlo se colocaría a la filosofía bajo el yugo del relativismo; el movimiento moderno, marcado por su dependencia respecto a los “hechos”, ya sean históricos o “naturales”, acaba en la subordinación de un tipo de pensamiento necesario para evaluar tales hechos. Las consecuencias de esta crítica son múltiples para el “pensamiento” religioso.

Volviendo a los estudios religiosos, muchos departamentos de religión se consideran más rigurosos y con un lugar en la academia contemporánea si su investigación está “basada” ya sea en la historia o en las ciencias naturales, sin mucho de pensamiento.²² Por desgracia, esta es una enfermedad que también parece afectar a muchos departamentos de filosofía.²³ Así, uno se podría imaginar la situación a la que nos enfrentamos por la conjunción de la dos, como vemos, por ejemplo, en el *Journal of Philosophy and Scripture*. Pero para Husserl esto sería más que un error disciplinario. Siempre hay peligro en cualquier disciplina o campo cuando el pensamiento es tratado como algo “resuelto” o como aquello que debe ser puesto a un lado, el problema es que la “historia” y la “ciencia” no son asuntos resueltos, por eso incluso dentro de estos terrenos hay tendencias interpretativas y positivistas que dejan a estos campos incapaces de posicionarse a sí mismos. Seguir adelante, ignorando deliberadamente tales circunstancias, para Husserl, es irresponsable y un indicador de lo que podría llamarse una “crisis de la razón”. Por decirlo de otro

22 Digo esto como exmiembro de la división de pensamiento de un programa de estudios religiosos. Evidencia para esta afirmación fácilmente puede ser encontrada en los catálogos de muchas universidades y en información de la Academia Americana de Religión.

23 Digo esto también desde mi experiencia en departamentos de filosofía. Información puede fácilmente ser encontrada en la Asociación Americana de Filosofía y en la Sociedad para la Fenomenología y Filosofía Existencial.

modo, bajo esas circunstancias el estudio de la filosofía y la religión podría considerarse como un tipo de racionalidad irracional. Es racional en la medida que posee un orden lógico, métodos o procesos, pero es irracional porque ha llevado al pensamiento genuino —que coloca en primer plano a las preguntas no resueltas— fuera de ese proceso al subordinar u ontologizar la historia y las ciencias naturales.

A las observaciones de Husserl le he sumado el concepto “decadencia disciplinaria” para describir dicho fenómeno. Esta forma de decadencia, como hemos visto, implica la ontologización de su propia disciplina, cuya consecuencia es la medición de las otras disciplinas en función de sus habilidades para ilustrar la propia. Así, el historiador critica a otras disciplinas por no ser históricas, el teórico literario rechaza a las demás por no ser textuales, el sociólogo critica la falta de análisis sociológico y así sucesivamente. En cuanto a la relación de la filosofía con el pensamiento religioso la cuestión es particularmente grave cuando uno trata de evaluar al otro en sus propios términos. Una filosofía de la religión es una cosa, pero el pensamiento religioso no necesita ser filosófico y el pensamiento filosófico sabemos que no necesita ser religioso. Sin embargo, como observa Josiah Royce (1958), algo pasa con la integridad de la filosofía cuando limita su alcance mientras afirma su dominio en el terreno de la razón. La fenomenología de Husserl demanda, al menos, una consideración doble en este asunto. Primero, que haya un examen de los fenómenos religiosos y del pensamiento acerca de estos fenómenos, como entendidos a través de la suspensión de los compromisos ontológicos de uno mismo respecto a los dos. En este punto, se trata de una fenomenología propia de la religión y el pensamiento religioso, y en este ámbito podríamos proceder con la comprensión de la religión como una práctica humana y podríamos recurrir a la gran variedad de recursos desarrollados para el estudio de los fenómenos humanos, por ejemplo, observar los tipos de acciones y creencias manifestadas en las prácticas religiosas y sus mitos poéticos. Aquí, la segunda parte de *El problema de la realidad social* (Schutz, 1962)

sería útil, pues no solo necesitamos describir dichos fenómenos, sino también construir un caso convincente para que cuente como ejemplo ordinario de tales casos. Pero, como Schutz ha señalado, tales investigaciones no serían investigaciones “filosóficas” adecuadas y por ende tampoco una filosofía fenomenológica de la religión. De ahí que sería necesario dar un segundo paso hacia el ámbito de la reflexión trascendental sobre el significado de estos fenómenos y el conjunto de la problemática planteada por nuestro entendimiento egológico (*egological*) radical, que persigue dichas investigaciones. Allí nos ponemos frente a las cuestiones más complejas de los conceptos señalados como “preocupaciones finales”, por ejemplo, la lucha contra el nihilismo o el problema del sentido y las cosas que, en últimas cuentas, deben importar en nuestra vida como comunidad, así como el valor máximo de vivir en un mundo de “otros”.

Aquí retornamos a algunos pensamientos de filosofía y religión a través de nuestras consideraciones iniciales acerca de la religión y las escrituras. Una limitación clara en nuestra discusión inicial es el esfuerzo por situar a la vida religiosa en una perspectiva impersonal, en “tercera persona”, marcada por prejuicios secularistas. En efecto, este enfoque representa los fenómenos religiosos como un conjunto de cuentos sin vida y reglas que gobiernan el comportamiento de una manera que no las hace diferentes de los códigos de conducta oficiales. Como Royce señala:

Una religión puede enseñar a los hombres de una tribu a torturar y aniquilar hombres de otra tribu, pero incluso esa religión pretendería enseñar una conducta correcta. Sin embargo, la religión nos da más que un código moral. Un código moral, con su “Tú serás”, no sería más religioso que el código civil. Lo que la religión agrega es, primero, entusiasmo. De alguna manera consigue que los fieles consideren a la ley moral con devoción, reverencia y amor. Por medio de historias, parábolas, mitos, ceremonias, canciones o cualquier método que se escoja, la religión proporciona vida y alegría al simple código. Una religión no solo comanda a los fieles, también les otorga algo por lo cual estar contentos de vivir, y si es necesario morir por aquello (1958: 2-3).

Recuerden mis observaciones acerca de la decadencia disciplinaria. ¿Cómo va uno más allá de ese atolladero? Este pasaje de Royce se basa en mantener la vista en lo que es importante acerca de las “preguntas” que estamos persiguiendo. Para Royce, la preocupación no está en si se viola de alguna manera los límites filosóficos o religiosos de las preocupaciones “disciplinarias” cuando presta atención a las preguntas que animan su búsqueda; este paso puede ser considerado como una “suspensión teleológica de la disciplinaria”. Vale recordar que con esto me estoy refiriendo al movimiento de Kierkegaard (1983) de suspender teleológicamente lo universal-ético a través de un salto de fe en lo Absoluto: aquello que es absoluto es más grande que aquello que es universal. Sin embargo, la suspensión teleológica en el caso de la ética es, como Calvin Schrag (1994) señala, paradójica ya que no conduce a la falta de ética. La intención de Abraham al obedecer el mandato de Dios de llevar a su hijo al monte Moriah y sacrificarlo puede ser interpretada como un intento de asesinato, pero como era un mandamiento de Dios esto hizo que la virtud de obedecer sea inexplicable en términos ordinarios. Dios es, después de todo, bueno. De la misma manera, cuando uno inicia una suspensión teleológica de la disciplina, esta puede iniciar una nueva etapa con esa disciplina: una de un nivel superior de entendimiento. En el pensamiento filosófico, por ejemplo, esta suspensión es, paradójicamente, filosófica, pero no en la filosofía como era entendida antes. Lo mismo se aplica al pensamiento religioso. En efecto, el filósofo o el pensador religioso están diciendo que hay algunas preguntas que deben abordarse a pesar de los dictámenes disciplinarios.

La *Filosofía de la existencia* de Karl Jaspers, como ya hemos visto en el capítulo anterior, ofrece algunas perspectivas dentro de este desarrollo y vamos a elaborarlas. Así como Husserl, Jaspers considera que la ciencia pertenece adecuadamente a las cosas fácticas. En la línea de Kant, Jaspers está de acuerdo que esto significa que la ciencia se pertenece a leyes y lo que esto implica es que está gobernada por la repetibilidad como una manifestación de predicción

y experimentación. No tener ninguna excepción significa cubrir el ámbito completo de un dominio, lo que quiere decir que la predicción funciona más allá del presente, hasta el futuro —de hecho, todo el tiempo—, y en la línea de nuestra discusión hasta ahora, Jaspers nos recuerda que la perspectiva científica no es toda la historia de la realidad porque no es la historia completa de la verdad. Él ofrece tres importantes críticas en contra de las ciencias naturales como modelo de investigación filosófica: 1) son muy particulares y por ende se preocupan por determinados objetos en lugar de sí mismas, 2) no pueden proporcionar metas para la vida y 3) no pueden fundamentarse sobre sus propios medios. Estas críticas, me gustaría destacar, no ejemplifican un rechazo de la ciencia, pero sí muestran sus “límites”. En un sentido más constructivo, la ciencia, desde Jaspers, le ofrece a la filosofía un sentido de los límites desde los cuales comenzar, así como de sus limitaciones propias. El trabajo filosófico no debería, en otras palabras, ser confundido con la exactitud del trabajo científico (Jaspers, 1971: 10-11). Así, un estudio de la filosofía o la religión, basado en la ciencia, está destinado a encontrarse con la locura de sus propias limitaciones.

Para Jaspers, la verdad tiene muchas manifestaciones. La primera es pragmática, según la cual un criterio funciona o no. Por ejemplo, “come esto, es bueno para ti. No lo comas, te matará. No explores el desierto solo”. Luego, está la verdad que surge como manifestación de la conciencia, esta es la verdad de la cual nacen la ciencia y algunas otras actividades sociales, esta verdad no es funcionalista, como la verdad pragmática, más bien es guiada por la corrección, la correspondencia y su capacidad de hacerse pública. “Se prueba a sí misma por evidencia” (Jaspers, 1971: 39). La siguiente es la verdad “a nivel del ‘espíritu’”, la cual es gobernada por el pensamiento, las ideas y los conceptos. Pero más allá de esta verdad está la verdad sobre el yo, donde somos críticos y nos autocuestionamos, donde atravesamos el movimiento existencial crítico de sobresalir, de lidiar con las implicaciones de estar en este mundo, pero siendo capaces de evaluar cómo vivimos dentro de él. Este movimiento nos acerca

a la consecución de una realidad más grande que la nuestra, lo que Jaspers llama “la razón de ser” (*encompassing*). Esta verdad razón de ser es designada por Jaspers como existencia (*existenz*). Aquí vamos más allá de las leyes de la naturaleza y las preocupaciones del ser, y nos enfocamos en la grandeza de la realidad, en el sentido de Realidad Absoluta, la cual es infinitamente mayor a nosotros. Nos enfrentamos a esto, como Kierkegaard diría, sin recursos mediadores; experimentamos “la verdad en la *fe*” (Jaspers, 1971: 39). Pero desde que compartimos con esta búsqueda el movimiento constante de trascendencia, nos enfrentamos a una paradoja: existencialmente trascendemos a las leyes naturales mientras que la realidad siempre nos trasciende. Según Jaspers, esto es posible a través de nuestra articulación con lo simbólico o lo que él llama *cyphers*. “El cypher no es ni objeto ni sujeto. Es la objetividad permeada o atravesada por la subjetividad, de tal manera que el Ser se presenta en todo” (Jaspers, 1959: 35). Sin embargo, el “todo” nunca es completamente nuestro, se presenta como el misterio de una realidad que nos recuerda nuestras limitaciones. “Por tanto, el Símbolo es *infinito*. En la búsqueda del símbolo, y con él la experiencia de la realidad esencial, el pensamiento se inmoviliza. Ningún pensamiento es apropiado para el símbolo. El símbolo nos abre al Ser y nos muestra el todo del Ser” (Jaspers, 1959: 40). Lo simbólico, entonces, por la virtud de ser infinito, es la revelación del carácter indeterminado de la realidad, su indeterminación es su mensaje de misterio.

Recordemos nuestra discusión inicial sobre lo que Jaspers entiende por “realidad”. La realidad es todo lo que trasciende al pensamiento sin pérdida, lo que significa que aunque podamos pensar *en* la realidad, ese pensamiento en sí no puede acaparar toda la realidad, porque:

[Una] realidad completamente concebible no sería una realidad por mucho, sino solo un *addendum* de lo que es posible [en el pensamiento]. No sería un origen y por ende tampoco un objeto real, sino algo derivativo y secundario. De hecho, nos abruma un sentimiento de vacío al momento de imaginar que hemos trans-

formado todo de la realidad en algo concebible; eso quiere decir que hemos puesto a esta capacidad de concebir totalmente en lugar de la realidad (Jaspers, 1971: 70).

En otras palabras, hay siempre “más” para y desde la realidad, de lo que alguna vez podríamos imaginar.

La búsqueda de la Verdad es una búsqueda filosófica a través de la cual nos encontramos también con la lucha de la religión. La religión, cuya providencia es el mito y la fe, tiene el lujo de asumir esta tarea sin ser afectada por las limitaciones que enfrenta la filosofía.²⁴ Su medio puede ser poético, mítico y místico. La filosofía, después de todo, parece detenerse donde los místicos y los creyentes intervienen, aunque, como Jaspers señala con acierto, “la razón es ‘misticismo para el entendimiento’ [y esa] filosofía por milenios ha sido un gran himno para la razón —aunque continuamente se malinterpreta como conocimiento completo y cae recurrentemente en el entendimiento irracional” (1971: 60). Así, el estudio del encuentro con tales vuelcos permanece al nivel de lo simbólico. Lo simbólico —ejemplificado en el esfuerzo por comprender aquello que simultáneamente apunta y se aleja de lo que significa— nos direcciona a la trascendencia. Por tanto, se resiste a nuestros esfuerzos para su domesticación.

El símbolo es la presencia completa del Ser. Dentro de este es el más poderoso y el más penetrante modo de estar presente en lo que sea. La realidad esencial es más, se acoge más interiormente que la realidad empírica que solo domina mi vida diaria. Si alguien dice “Dios es más real que la mesa que está aquí”, es una expresión distorsionada. De ninguna manera Dios es real como la mesa; no es una diferencia de grado, sino de tipo. Estar atado al absolutismo de la existencia empírica le cierra a uno a la realidad esencial de la Divinidad. La afirmación de la existencia de Dios como una existencia más grande que la de esta mesa es una forma tiránica del deseo de creer en aquello que, como hecho,

24 Puede verse una perspectiva similar en la obra de Keiji Nishitani (1982).

todavía se cuelga de la realidad empírica como absoluto (Jaspers, 1959: 41).

La habilidad humana para vivir y crear significados a nivel de la conciencia, el espíritu y la fe, se presenta como un límite al reduccionismo físico, lo que Jaspers entiende por existencia empírica, y revela una dimensión de la realidad humana manifestada en lo simbólico. De hecho, el ser humano es simbólico en el sentido que determinados rasgos de los humanos siempre son “parte” de la realidad humana, los cuales le dejan al ser humano siempre ante un rasgo indeterminado, de mayor historia.

OBSERVACIONES FINALES

Mucho de lo que se ha discutido aquí tiene una resonancia familiar en el pensamiento contemporáneo a través del impacto de la posmodernidad en las ciencias humanas y sociales, por una parte, y de una obsesión continua con lo cuantificable, por otra. Estos dos polos no están tan separados como uno pudiese creer, ya que el historicismo —y el textualismo que a menudo acompaña al primero— apela, en el fondo, a algo que uno puede señalar o presentar metódicamente como “ciencia” a la par con las medidas del textualismo. He presenciado una alianza de estas dos corrientes en muchas instituciones y he llegado a la conclusión que ellas trabajan bien estando juntas debido a una afinidad subyacente. Las dos dependen de la ausencia del pensamiento.

La teoría propiamente entendida está en peligro porque la verdad también lo está, y con la caída de la importancia de la verdad lo que resta es el ejercicio de la técnica y el nihilismo, ejemplificado en la subordinación del pensamiento al criticismo. Esto no quiere decir que no haya espacio para el criticismo, sino que la ausencia de fe en la verdad trae consigo la ausencia de un riesgo teleológico por el cual algo más que criticismo e interpretación pueden ser ofrecidos por las incursiones intelectuales hacia los grandes temas o preocupaciones finales. Esta ausencia trae una situación peligrosa para la

filosofía de la religión, especialmente respecto a su relación con la escritura, pues lo que quedaría serían meros actos de virtud profesional o lo que William Barrett (1979) ha descrito como ilusiones de la técnica. Veo a la filosofía de la religión enfrentar una situación semejante a la de la filosofía de la educación hoy en día, ya que las dos ocupan espacios en la periferia del pensamiento, mientras que las condiciones que provocaron su surgimiento continúan siendo particularmente importantes.

LAS OBLIGACIONES A TRAVÉS DE LAS GENERACIONES

La obligación ha sufrido el embate de enfoques limitados en su tratamiento filosófico moderno y contemporáneo. Los tropos son tan familiares que se han vuelto un cliché: deber versus consecuencia versus virtud. Estas categorías se han vuelto tropos ontológicos en el estudio filosófico de la ética y quienes dudan de esta tendencia deberían consultar las tantas antologías sobre ética que existen en la academia occidental, uno de cuyos ejemplos más recientes es la peculiar e influyente obra *Compendio de ética* (Singer, 1993). Es como si el universo moral filosófico (salvando las críticas y reflexiones metaéticas de Nietzsche) fuera una tripartición ontológica muy similar a la determinada en la era cristiana por la importancia de pensar en “tres”, en tríadas. La primacía del deber subordinaba las consecuencias, lo cual significó que la acción correcta se constituía en la orden del día; si uno aspiraba al bien, el resultado era una subordinación a la acción correcta, sin embargo, en una era liberal es difícil justificar un acuerdo sobre el bien, por consiguiente, como John Rawls ha demostrado en su introducción a *Teoría de la justicia* (1971), el consenso para organizar el mundo social y político por vías razonablemente reflexionadas permite tolerar las diferentes conceptualizaciones del bien. Pero en defensa del argumento de la virtud se podría objetar un mundo de seres humanos horribles que no aspiran a algo bueno más allá de asegurarse que sus acciones fueron apropiadas y justas, aunque sus personalidades puedan ser muy despiadadas. Es más, desde un enfoque cerrado que solo se fija en las acciones correctas sin contextualizarlas, hay una pérdida del bienestar común más allá de la

idea de que la justicia es algo positivo para todos.²⁵ Aspirar al bien de todos plantea conocidas objeciones como el posible sacrificio de la inocencia, de forma que estos debates se prolongan, perfeccionados por la ya conocida “ilusión de la técnica”.²⁶

¿Son precisas estas representaciones de la vida ética? Un problema que siempre he encontrado en los tratados académicos sobre ética es que son claramente escritos por muchas personas que carecen de un entendimiento de la vida ética madura. Es más, por varias razones, esta gente no puede ser totalmente culpada por aquello, ya que la ética académica, después de todo, está dominada por aproximaciones que premian la inexperiencia y la llamativa frase: “puro rigor analítico”. Es un mundo que, en su mayor parte, exalta lo que Maurice Merleau-Ponty critica en el prefacio de *Fenomenología de la percepción* (1962a) como el deseo de alcanzar validez sin existencia. El descuido de la vida ética, sus contradicciones y paradojas, son a menudo dejadas de lado por los teóricos analíticos; a diferencia de los antiguos pueblos del Mediterráneo donde las tragedias mostraban la complejidad del mundo moral en el cual la inocencia y la virtud a menudo sufrían, o a diferencia de las antiguas comunidades de África donde siempre hay una gran consideración cosmológica de la vida ética, o a diferencia del mundo paradójico de Kierkegaard donde la búsqueda de la universalidad se encuentra con batallas de fe y de maldad que pisotean los mandatos universales. La ética académica lucha a través de un universo moral cuya pulcritud

25 La discusión aquí es múltiple y tal vez el trabajo más influyente es *After Virtue* (1984) de Alisdair MacIntyre. Para una reciente discusión particularmente detallada puede verse el texto de Agnes Heller (1999: 200-220), y para un ejemplo particularmente nocivo de la consistencia formal con un *ethos* viciado puede verse la parte II de *Bad Faith and Antiracist Racism* (Gordon, 1995a/1999).

26 Aquí vale recordar el texto de William Barrett (1979). Por supuesto, la ilusión de la técnica es una dimensión de la obsesión moderna con el método, la cual Nietzsche (1968) identifica como una manifestación de los esfuerzos igualitarios del cristianismo secularizado.

a menudo pertenece, en el mejor de los casos, a los adolescentes.²⁷ No es de extrañarse que este mundo de pruebas estandarizadas y argumentos ingenuos produjera generaciones enteras de académicos “dice-nada”.²⁸ ¿Qué se puede esperar de un mundo que deposita su esperanza de razonamiento moral en las manos de niños prodigio?

Aquí tenemos un ejemplo del tipo de razonamiento que domina en tales planteamientos: hay dos chicos ahogándose, solo se puede salvar a uno, uno de ellos es tu hijo, ¿a cuál resulta moralmente más correcto salvar? He visto este ejemplo abordado en espacios filosóficos reconocidos y he observado que filósofos profesionales argumentan sus posturas con el fervor de un equipo en una competencia de oratoria. El que este ejemplo plantee que hay asuntos por discutir es una muestra de que algo se ha perdido en la vida axiológica de aquellos pensadores filosóficos. Sin lugar a dudas estos pensadores están bien armados con la condena que hace Kant a la antropología filosófica y su propuesta de un tratamiento formal genuino (es decir, filosófico) de la moral; además, el reino de los fines requiere de absoluta —es decir, “categórica”— igualdad, de otra manera no habría ninguna “ley” de moralidad que se resista a las inclinaciones de la naturaleza.

¿Cómo el agente moral puede decidir entre dos agentes morales que se están ahogando al mismo tiempo? El problema, sin embargo, recae en la intencionalidad demasiado abstracta del concepto reduccionista “agentes morales” que aquí suele significar “ser racional”. Pero una vez que uno de los agentes morales que se ahogan es “tu hijo”, debería ser obvio que eres su padre, y como padre, estás en

27 La complejidad de la tragedia emerge en la discusión de MacIntyre (1984), pero también puede verse el capítulo 4 de *Bad Faith and Antiracist Racism* (Gordon, 1995a/1999). Para la ética en las comunidades africanas puede verse la parte I de Fred Lee Hord y Jonathan Scott (1995). Y un tratamiento clásico en *Temor y temblor* (Kierkegaard, 1983).

28 Cuando el autor habla de “*generations of say-nothings*”, no se refiere precisamente a personas que no hablan, sino a personas que dicen trivialidades que no significan nada (N del E).

una relación diferente con tu hijo frente a los hijos de otras personas, por el hecho de que “tú” trajiste a ese ser al mundo. Traer a alguien al mundo coloca un conjunto de relaciones morales sobre uno mismo, diferentes a las que habrían si uno no lo hubiese traído. Así, se convierte en una responsabilidad propia hacer todo cuanto fuese necesario por la supervivencia de aquella persona, como es evidente con los requerimientos de alimentación y vestimenta, para que ese chico pueda continuar con las tareas que le permitan su conversión en adulto. Siendo así, hay una “relación” peculiar que uno tiene con ese ser, y debería ser obvio que dichos seres (la familia) traen obligaciones especiales en virtud de nuestro parentesco con ellos y de cómo ellos se relacionan con nosotros. De esto habla la historia de la palabra *obligare*, que significa “atar”, “sujetar” o “unir”. Así, “autoatarse” (aunque es lógicamente posible) es una actitud neurótica a fin de cuentas, pues es más propio que uno sea atado por otros. Esta distinción es la base de la importante percepción de Foucault en *Vigilar y castigar* (1979), a la que ya nos hemos referido en la introducción y en la que el mundo moderno ha cultivado un alma que encarcela al cuerpo.

El afamado moralista y filósofo de la religión Josiah Royce (1908, 1958, 1972) escribió lo suficiente acerca de la formulación de la ética. Influenciado por la perspectiva hegeliana de la moralidad social, Royce se tomó muy en serio expectativas morales como “lealtad” y “reverencia” (actos que sin duda le revuelven el estómago a los egocéntricos individuos modernos que se han alimentado con una dieta rica en individualismo ahistórico y secular). Al centro de los análisis de Royce está la comprensión de que la filosofía pierde mucho cuando no contempla sus aspectos religiosos, la mayoría de los cuales son la base de los elementos históricos y culturales de la vida social. En otras palabras, ninguna teoría sobre moral vale la pena si no tiene una fuerza “unificadora”, y estar unificado también es, después de todo, un fenómeno religioso fundamental.

Mi propósito aquí es advertir, en cualquier proyecto para entender las comunidades, sobre la importancia de tener en cuenta

las obligaciones a través de las generaciones. El argumento obvio, en este sentido, consiste en que las obligaciones que unifican a una sola generación sobre sí misma fracasan en querer guardar características de esa generación que puedan constituir una tradición así como guardar otros aspectos importantes en la formación de la identidad, especialmente la pertenencia. Para que las comunidades existan, el sentido de pertenencia debe ser posible, pero para que la pertenencia sea posible debe existir previamente algo susceptible de ser admitido o algo constituido como susceptible de ser admitido a futuro. Por tanto, la noción de comunidad supone demandas que pueden ir contra las demandas que nosotros hayamos planteado sobre cómo las inquietudes teleológicas concuerdan con los dictámenes de la vida moderna. La vida moderna es, después de todo, como Max Weber y Jürgen Habermas han propuesto: guiada por el arbitraje final de leyes legitimadas por el razonamiento secular sobre cualquier otra propuesta normativa; pero la posibilidad de un positivismo vacío merodea en cada grieta de esta perspectiva sobre la vida social (ver Heller, 1999: 200-207). Aunque Habermas ha intentado racionalizar esta realidad legitimando los recursos de la comunicación (diálogo), tal intento claramente reafirma dicha situación en lugar de solucionarla, ya que la acción comunicativa de la que él habla es una manifestación de la realidad kantiana que ya hemos criticado. Nuevamente, el formalismo establece en el mejor de los casos relaciones valederas, mas no necesariamente convincentes; a estas les falta la complejidad de la vida ética, algo que podríamos llamar “sensibilidades adultas”.

Un problema que a menudo encuentro en la ética moderna de Occidente es que trabaja en el nivel sesgado del subjuntivo y el condicional respecto a los fenómenos sociales. Esto funciona en un mundo en el cual el pasado y el futuro están suspendidos, lo que hace que el objeto de reflexión moral esté “siempre presente”. Las dificultades de esto han sido bien definidas por Arendt (1998: 17-21), pues distingue la eternidad de la inmortalidad. Lo eterno no se crea porque siempre ha existido, es y será; mientras lo inmortal se crea

pero nunca muere. Que las leyes de acción deban ser construidas trae consigo una paradoja, ya que para ser unificadoras deben superar al acto que las construyó. En otras palabras, son tratadas como realidades eternas —cuando no inmortales— más que como fenómenos constituidos como realidades que podrían desaparecer en otra época. Una objeción puede ser hecha desde la ética de Hegel (1967), bien enfocada en la moral social y bien armonizada con la marcha y el impacto de la historia, por eso es una excepción a esta crítica. Pero aun ahí Hegel se encuentra con la dificultad de un eventual isomorfismo entre la ley y las morales, mas su progresismo lineal sugiere un punto histórico de abolición. En otras palabras, Hegel pospone el problema en lugar de superarlo. La obligación, bajo estos modelos modernos (incluso aquellos de vena consecuencialista que apelan a “las mayorías”), no puede tratar al pasado —salvo como a un vano utilitarismo doctrinal sobre la importancia de, por ejemplo, mantener las promesas— como un terreno de obligación moral, y consecuentemente siempre se enfrenta a una generación sacrificada.

En otras aproximaciones al estudio crítico de la moralidad, los intereses, a primera vista, parecen ser muy diferentes, y digo “a primera vista” porque se me ha hecho evidente, tras muchos años de enseñar filosofía africana y religión, que las personas que hoy conforman la “civilización occidental” han sido “colocadas” por la gente que teoriza su moralidad. La historia es común: una clase especial surge con la necesidad de una moralidad que vaya acorde con sus tendencias políticas. En un mundo que se deshace de los aristócratas, la herencia debía marcharse, y los argumentos que colocaron las obligaciones sobre sujetos morales abstractos ayudaron a pavimentar el camino para gente cuya búsqueda de riqueza y capital político dependía de principios de no interferencia. El problema es que nadie se “conmueve” realmente con una abstracción, así que los valores de especial obligación continuaron afirmándose (ver Heller, 1999: 217-220). Piensen en la contradicción de gente como la burguesía que rechaza la herencia divina (los valores de la aristocracia), pero ha desarrollado explicaciones naturalistas sobre el linaje superior —

primero a través de la “raza” y ahora por medio de los “genes”. Es raro encontrarse con una pareja surgida de la sociedad burguesa y pequeño-burguesa contemporánea que no jure que sus genes confirmarán su valor especial a través de la repetición de sus logros por medio de sus hijos.²⁹

La mayor parte de Occidente no cree en la vida moral como se la presenta en muchas clases de filosofía. Veo mucho trabajo filosófico sobre ética que se relaciona con la vida moral como las demostraciones de Zenón relacionan el movimiento y la distancia. Recordemos que Zenón argumentó que al haber un número infinitesimal de espacios entre cada paso, el movimiento en realidad no es posible. ¿Qué puede hacer uno después de aceptar la validez de su argumento?, ¿simplemente levantarse e ir a casa? De la misma forma, la perspectiva aristotélica sobre la vida ética suena a verdad aquí. Mas, como una manifestación de la razón práctica, esta vida requiere algo más que la definición de los propósitos de evaluación.

Me gustaría añadir aquí que, aunque he venido usando el término Occidente, hasta ahora solo ha sido para examinar las condiciones geoepestémicas generales que se han hecho familiares. Sin embargo, no creo en atributos del mundo contemporáneo tales como “occidentales” versus “no occidentales”, ya que son concepciones que van en contra de la historia y de las interrelaciones globales de hoy en

29 La película *Gattaca* (1997) es una alegoría inquietante de esta dimensión de la época actual. Allí, el “genoismo” emerge en un mundo dominado por el empuño narcisista de la perfección genética. Adicionalmente, mis observaciones sobre la asimilación burguesa y la dialéctica del reconocimiento social son pertinentes aquí. En una batalla en contra de la noción de la herencia aristocrática, la revolución burguesa presentó la teoría de la “pizarra en blanco”, pero cuando alcanzaron el desplazamiento de los aristócratas, la conciencia burguesa empezó a exigir una explicación causal que solo puede ser confirmada a través de la repetición. Así, sus hijos reciben la responsabilidad de repetir el éxito de sus padres con el fin de confirmar a los padres que hubo “algo en ellos” que los llevó a ese éxito inicial. Tales padres rondan a los hijos que asisten a muchas de las instituciones burguesas más elitistas de educación superior.

día. Dichos puntos de vista presuponen una idea “pura” del Occidente en lugar de una realidad totalmente híbrida que surgió cuando un grupo de personas de un pequeño continente nórdico empezaron a viajar, conquistar y expandirse. Es esa realidad la que creó “Europa” y “Occidente”, lo que significa que la modernidad occidental ha estado siempre atada a lugares que fueron supuestamente no occidentales. ¿Cómo esos lugares se volvieron no occidentales cuando no había razón para que ellos mismos se llamen “orientales” o “del sur” antes del choque con los pueblos que les hicieron “admirar” Europa?

La división entre realidades occidentales y no occidentales es a menudo un fenómeno de Occidente. Mirando el Mediterráneo en un mapa actual es muy fácil olvidar que aquel mar no siempre estuvo ahí y que Europa y África fueron en muchas ocasiones una sola masa, y una de esas ocasiones fue durante la última era del hielo. (Es por eso que hay cuevas con artefactos humanos bajo esas aguas). Así, los lazos entre Europa y África puede que sean más fuertes de lo que los separatistas esperan.

Todo esto nos permite decir que los valores que un antropólogo moral llama europeos también pueden ser africanos con diferencias superficiales. Si eso es así, entonces los valores africanos y occidentales pueden parecer distintos, pero sus referentes son los mismos. Aquí tenemos, por ejemplo, algunos dichos comunes de la religión akan de los Asante de Ghana:

- Al comienzo de cualquier actividad un akan diría: “¡Onyame [Dios], ayúdame!” (*Onyame boa me*).
- La expresión “si es la voluntad de Onyame” (*sē Onyame pē a*) está siempre en la boca de la gente, al comienzo o en el transcurso, de una caza.
- Si uno pregunta sobre la salud de alguien, el otro siempre dirá: “por la gracia de Onyame, estoy muy bien” (*Onyame adom me ho yē*).
- Los saludos y palabras de despedida están formulados en forma de oraciones a Onyame, por ejemplo: “ve en la com-

pañía de Onyame” (*wo ne Nyame nkō*), “te dejo en las manos de Onyame” (*me de ‘Nyame gya wo*).

- Si uno se libra de un desastre diría, “si Onyame no hubiese intercedido...” (*Se Omyame amata a...*), “Onyame lo hizo solo” (*Onyame nko ara*).
- El sacerdote, en la capilla de una deidad, si es consultado por una enfermedad siempre dirá: “si Onyame lo permite, te voy a curar” (Gyekye, 1995: 71-72).

No hay nada aquí que no se haya manifestado en los dichos de la mayoría de religiones europeas y de Oriente Medio. Estoy seguro que cada uno de estos dichos es conocido por todas las comunidades teístas y por aquellos con fundamentos teístas.

La cualidad del africano de ser “alienado” ha sido más bien un “proyecto” de la modernidad europea antes que de la realidad, y ha sido así por buenas razones: la mayor parte de religiones europeas cumplen, después de todo, una función de amnesia deliberada. Siendo adoptadas las religiones que se desarrollaron en climas cálidos, la “domesticación” europea buscó la forma de reflejarse en el espejo de un blanco, por tanto, en vez de observar a gente morena en el pasado histórico (como fueron y continúan siendo muchos semitas, mas no como los eslavos que ahora dominan el significado del término y la identidad de los Semitas), existe la tendencia de concebir una imagen de la realidad donde Oriente Medio y África Oriental están poblados por europeos. La gente morena, en esta narrativa, sugeriría un lazo que sin duda pondría a África mucho más cerca de lo aceptable para los europeos, a pesar de la cercanía geográfica de los dos continentes. A menudo me parece divertido mirar al blanco europeo proyectado en las religiones de África Oriental y Oriente Medio. Lo que casi siempre me divierte es la “sinceridad” de sus fieles: para aquellos feligreses el pasado es verdaderamente “de ellos” (no de la humanidad), el pasado es de los “blancos”. Se trata de un desplazamiento de la realidad cultural para igualarla a la ideología racial. Sería una locura, por ejemplo, imaginar a los sudafricanos remitiéndose a Odin para explicar su ascendencia y rezando para entrar en Valhala,

pero esta es una referencia de cómo absurdo semejante ha logrado imponerse con la seriedad de una realidad histórica de las comunidades europeas que reclaman un pasado no europeo. El proceso de blanqueamiento hizo que las religiones semitas que se extendieron por Europa —aunque mediante un proceso de creolización³⁰ con el paganismo europeo— parezcan menos extrañas.

Una versión de este proceso de blanqueamiento y distanciamiento cultural-racial surgió también en la literatura filosófica. El que los filósofos del siglo XVIII e inicios del XIX —como Hegel y Schopenhauer— hayan dedicado mucha energía a explorar las conexiones entre Europa y Asia (y en el caso de Hegel alegando explícitamente un distanciamiento de África, porque por allí no marcha la Historia), demuestra un esfuerzo para acercarse más a civilizaciones que estuvieron distanciadas y empujar a aquellas que en realidad eran cercanas. En otras palabras, si el negro era racialmente distante del blanco, entonces el negro debe también ser culturalmente distante; los asiáticos por su parte, como una mediación racial de esa distancia, deben ser también un punto medio de la cultura. Aquel esfuerzo fue realizado aun cuando hay religiones asiáticas que no tienen dios o deidades.

En todos mis estudios todavía me falta encontrar algo genuinamente foráneo entre lo africano y lo europeo. Algunos idearios opuestos a esta afirmación pueda que planteen el ejemplo del sacrificio animal en algunas religiones africanas, pero tal afirmación es parte de la falla continua de mirar muy de cerca a las comunidades europeas y africanas respectivas. La mayoría de europeos y americanos-europeos practican el sacrificio de animales —el pavo de Acción de Gracias, el ganso de Navidad y los animales de la biomedicina y de otras formas de experimentación científica son tres ejemplos—, pero el derramamiento de sangre dentro de lo urbano se deja, a menudo, al carnicero o al científico. ¿En qué se diferencia el derramamiento

30 De *creol*, lengua híbrida de los pueblos afrocaribeños. Se usará la versión castellanizada de *creolization*, es decir, “creolización” (N del E).

de sangre de un animal para conseguir una respuesta de los dioses, del derramamiento de sangre para obtener una respuesta epistémica de la “naturaleza”, la cual, en el caso de la investigación científica, está en el cuerpo del animal y en sus genes? ¿No hay una interpretación del conocimiento científico —la *theoria*, que, como vimos en nuestra discusión sobre la secularización, tiene fundamentos teológicos— como algo que recibimos de Dios a través del sacrificio? Aunque exista un “modelo humanista” para esta muerte, es decir, sacrificar al animal por el bienestar de la humanidad, hay también el modelo “puro de investigación”, donde el conocimiento en sí mismo vale el sacrificio, lo que equivale a hacer cualquier cosa con la naturaleza para descubrir sus secretos. Que los científicos hayan tratado de reemplazar a los sacerdotes revela la sintaxis continua del rito del sacrificio. En la Europa rural, América y Australia, sin embargo, los campesinos todavía inmolan a los animales en ritos especiales (bodas, celebraciones religiosas, etc.), y en el caso de África el sacrificio de animales es predominantemente una actividad rural por la misma razón, pues las personas de áreas rurales a menudo son campesinas; por eso los africanos de regiones urbanas no participan de dichas actividades, excepto cuando van a visitar a sus familiares en las áreas rurales. La diferencia entre los blancos es que muy pocos blancos de la región urbana mantienen sus conexiones con las comunidades rurales blancas, lo que incrementa la invisibilidad de las realidades de la vida rural blanca.

Las distinciones entre la religiosidad africana y europea son, en sí, superficiales; no obstante, la escolaridad guiada por tal distinción prosigue. La mayor influencia en este aspecto es la de Hegel en su introducción a *Filosofía de la historia*. La influencia hegeliana sobre la racionalización de la historia ha sido tal que es difícil para muchos académicos imaginar el movimiento de la historia desde otro ángulo. Piensen en el alboroto que surgió contra recientes historias “revisadas” —quizás la más influyente es la de Martin Bernal (1987)— que revelan que las explicaciones convertidas en normativas simplemente no tienen sentido.

Existe también la versión de un argumento racista eugenésico que se abre paso dentro de la producción cultural —un tipo de eugenesia cultural—, según la cual, desde el campo de la biología, europeos y asiáticos están dotados de la más alta racionalidad. La misma mentalidad continúa afectando la literatura filosófica, donde solo los europeos y asiáticos son considerados como gente propiamente filosófica, aun cuando los esfuerzos de filósofos africanos y sus aliados hayan derribado muchos de estos prejuicios. Una propuesta reciente que cayó en el mismo viejo prejuicio es el libro de Peter Singer, *Compendio de ética* (1993), donde las reflexiones filosóficas sobre la ética de Asia, Oriente Medio y Europa están inscritas bajo el subtítulo “Grandes tradiciones”, mientras África está casi ausente en esas 565 páginas, salvo por una breve discusión sobre el antiguo Egipto, abordada por Gerald Larue en la sección “Ética antigua” (Singer, 1993: 33-35). Incluso en ese ensayo se revela la tendencia continua de ubicar a Egipto en relación con Mesopotamia y el antiguo Israel, como si los egipcios no hubiesen tenido relación con los pueblos tanto del occidente como del sur del Nilo; además, contiene una corta discusión sobre los “hombres de los arbustos” del desierto de Kalahari, a cargo de George Silberbauer, titulada “La ética en sociedades de pequeña escala” (Singer, 1993: 14-28), que pretende aclarar los valores éticos de la humanidad en el Neolítico. Sin embargo, es peor la *Sociología de las filosofías*, de Randall Collins (1998), donde ni siquiera Egipto aparece entre las 1.098 páginas. (Ver capítulo 6 para una discusión más amplia de este texto). Este es un rasgo distintivo de la ocusión racista de África como un lugar de ideas y razón, para calificar a estos pueblos a través del lente de la antropología material y cultural como vestigios prehistóricos. Así, incluso cuando la filosofía africana a veces se toma en cuenta, pasa a menudo bajo la rúbrica de “etnofilosofía”, lo que en algunos casos involucra falacias animis-

tas y el obvio homenaje a la etnografía (tiene el respaldo científico de la “investigación de campo”).³¹

Recordemos nuestra referencia a Edward Blyden, el famoso anticolonialista del Caribe, en el epígrafe del capítulo 2. Blyden había estudiado a las religiones africanas de cerca y en sus investigaciones planteó, como hemos visto, una observación muy útil para este aspecto: es más fácil cambiar la teología de un pueblo que su religión. La teología del hombre moderno europeo ha sido el secularismo liberal, cuyos valores son cristianos (como Nietzsche ha demostrado en *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal* y *La voluntad de poder*). Podemos llamar a esta teología como la moderna deóntica filosófica de Occidente, pero la religión, el espíritu que une a los miembros del mundo social, manifiesta una realidad diferente, pues es esa dimensión de la vida ética la que ha permitido que las generaciones se conecten a través del tiempo. Lo que se trasmite no es simple información, sino algo normativamente vital, algo precioso. En este aspecto, la ética occidental contemporánea puede aprender mucho de la filosofía africana contemporánea, ya que la filosofía de Occidente se ha autoconsiderado universal y tiende a tratar al mundo social como un asunto resuelto que permite al filósofo flotar hacia formas puras: un reino desanclado en las nubes. Debido a esa separación de la realidad, hay un conjunto de preguntas nunca abordadas gracias a su supuesta falta de importancia filosófica.

31 No sé si *Compendio de ética y Sociología de las filosofías* fueron guiados por tales prejuicios, pero a los lectores interesados se les invita a considerar los problemas de la ética en el contexto de África a través de los siguientes volúmenes: Emmanuel Eze, *Pensamiento africano* (1998); Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thoughts* (1995); y Kwasi Wiredu, *A Companion to African Philosophy* (2004). Para los análisis y las críticas de cómo los filósofos (africanos, europeos y asiáticos) miran África, puede verse V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (1988); D. A. Masolo, *African Philosophy in search of Identity* (1994); y Tsenay Serequeberhan, *African Philosophy* (1991). Y para una crítica de la evasión de la razón en África véase *Caliban's Reason* (Henry, 2000: 1-46).

Aquí hay una ironía, pues debido a la presunta universalidad de la filosofía occidental muchos filósofos de Occidente no pueden ver sus propias particularidades. En contraste, es por su reconocimiento de esa particularidad que los filósofos africanos, a menudo, articulan dimensiones universales de la condición humana. Ellos tienden a considerar cómo y qué son realmente las personas, de ahí que un europeo pueda aprender más acerca de su moralidad por medio del estudio de filosofía africana que al estudiar filosofía occidental, pues a nivel de la agencia moral el europeo puede vivir más de las cuestiones abordadas en la filosofía africana que en la filosofía de las universidades americanas o europeas. La vida moral no significa estar obligados a ser sujetos racionales en lo abstracto, sino a ser personas de carne y hueso, gente que está viva, personas que han vivido y que vivirán.

Lo que concierne a las personas vivientes es algo que la deontología moderna al menos puede demostrar, ya que, en principio, los miembros del reino de los fines deben por lo menos estar presentes, aunque sea solo en el nivel subsistente de la idea. ¿Pero qué hay de lo concerniente a las personas que han vivido? Ahí el contexto revela mucho, pues la ética filosófica occidental puede ser estudiada sin mencionar a sus predecesores. De hecho, las dos discusiones más ambiciosas al respecto surgen en textos cuyos objetivos no fueron normativos, sino descripciones fenomenológicas: la fenomenología de Alfred Schutz (1962; 1970; Natanson, 1986) es rica en descripciones sobre las relaciones de cada generación con sus predecesores; mientras Elias Canetti examina en *Masa y poder* (1984) a esta comunidad bajo las rúbricas de “masas”, “muertos” y (al referirse a la generación presente) “sobrevivientes”. El vínculo con la muerte traiciona lo que es ineludible en el contexto africano: los ancestros.

En las sociedades africanas hay redes complejas de sujetos respecto a quienes uno se obliga, particularmente los ancestros. Uno derrama libaciones por ellos, se mantiene convenios por ellos, se mantiene propiedades por ellos y así sucesivamente. Veamos: “Dios supremo, que estás solo, sobre quien los hombres se apoyan y no

caen, recibe este vino y bebida. Diosa de la Tierra, cuyo día de veneración es jueves, recibe este vino y bebida. Espíritus de nuestros padres, reciban este vino y bebida” (Gyekye, 1995: 68). Esta oración de libación entre los Akan revela una jerarquía cosmológica desde Dios hacia sus ancestros, bajos los cuales están los seres humanos y el resto del mundo. Ya que los grados de poder corresponden a la jerarquía, los ancestros se anteponen a los humanos en el plano espiritual de poder (*sun sum*), lo que significa que los ancestros tienen acceso a un campo más amplio de conocimiento y pueden afectar el resultado de las relaciones humanas, pero esa influencia no puede ser inversa, de ahí que se vuelve vital demostrar respeto por los ancestros. Esta posición es compartida por otras comunidades africanas, como Benjamin Ray lo demuestra en los Manianga:

Los Manianga dicen que “en Mpemba [mundo de los ancestros] uno de los tuyos será quien te asista en tiempos difíciles”. En los discursos para funerales la gente le desea bienestar al muerto en el mundo de los ancestros y le recuerdan sus obligaciones de ayudar a los vivos: “no nos olvides en tu nuevo mundo. Tal como nosotros vamos a pensar en ti / Por favor haz lo mismo por nosotros”. A un buen miembro de la familia se le pide que visite la comunidad de los vivos de vez en cuando, en visiones y sueños. Si los familiares creen que necesitan ayuda, ellos visitan la tumba y hablan de sus problemas con el fallecido, quien se espera que responda (Ray, 2000: 106).³²

Entre los Akan y los Manianga las consecuencias son severas si tales obligaciones no son respetadas y la siguiente historia ilustra muy bien este punto de vista:

[Simon] Bookie cuenta la historia de sus dos primos quienes, a partir de la muerte de su padre, fueron abruptamente echados de la casa junto con su madre por un tío paterno. Los dos niños perdieron todo el dinero y las propiedades, además de la

32 Esto adquiere la misma forma en las últimas filosofías africanas de la existencia (ver Serequeberhan, 2000).

herencia prometida por su padre. Viéndose abandonados por los familiares de su madre, fueron en secreto a la tumba del padre a pedirle ayuda. Se arrodillaron en la tumba llorando y explicaron su desesperación. Después se marcharon sin avisar a nadie. Más tarde, uno de los niños comenzó a soñar con su padre y recibió aliento y consejo de su espíritu. Él dejó la escuela, siguiendo el consejo de su padre, y viajó a una ciudad lejana; ahí encontró un trabajo muy bien remunerado que más tarde le llevó a una carrera muy exitosa y lucrativa, cuyos frutos compartió con su madre y parientes. El tío paterno, mientras tanto, se volvió incapaz de manejar sus negocios y abandonó la casa de su hermano fallecido después que murieran todos los árboles frutales plantados por su hermano. Todos estos eventos fueron atribuidos al poder del espíritu del padre fallecido (Ray, 2000: 106-107).

Un aspecto importante de esta intervención ancestral es que aun cuando el sufrimiento es provocado, este siempre es temporal e interpretado como una llamada para poner atención sobre una acción injusta. Así, aunque haya una estructura deontológica, el número de fuerzas involucradas en mantener las normas de la sociedad es muy grande. Sin embargo, no es suficiente decir que este es un sistema deontológico, ya que siempre hay una consecuencia implicada: las acciones injustas, como en las tragedias clásicas, son siempre corregidas. Pero este no es un sistema consecuencial, ya que los valores morales de la acción no están en función de las consecuencias. En el caso de los dos hijos, por ejemplo, las acciones del tío estuvieron mal. Así de simple. Pero no estuvieron mal por separado, dichas acciones estuvieron conectadas a una larga cadena de males relacionados que mantiene a la sociedad unida. Por tanto, al vulnerar a los hijos, el tío también vulneró al padre, y al vulnerar al padre, también quebrantó el orden de las cosas.

El orden de las cosas aquí es una comunidad envuelta en un complejo entendimiento de qué significa ser comunidad. La comunidad no se remite solo a aquellos que están a nuestro alrededor, sino también a aquellos que nos han precedido. El mensaje de esto es que nosotros también precedemos a otros y en ese aspecto estamos

unidos a ellos, pues nuestras acciones ponen las condiciones para sus vidas futuras. Implícito en ese “estamos”, entonces, se halla un “nosotros” mucho más amplio. Este “nosotros” es un detalle (*motif*) que se ha vuelto una regla (*dictum*) de la filosofía contemporánea africana: “yo soy porque somos” (ver Hord y Lee, 1995: Introducción; Ray, 2000: 92; Mbiti, 1990: 282).

El *dictum* como un vínculo inseparable entre el yo y la comunidad no es solo africano, estoy seguro que es una posición compartida por un chino, cherokee, choctaw, nativo de Hawaii, italiano, sueco o danés, pues señala un vínculo entre afirmaciones de identidad y afirmaciones teleológicas, donde lo que somos no tiene sentido si no nos vemos como parte de una comunidad más grande y esa comunidad más grande es entendida como proyecto de unificación. Es por eso que las comunidades tienden a crear mitos de origen, pues esos mitos intentan comunicarles por qué están aquí; son mitos que funcionan con mucha legitimidad, como los mitos racionalistas que encontramos en la era moderna —como Paget Henry (2000: 167-196; 2001a) ha observado en su crítica a la concepción de la racionalidad mítica de Habermas. Esta opinión es compartida por Jaspers en su famoso debate con Rudolf Bultmann (Jaspers y Bultmann, 1958). La conclusión de esto es que la vida ética requiere organizar narrativas que “emplacen” (por ejemplo, que transformen los espacios en lugares, hogares, comunidades) a sus miembros en relaciones que puedan ser, a veces, únicas.

Ahora bien, hay un área muy obvia de la ética contemporánea a la que tales consideraciones le pertenecen: la ética ambientalista. ¿Puede la ética ambiental ser justificada con los enfoques ofrecidos por las opciones conceptuales disponibles en la ética profesional contemporánea? El kantismo sostiene el respeto por los seres racionales, pero ¿cómo quedan configurados aquí los seres futuros, cuya racionalidad pueda que no sea reconocible para nosotros? Es más, aun si los seres del futuro son como nosotros, ¿cuál es su estatus cuando todavía no han nacido o no han sido concebidos o imaginados? ¿Qué tal una perspectiva utilitaria? ¿Será la cantidad de personas

en el futuro más grande que la del presente? ¿Acaso este argumento no se enfrenta a dos problemas: el de tener en cuenta a aquellos que no existen todavía, así como el problema epistémico de determinar la proporción más alta de daño? Después de todo, si el control de la población es efectivo podría haber menos personas en el futuro, lo que significaría que las reglas de restricción solo afectan realmente a la felicidad y la satisfacción de las personas del presente. En ambos casos las personas del pasado ya están muertas, así que no hay un sufrimiento medioambiental para ellos. ¿Y la ética de la virtud? Aquí el argumento requiere demostrar que cuidar del medio ambiente es una virtud, especialmente para las generaciones futuras, pero debe primero demostrarse que hacer eso para las futuras generaciones es una acción buena, correcta o necesaria que permite la aparición de rasgos admirables en quienes realizan dicha acción.

Cualquier defensa cabal del medio ambiente requiere tomar seriamente el bienestar de las futuras generaciones y requiere que aquellas generaciones recreen el valor de nuestra generación de haberles tomado en serio. En efecto, se necesita un *ethos* por medio del cual uno se convierta en un ancestro a través del compromiso de crear descendientes; ya que uno es un descendiente en virtud de tener ancestros, tal *ethos* le corresponde también a uno mismo. Así, al unirnos a las generaciones futuras, el presente también se une con el pasado. Esta perspectiva subyace en las obligaciones ancestrales y al honrar tales obligaciones unimos a las generaciones. Si esto es correcto, entonces el deterioro de tales obligaciones produce como consecuencia necesaria la decadencia ambiental y considerando nuestra era, esto no es necesario demostrarlo aquí.

Debería estar claro en este punto que nuestra época requiere diferentes métodos para tratar los problemas que le son propios. No estoy ofreciendo aquí el retorno nostálgico a los valores premodernos. Tales retornos son siempre tontos, ya que “nosotros” en realidad nunca estuvimos ahí, para empezar. Donde hemos estado y continuamos estando es aquí, conectados el uno al otro a través de relaciones que continúan afectando nuestra comprensión de concep-

tos como “tradición” y “comunidad”. Sin embargo, los valores que subyacen a aquellos términos han sido reprimidos por medio de la sobrevalorización de lo independiente, de un yo autocontenido. El mundo que ahora enfrentamos es uno en el cual necesitamos sacar a la luz el “nosotros” que subyace a ese “yo”, si esperamos que alguno de los proyectos para con las futuras generaciones pueda florecer. Esta tarea implicaría descartar mucho de la civilización occidental “como la hemos conocido”, mas no en términos de lo que se podría convertir.

INVENTANDO ÁFRICA

El impacto y la presencia de los estudios culturales en las academias del primer mundo son tan innegables como ambivalentes. Son innegables porque no hay universidad importante en ninguna de las regiones que no abarque a esta unidad geopolítica sin expertos y programas dedicados al estudio de los fenómenos humanos bajo la rúbrica de “estudios culturales”. Sin embargo, en su realidad se interpone la ambivalencia debido al constante conflicto sobre cuestiones de rigor y disciplinariedad en la academia de Occidente. Incluso donde los estudios culturales están presentes y pueden generar un gran impacto, suelen hallar oposición para ser vistos como un campo legítimo de investigación “académica”. Esto pasa, principalmente, debido a la tendencia de los profesores a enfocarse en la cultura “popular”, cuya consecuencia es —desde una perspectiva académica más tradicional— dar la apariencia de “fruslerías”, de trabajos con poca calidad. Además, no debe olvidarse que la historia política de los estudios culturales a menudo ha valorado la clase trabajadora y a las comunidades del lumpen proletario desde las líneas de la raza y la etnia, y, cuando se une a los proyectos posmodernos, exalta a los grupos marginados, resultando de eso una alianza con la política de la identidad y la política de la diferencia que pretende ayudar a esos grupos.

Uno puede preguntarse sobre la diferencia entre la política identitaria y la política de la diferencia. La primera es una política, a menudo, sustentada en los planteamientos de la epistemología, donde hay afirmaciones especiales basadas únicamente en lo que uno sabe en virtud de su propia identidad; algunos expertos (el más aclamado de ellos es Charles Taylor) han formulado la política identitaria en términos de la llamada “política del reconocimiento”,

donde un grupo subordinado busca la aceptación —sea política o cultural— del grupo dominante. La política de la diferencia, por otro lado, expresada por filósofos como Nancy Fraser e Iris Marion Young, se enfoca en retener la identidad de uno más allá de la cuestión del reconocimiento; su propósito, en otras palabras, es no ser asimilados en un cuerpo centrado de normativas y dictámenes, sino ser respetados como “no asimilables”.

Hay también otro tipo de política de la diferencia establecida únicamente en el aspecto de la diferencia psicoanalítica, usualmente condicionada por la diferencia sexual. Aquí, la política de la diferencia suele referirse a las mujeres o a individuos que trascienden la normativa sexual sin especificar feminismo u homosexualidad. Ya que los estudios culturales se enfocan en todas estas categorías, he escogido hablar de ambas políticas de la identidad y de la política de la diferencia. La repercusión marcada por el concepto “corrección política” ha sido el resultado de la asociación de los estudios culturales con la política identitaria.³³

La política identitaria y la política de la diferencia que ubican a los africanos y a la diáspora africana en los “márgenes” se encuentran marcadas desde el principio por los límites de la normativa blanca. Por “normativa blanca” me refiero a la centralización del blanco como perspectiva de y sobre la realidad. En un mundo centrado en África, el problema de la marginalización de África no tendría sentido; sería, literalmente, como si el africano observara al yo africano desde una perspectiva completamente no africana. Esto no quiere decir que tal ejercicio nunca ocurre o que no ocurre a menudo; la realidad geopolítica del presente es esa que va más allá de la realidad local e inmediata del diario vivir, donde las costumbres propias prevalecen. La noción de un autoentendimiento centrado fuera

33 Para un excelente resumen de la posmodernidad y sus temas políticos en lo que se refiere al estudio de la cultura, puede verse el texto de Christopher Butler (2002) y también el capítulo 5 de mi libro *Her Majesty's Other Children* (Gordon, 1997b: 92-100).

de las naciones del primer mundo está ausente, a excepción de casos de adoctrinamiento fanático, casi delirante, sobre el pasado.³⁴ El conflicto con el islam y el conflicto entre las comunidades musulmanas y no musulmanas durante la última parte del siglo XX y comienzos XXI, son indicadores, al menos, del esfuerzo por afirmar un centro alternativo que junte las palabras y los hechos.

Sin embargo, el asunto de la identidad, la diferencia y el centrismo, en los círculos académicos se halla mayormente condicionado por los discursos de las naciones del primer mundo, incluso en el caso del islam las formulaciones todavía funcionan dentro de prácticas y procesos de legitimación predominantemente seculares —léase europeos y modernos. En otras palabras, la educación en sí está condicionada por el centralismo de la cultura académica moderna de Europa. Para el académico africano que decide estudiar la gente y las cosas de África, esta identidad de académico africano de Europa occidental le guía a reflexiones sobre significados políticos y epistemológicos de “africano occidentalizado”.³⁵ La preocupación por esta figura africana surge porque, aunque este africano aparece como una amalgama de por lo menos dos (a menudo muchas) perspectivas culturales, sus prácticas de legitimación —como la del académico que examina la verdad y la realidad— tienden a ser indiscutiblemente no africanas, lo cual ejemplifica una forma de subordinación africana. Su mensaje a menudo es claro: lo que sea que África “fue”, su futuro es diferente, una fusión con los legados de Europa y Asia, donde estos legados acaparan la fuerza normativa. Esta es una preocupación compartida por la diáspora africana, como lo evidenció la destacada y conmovedora novela de George Lamming (1970), donde el narrador reflexiona sobre el mundo al que pertenece mien-

34 Tomo esta idea como una de las muchas reflexiones clásicas de Frantz Fanon acerca la historia desde la cuestión de la autocolonización, en *Piel negra, máscaras blancas* (1967a: introducción, capítulo 5 y conclusión).

35 La discusión surge entre muchos escritores africanos prominentes, por ejemplo: Anthony Appiah (1992), Manthia Diawara (1998) y Tsenay Serequeberhan (2000).

tras, simultáneamente, ese mundo es arrastrado por los torrentes de la historia.

El origen de dicha preocupación cultural viene, por supuesto, de la relación de los mensajeros con los mensajes. ¿Debe ser este el caso en que la identidad del mensajero es constitutiva de la del mensaje? A primera vista, la respuesta es obviamente negativa cuando el mensaje es tratado como preformado e intacto y simplemente es “entregado” por el mensajero. Pero hay una percepción generalizada desde la mitología poética de todas las culturas alrededor del mundo (por medio de embaucadores como Yorùbá Èsú-Elegbara en África, la inteligente araña Anancy en el Caribe, el emblemático mono afroamericano o Hermes, el embaucador y mensajero de la antigua Grecia y el homónimo de la técnica académica llamada hermenéutica) afirmando que el mensajero “afecta” a los mensajes adornándolos, tratándolos como ambiguos o simplemente mintiendo.³⁶ Así, cualquiera que haya sido el mensaje inicial, su recepción y significado están en las manos del mensajero. Muchos de los programas intelectuales y disciplinarios en la academia actual nacieron de la revolución en la producción de conocimientos, la cual tuvo lugar en Europa y después en sus colonias, conocida como el surgimiento de la ciencia moderna. Lo que el intelectual africano en la academia moderna debe enfrentar es que tanto el mensaje como el mensajero se suman a la misma historia de una “hegemonía” europea.

ÁFRICA EN LOS ESTUDIOS CULTURALES

Los estudios culturales han sido una empresa académica desde su concepción y, en su mayor parte, lo siguen siendo. Este hecho significa que llega a los intelectuales africanos como un aliado para su relación con el centro europeo, mientras funciona al mismo

36 Mucho se ha escrito sobre esta cuestión, pero para conocer el texto más influyente sobre las dimensiones africanas puede verse el libro de Henry Louis Gates Jr. (1988), y en cuanto a la tradición europea tenemos *Verdad y método* (1990) de Hans-Georg Gadamer.

tiempo a lo largo de África como pequeñas llamaradas de lo que Mary Shelley llama “el moderno Prometeo” (el griego modernizado) —en lugar de Osiris (el egipcio antiguo) o Onyame (akan). En el prefacio de su clásica novela *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1999), Mary Shelley explica que utilizó a su protagonista, Víctor Frankenstein, para ejemplificar la trágica suerte del dios griego Prometeo, quien llevó el fuego a la humanidad. Así, Frankenstein es también una metáfora de los científicos modernos europeos, quienes trajeron el “fuego” de la ciencia moderna a la humanidad. Como Rousseau (1990) en sus advertencias, Shelley estaba consciente de las cualidades dialécticas del renacimiento, las cuales retrató maravillosamente al reconocer la monstruosidad de su protagonista, quien se esforzaba por tomar el lugar de Dios, una monstruosidad que en parte fue condicionada por su propia incapacidad para tomar con responsabilidad dicha tarea.

La historia tradicional de los estudios culturales comienza en Birmingham, Inglaterra, en el Centro para Estudios Culturales Contemporáneos, en 1964, bajo el liderazgo de Richard Hoggart, autor de *The Uses of Literacy* (1992); este programa ofrecía un método interdisciplinario para el estudio de la cultura mediante los recursos de la teoría social marxista. También es una historia marcada por varios conflictos con el marxismo estructural (desarrollado por Althusser) y con el marxismo gramsciano (particularmente respecto a las ideas de Antonio Gramsci sobre hegemonía e intelectuales orgánicos, bajo el liderazgo de Stuart Hall).³⁷ Sin embargo, la historia intelectual de los estudios culturales antecede a la fundación del centro en 1964 y llega hasta el surgimiento de la Nueva Izquierda y el rol de E. P. Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall en el desarrollo de una voz de liderazgo a través de la fundación de *New Left Review*. Sin lugar a dudas fue con el liderazgo de Hall que ambos —el centro y el

37 En la obra de Morley aparecen las discusiones de esta evolución en la carrera de Stuart Hall y su impacto en el desarrollo de los estudios culturales (Morley *et al.*, 1996: introducción, parte 1).

movimiento— alcanzaron prominencia internacional y permitieron la creación de programas de estudios culturales en universidades a nivel mundial.

El lugar de África en el desarrollo de los estudios culturales, irónicamente, ha ocurrido desde la periferia. Esto quizás se debe a la alta influencia de inmigrantes del Caribe y del sur de Asia en Gran Bretaña y Norteamérica; además, es un fenómeno conectado con el impacto del comercio, la trata de esclavos del Atlántico, las formas únicas de invisibilidad que atravesaron las poblaciones indígenas y las permanentes mareas de inmigrantes desde el Caribe y Asia. La excepción principal en este aspecto ha sido la singular historia de Sudáfrica (ver Cooper y Steyn, 1996). La lucha contra el *apartheid* llevó a un sin número de intelectuales al exilio —negros, asiáticos y blancos—, cuyo resultado fue un desarrollo concomitante de discursos y prácticas altamente simpatizantes de los principios de la Nueva Izquierda de los grupos de Birmingham, armonizados con las nuevas y siempre cambiantes temáticas de la raza, que iniciaron los vínculos con América del Norte y las comunidades del Caribe (Sanders, 2002).³⁸ La influencia de Steve Biko (2002), con su concepción ecuménica de la “conciencia negra”, es un ejemplo importante de estos desarrollos (ver Sanders, 2002: capítulo 5). En esta fase los estudios culturales se volvieron complementos de lo que se conocía como “estudios poscoloniales”, pero los elementos africanos e incluso los sudafricanos fueron eclipsados enseguida por las mareas de Medio Oriente y del sur de Asia, sobre todo por el enorme impacto del libro de Edward Said (1979), el influyente trabajo de Gayatri Spivak y el subsecuentemente aporte de Homi Bhabha (ver Ahluwalia, 2001; Ahmad, 1992; Williams y Chrisman, 1994). En los 80, la cuestión de la poscolonialidad se dedicó casi exclusivamente a trabajar dentro de las circunscripciones marcadas por la línea de interés in-

38 Especialmente en el capítulo dos Sanders discute algunas de estas temáticas relacionadas con llevar la historia de la lucha contra el *apartheid* a Europa, fuera de África.

investigativo de los autores mencionados. Sin embargo, el tema de los estudios culturales desde la perspectiva de Birmingham continuó su desarrollo y cruzó el Atlántico con Stuart Hall. Allí algunos de sus mejores seguidores (Kabena Mercer, Hazel Carby, Paul Gilroy e Isaac Julien) dejaron su huella en influyentes instituciones de educación superior de EUA como la Universidad de California en Santa Cruz, la Universidad de Yale y la Universidad de Nueva York. El impacto de estos estudios —junto a los ya introducidos por los movimientos de estudios culturales afroamericanos, liderados por Houston Baker Jr., Henry Louis Gates Jr., Cornel West y Gloria Watkins— generó cuerpos de trabajo surgidos principalmente de tres instituciones, cada una con su propio momento de apogeo: Yale a inicios y mediados de los 80, Princeton en la última parte de los 80 hasta inicios de los 90 y Harvard durante los 90. Dent (1992) presenta una discusión sobre muchos de estos acontecimientos. Así, a través de los 90 hubo una comunidad inusual de académicos que se enfocaron en la diáspora africana, centrando su atención en África, y ese grupo fue el Programa de Estudios Africanos de la Universidad de Nueva York, bajo la dirección de Manthia Diawara. Ese grupo se distinguió por su excelente trabajo sobre África y el cine de la diáspora africana, su continuo desarrollo de los estudios culturales africanos francófonos y su inclusión de renombrados literatos como Ngũgĩ Wa Thiong’o y Kamau Braithwaite, lo cual marcó un momento decisivo en el estudio de la cultura literaria africana.

Mientras tanto, continuó un grupo de jóvenes académicos devotos de la fusión de los rasgos marxistas de los estudios culturales con cuestiones de la poscolonialidad en África y el Caribe anglófono. Este grupo se ocupó, sobre todo, de la aparente oclusión de las temáticas de África como un lugar de discurso poscolonial. Sus miembros incluían académicos como Benita Parry, Neil Lazarus y Laura Chrisman.³⁹ De varias formas, este grupo es muy crítico con lo ocurri-

39 Chrisman ya es citada varias veces en este capítulo, mientras Lazarus y Parry son influyentes por derecho propio y se los puede encontrar (junto a otros es-

do en el grupo posterior de Birmingham, debido a sus tendencias bastante posmodernas evidenciadas, más tarde, por su enfoque en pensadores como Gilles Deleuze, Jacques Lacan y Jacques Derrida, así como por sus opiniones muy críticas y a menudo burlescas sobre los movimientos de liberación negra.⁴⁰

Mientras dichos eventos surgían en los estudios culturales y las cuestiones de África, también se desarrollaba otro discurso enraizado en la última parte de los 60 e inicios de los 70. A ese acontecimiento podríamos llamarlo “filosofía africana contemporánea”. Sus inicios se dieron a través del patrocinio teológico, a la par de la teología de la liberación de la segunda mitad del siglo XX. A diferencia del giro que dieron los estudios culturales, sus objetivos fueron explícitamente más sistemáticos y fundacionales, y aunque no hayan disfrutado de mucha popularidad como los estudios culturales, causaron —a su manera— una revolución en el pensamiento acerca de África en la modernidad tardía. Es a ese movimiento al que me voy a referir ahora.

LA FILOSOFÍA AFRICANA CONTEMPORÁNEA

La segunda mitad del segundo milenio d. C. ha sido marcada indiscutiblemente por el surgimiento de la civilización europea como fuerza dominante imperial, cuyo alcance se expande sobre la esfera de lo económico, epistemológico y cultural. Siguiendo a esa expansión, surgió una búsqueda sostenida de la identidad europea, cuyo resultado fue, precisamente, el “yo europeo”. Antes de esto no había una Europa autoidentificada. Sin embargo, dicho proceso para formar una noción geopolítica del yo está simbióticamente unido a la negación de ese yo, esto quiere decir que el proceso de determinar

critores de pensamiento semejante) en *Marxism, Modernity and Postcolonial Status* (Bartolovich y Lazarus, 2002).

40 Quizás el mejor resumen de esta crítica es el de Laura Chrisman (2000a), donde cuestiona a *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993) de Paul Gilroy. (Ver Gordon, 1997b: capítulo 5).

“qué” constituye Europa y los objetos europeos requiere también la formulación de lo que no constituye tal fenómeno. El relato del desarrollo de esa identidad es conocido como “modernidad europea”, y con esta surge el relato simultáneo de lo que Enrique Dussel (1996) llama el “lado oculto” de la importancia geopolítica de 1492. Aunque hay una narrativa africana que precede a 1492 —en virtud de las incursiones portuguesas a lo largo de la costa occidental de África tan pronto empezó la década de 1420—, el fenómeno de Colón marca una nueva etapa en la marcha de la supremacía global europea.⁴¹ Es con los viajes de Colón que la noción de “nuevo” vino a la ecuación, hundiendo al elemento africano en la lista de descubrimientos “antiguos”. Los pueblos de África y Europa, después de todo, han estado en comunicación constante por años y la presencia de los moros en Portugal y España fue, de varias maneras, una manifestación de esa relación permanente entre los conquistadores de hoy y los conquistados de mañana.

A menudo nos olvidamos que los moros no fueron expulsados de España sino hasta la mitad del siglo quince. Sin embargo, la diferencia entre los acontecimientos de ese siglo y los siglos siguientes consiste en que tales conflictos ya no eran entre algunos pueblos de un continente y algunos de otro, sino entre todos los pueblos de uno y otro continente. En otras palabras, no eran españoles, franceses o ingleses contra otros pueblos, se convirtieron en “europeos” conquistando, esclavizando y colonizando africanos, indígenas americanos y aborígenes australianos. La racionalización acompañó este acontecimiento y esa racionalización conllevó el surgimiento de 1) gente “condenada” a través de las racionalizaciones bíblicas de los niños de Ham, el hijo maldecido de Noé, y 2) las explicaciones naturalistas que más tarde culminaron en las preguntas sobre quién es un verdadero ser humano y quién no lo es. Empezaron a florecer

41 Este punto es muy conocido, pero a manera de ejemplo puede verse la siguiente página web: http://www.ucalgary.ca/applied_history/tutor/eurvoya/africa.html

incesantemente discursos sobre el ser humano cuyas consecuencias fueron la creación de las ciencias humanas, en general, y de la antropología, en particular.

Los pueblos de África, en medio de toda esta racionalización, comenzaron a descubrir que tenían una identidad —es decir, la identidad continental de ser africanos— impuesta desde “afuera”. También descubrieron una identidad racial igualmente impuesta —esa de ser gente “negra” o “primitiva” (ver Nzegwu, 1999a).⁴² Y comenzaron a observar que más allá de la dignidad proporcionada por el localismo de su identidad étnica (Asante, Fanti, Yorùbá, Masai, Twa, etc.), en las regiones de Europa y Asia se los pensaba como menos que humanos. Con su humanidad en disputa, iniciaron modos de resistencia que incluyeron no solo revueltas de esclavos (la más dramática de las cuales fue la revolución haitiana), sino también formas para potenciar su humanidad por medio de la formación de discursos, los cuales representan objetos propiamente humanos. Las narrativas de esclavitud de los siglos XVIII y XIX son ejemplos vitales de dichos actos de resistencia epistémica.⁴³ Ya sean Quabno Cu-goano (1999) y Anton-Wilhelm Amo (1729) en el XVIII o Frederick Douglass y el reverendo John Jasper en el XIX, todos terminaron con la pregunta: ¿en qué consiste ser un humano? (ver Abraham, 2004; Redding [de próxima aparición]). Para las personas cuya humanidad ha sido negada, el valor filosófico de la antropología se convirtió en su *philosophia prima*.

42 Siguiendo a Nzegwu, aquí diferencio entre “negro” y “primitivo” porque el primero no siempre era el factor operativo de la raza, especialmente en África Occidental, donde los blancos eran considerados inferiores a nivel del cuerpo, pero superiores con respecto al dominio de la tecnología, cuya consecuencia fue la noción del primitivismo tecnológico y cultural de África (Nzegwu, 1999a: 134-135). Para un análisis de la construcción de lo primitivo más allá del contexto de África Occidental, puede verse el trabajo de V. Y. Mudimbe (1988: 72-75).

43 Para un buen análisis actual sobre la revolución Haitiana y su impacto en el desarrollo de las narrativas históricas de resistencia, pueden consultarse los textos de Sibylle Fischer (2006; 2004).

Uno de los resultados de diferenciar el yo europeo del africano es la pregunta por el grado de diferencia entre los pueblos de ambos continentes. ¿Cuán radicalmente diferentes son los europeos de los africanos? Dado el subtexto racial de esta pregunta —donde los pueblos semitas del norte y el este a menudo no son sujetos de investigación— podríamos traducirla a ¿cuán diferentes son los blancos europeos de los negros africanos? Los pensadores europeos no han sido unánimes en su respuesta a tal pregunta; por ejemplo, Thomas Paine (1987) argumentó que las diferencias eran lo suficientemente superficiales como para no ameritar la práctica de la esclavitud, mientras para Hume y Kant las diferencias eran demasiado substanciales como para tomar en serio el estatus de los negros como seres humanos.⁴⁴ Hegel, en la introducción a su *Filosofía de la historia* (1956), sentó el aporte más influyente a favor de la diferenciación radical y sustancial, gracias a su afirmación de que la historia ni siquiera le ha concedido una visita de cortesía a los pueblos de África. Según Hegel, ni la virtud de la religión se debería atribuir a los africanos, ya que una religión genuina requiere un movimiento del espíritu (*geist*) y el surgimiento de la conciencia, mientras que los africanos, como él los veía, solo eran capaces de la brujería y el primitivismo de la magia. El impacto de la perspectiva hegeliana se agudiza cuando establece la cuestión de la filosofía en el contexto africano, ya que el movimiento de la “historia”, para Hegel, es también la revelación del desarrollo de la razón; por tanto, buscar la práctica de la razón —como se manifiesta en la filosofía— en un lugar que ejemplifica las antípodas de la razón era una contradicción de términos. La existencia de filosofía en África fue rechazada por los europeos durante mucho tiempo y no sobre las bases de una evidencia empírica, sino por su convicción de que eso no podía existir ahí debido a los pueblos aborígenes.⁴⁵

44 Selecciones relevantes de los escritos de Hume y Kant han sido reimpresas en el libro de Emmanuel Chukwudi Eze (1997: capítulo 3 y 4).

45 La respuesta a la importante función del antiguo Egipto es bien conocida: que sea, en sus orígenes, asiática, a pesar de todas las pruebas que demuestran lo

El resultado de la tesis hegeliana fue ignorar el pensamiento medieval africano y la compleja historia intelectual de varias naciones africanas hasta la mitad del siglo XX. Mucho de este continuo error al examinar el África bajo esta luz, está basado en una representación sesgada de África como un continente sin formas indígenas de escritura.⁴⁶ Aunque la filosofía no se apoya en la escritura para su ejercicio y existencia, su lugar en la historia intelectual (de cualquier tipo) ha sido facilitado por la existencia de textos escritos. La actual investigación sobre filósofos medievales abisinios manifiesta que ellos dejaron un legado de textos escritos y el esfuerzo de asentar por escrito muchas narrativas ancestrales de tradición oral, a nivel mundial, es una manifestación de que está disminuyendo el número de individuos con tiempo y devoción para mantener las vastas reservas de sus culturas dentro de su propia memoria (ver Kiros, 2004a; 2004b).

contrario, sin embargo, el debate continúa (ver Bernal, 2001). Para una crítica más detallada de la tesis de la civilización-no-fuera-de-África, pueden verse los trabajos de Charles Finch III (1996, 2006), y para una crítica excelente y actual de la tesis no-fuera-de-África, sobre todo en lo que respecta a la tecnología, como la producción de acero, tenemos la obra de John Ayotunde (Tunde) Isola Bewaji (2004: 224-225).

- 46 Incluso en la era de la deconstrucción, cuando todos los aspectos de la realidad, incluyendo la propia cultura, son tratados como una forma de escritura, esta tergiversación presenta a África como una forma de límite, a menos que la línea divisoria entre la inscripción y las metáforas de inscripción sea completamente borrosa. Más allá de aquello también está el problema de las múltiples funciones de la deconstrucción articulada por Jacques Derrida, al menos en su clásico ensayo “La farmacia de Platón” (1981). Ahí, la multitud de economías simultáneas del psicoanálisis, el marxismo y la semiótica que interactúan como una ansiedad por el padre, la autoridad y el habla, lucen eurocéntricos y culturalmente relativos en relación con la cuestión del pensamiento africano, ya que esta requiere una gran variedad de valores fundados en las estructuras familiares y las ansiedades sexuales, que son ajenas para muchas sociedades africanas tradicionales donde incluso la economía de la poligamia tiene fuertes prescripciones matrilineales. Respecto a esta cuestión matrilineal puede verse el artículo de Nkiru Nzegwu (1996a).

El “africano occidentalizado” retornó como académico educado en sus tradiciones locales (africanas), pero entrenado en otras (no africanas).⁴⁷ Escribo “tradiciones” porque sé que no hay un africano que haya sido educado bajo una sola tradición. La *creolización* existe en gran medida entre varios grupos indígenas africanos, ya sea, literalmente, mediante relaciones de mezcla étnica o a través de intermixturas que implican, a menudo, un gran conocimiento de por lo menos dos culturas (incluyendo el dominio lingüístico). Usualmente, este tipo de académico africano se enfrenta con dos tareas importantes: la primera es la traducción, que busca articular los principios de las culturas tradicionales de África en términos académicos de Occidente; este es un proyecto dirigido no solo al académico no africano, sino también a los académicos africanos colegas, ya que el lenguaje de la academia se convierte en uno de los varios lenguajes que deben dominar sus viajes de vida. La segunda tarea es formular teorías, interpretaciones y críticas a dichos principios. Este último propósito puede estar en el discurso de la academia occidental, pero no necesariamente. Un texto muy criticado e influyente que ejemplifica estas dos tareas es el de John Mbiti (1990), donde se ofrece un informe sistemático de las estructuras de las sociedades de lenguas bantú, por medio de un análisis de sus concepciones del tiempo. La importancia de tal enfoque emerge de una perspectiva filosófica básica: no hay valores sin temporalidad. Las criaturas eternas, por ejemplo, no devienen en el tiempo ni tampoco salen de él, lo cual presenta problemas metafísicos serios no solo en cuanto a si ellos pueden “actuar”, sino en cuanto a si su comportamiento puede ser traducido en algo con significado. Las criaturas que han ganado la inmortalidad enfrentan un dictamen similar, solo que ellas tienen

47 El lector podría preguntarse por qué utilizo la expresión “no africano” en lugar de, por ejemplo, “occidental” o “europeo”. Esta observación incluye el pequeño grupo de los intelectuales africanos que fueron capacitados en el noreste de Asia durante la Guerra Fría, y a aquellos que históricamente han encontrado su camino en esos países de Oriente (especialmente Japón) por otras razones.

el agregado de haber nacido. Así, no es una casualidad que varias civilizaciones representen a tales criaturas míticas como monstruos: la incapacidad de morir se lleva el significado de sus vidas y hace que lo que parece insignificante para sus comportamientos, sea monstruoso para el resto de nosotros —mortales y por tanto finitos. Los valores, por tanto, están vinculados al hecho que hayamos nacido: vivimos en el tiempo, con el conocimiento de un pasado acumulado y la conciencia de que eventualmente moriremos, y aunque podemos no inquietarnos mucho acerca de nuestra propia muerte, la muerte eventual de nuestros seres queridos es suficiente para estimular nuestra preocupación.⁴⁸

Se puede ir más lejos y presentar una versión fenomenológica trascendental de este argumento: no hay conciencia sin intencionalidad, donde la conciencia es conciencia de algo y ese “algo” no puede ser aprehendido sin mantener dicha conciencia aunque sea solo por un nanosegundo. Nociones como mantener un pensamiento o un concepto requieren de temporalidad, lo cual hace del tiempo una condición necesaria de la conciencia.⁴⁹ Ya que no hay propósito en hablar acerca de los valores de una comunidad sin que los miembros de esa comunidad estén conscientes, entonces el argumento de lo temporal avanza a través de la cuestión de la comunidad. Los intereses de Mbiti requieren de dicha maniobra filosófica.

El argumento de Mbiti, sobre el cual han hecho muchas críticas otros filósofos africanos, es que la metafísica y cosmología de

48 Aquí, la obvia similitud con los tratados existencialistas sobre el valor como una función de nuestra conciencia de nuestra propia finitud no es accidental. Aunque los fundamentos teológicos de los argumentos de Mbiti son cristianos, es fácil demostrar que el campo común a través del cual su teología satisface su educación tradicional africana es el campo existencial. Una descripción de este tipo de argumento se encuentra en el artículo de Paget Henry (1997a).

49 El origen de este argumento está, por cierto, en la clásica respuesta de Kant (*Crítica de la razón pura*, 1998) al ataque de Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, 2000) sobre la necesidad.

los pueblos hablantes de bantú se basa en la perspectiva de que todo ser, toda actualidad, fluye desde Dios, lo que significa que nada “es” siempre, hasta que las fuerzas que constituyen la realidad reveladora de Dios se promulguen —Gyekye (1995: 169-177), Hallen (2002) y Masolo (1994) plantean críticas a esta concepción del tiempo de Mbiti. Es decir, no hay futuro hasta que el futuro ocurra, lo cual significa que para que este sea, debe convertirse en el presente y luego en el pasado. En las palabras de Mbiti:

El futuro está virtualmente ausente porque los eventos que yacen en él todavía no han tomado lugar, no han sido realizados y no pueden, por tanto, constituir al tiempo. Sin embargo, si eventos futuros están seguros de ocurrir o si caen dentro del ritmo inevitable de la naturaleza, a lo mejor constituyan solo *tiempo potencial* y no *tiempo actual*. Lo que está ocurriendo ahora, sin duda, da paso al futuro, pero una vez que un evento haya tomado lugar, no está en el futuro, sino en el presente, el cual es pasado. El tiempo se mueve hacia “atrás” más que hacia “delante”, y las personas organizan su mente no sobre las cosas futuras, sino principalmente sobre aquello que tuvo lugar (Mbiti, 1990: 17).

El argumento de Mbiti puede ser fácilmente malinterpretado como prueba de que el pueblo de habla bantú no tiene concepción del tiempo. Lo que el argumento revela es una teoría de realismo temporal, lo que significa que el acontecer de los eventos es lo único que constituye la realidad. Pero hay más, si el origen de dichos eventos es la más densa ejemplificación de la realidad —es decir, Dios—, entonces cada evento subsecuente es de menos potencia ontológica que su predecesor. En efecto, hay una especie de “caída” metafísica o “agotamiento” desde lo real hacia un irreal final. Sin embargo, este esquema pierde importancia gracias a un sorprendente valor que tienen muchas axiologías africanas: la importancia de los ancestros. El tema de los ancestros es tal vez el aspecto dominante de la ética africana y ha sido analizado en casi toda obra de filosofía africana. El que los ancestros nos precedan les proporciona un gran lugar en la ontología y su orden complementario de valores. Nues-

tros padres no son solo más experimentados que nosotros, son más valiosos que nosotros, y de la misma manera lo somos nosotros en relación a nuestros hijos a través del amor que les tenemos. (Esto no quiere decir que no podemos valorar a nuestros hijos a través del amor que les damos; puede ser muy fácilmente argumentado que el aprecio que damos a nuestros hijos debería ser una manifestación del enorme valor del amor que les damos).

Para nuestros propósitos, la importancia del argumento de Mbiti radica en que él ha explorado un concepto, lo cual es un desarrollo único en la filosofía contemporánea africana (y tal vez en toda la filosofía) y, gracias a ese desarrollo, se relacionan la filosofía con las ciencias humanas y consecuentemente con el estudio de la cultura africana. Aunque hay muchos análisis metafilosóficos de la filosofía en el contexto africano (varios de los cuales ofrecen sus aportes y críticas a acontecimientos como la etnofilosofía, la filosofía de los sabios, la filosofía “profesional” y la filosofía práctica), un rasgo notable de la filosofía africana que a menudo no es discutido es la casi obsesión de los filósofos africanos por el pasado.⁵⁰ Estos filósofos, aun los analíticos, asumen el pasado con el fervor del típico ahogado que intenta llegar a tierra firme. Ahí está la cuestión bastante práctica de reconstruir lo que los expertos antinegros y eurocentristas afirman que nunca existió. Pero esto no explica el particular sentido de urgencia normativa que los filósofos africanos (y afros)^{51*} demuestran en sus obras históricas, el fervor que hay en ellas. Muchos de nosotros sabemos que las actitudes racistas desmienten la importancia de las pruebas que deslegitiman y contradicen dichas actitudes racistas. Es-

50 Barry Hallen (2002) y D. A. Masolo (1994) presentan un resumen excelente y reciente de estas concepciones de la filosofía africana (filosofía de sabios, etnofilosofía, filosofía “profesional” y filosofía de la praxis).

51 El autor utiliza el término *african* como gentilicio exclusivo para aquello que está en el África, mientras con la palabra *africana* hace referencia a un gentilicio más amplio que abarca, además, aquello que tiene raíces africanas y está en otras geografías. Un ejemplo ilustrador se encuentra en el primer párrafo de la conclusión de este capítulo (N del E).

tas actitudes relegan esa evidencia al reino de las “excepciones” para que no haya una cantidad suficiente de evidencia que pueda hundir su posición, pues la caída de esta posición racista —para aquellos que la sostienen desde el reino de la “razón” y la filosofía— significa el fin del mundo.⁵²

La relación de los filósofos africanos con la historia debe estar conectada por algo que sea importante —en sentido normativo— dentro de su sistema de valores. Sospecho que esto se debe a que el pasado no funciona para muchos de ellos como funciona para un académico de la historia europeo. Para tal historiador, el proyecto es la articulación de “su” narrativa acerca de “qué” pasó o “qué” fue argumentado; pero para el historiador, el intelectual y el filósofo africano la narrativa es sobre sus ancestros, sus obras, pensamientos y sufrimientos. Si parte de su sufrimiento fue su “desaparición”, cosa que pudo ser, en efecto, similar al inconveniente de un funeral inapropiado, entonces el acto de entender el pasado correctamente es también un acto correctivo de justicia a través de los recursos de la verdad. Esto hace que el rol del filósofo africano —le guste o no— vaya más allá de nociones seculares de métodos y procesos, y represente un desafío que trasciende las aspiraciones inmersas en la dialéctica del reconocimiento profesional.⁵³ Ese filósofo africano trabaja en un mundo en el cual los ancestros son más reales —en el sentido que están más cercanos al origen de toda la realidad— que los grupos de seres humanos del presente y el futuro.

No es sorpresa que Frantz Fanon, un pensador africano de la diáspora, analizando el daño del colonialismo y el racismo, anunció la suspensión del método en sus investigaciones. Para él, dicho

52 Sobre el asunto del racismo tenaz y su relación con los órdenes de la racionalidad, ver mis libros *Black Faith and Antiracist Racism* (Gordon, 1995a/1999: parte II) y *Fanon and the Crisis of European Man* (Gordon, 1995b: capítulo 2 y 3).

53 Mi enfoque aquí es de la historia en relación con un erudito cuyo sistema de valores se rige por la obligación ancestral. Diré algo más sobre el problema de la dialéctica del reconocimiento en el próximo capítulo.

método a veces desconoce la estrepitosa verdad del valor de la existencia humana. “Es algo bueno introducir un trabajo de psicología con una exposición de su punto de vista metodológico. Pero debo ser negligente. Dejo los métodos para los botánicos y matemáticos. Hay un punto en el cual los métodos se devoran a sí mismos” (Fanon, 1967a: 12). El filósofo africano, por tanto, se enfrenta a temas dobles y simbióticamente relacionados, temas de identidad y liberación. El primero plantea la cuestión de quién y qué son los sujetos y el segundo plantea el propósito u objetivo de los sujetos. Muchos filósofos africanos toman la posición de que las respuestas a las dos preguntas subyacen en el pasado como fundamento del presente sobre el cual el futuro debe ser construido.

Lo que encontramos en el centro de este punto de vista es una concepción peculiar de “agencia”, la cual trasciende la “resignación” estoica. El resultado de este particular enfoque de la agencia es una forma única de constructivismo que aquí llamaré simplemente “invencionismo”. El aporte especial de la filosofía africana al cual estoy aludiendo es la capacidad de los filósofos africanos de desarrollar el concepto de invención, y a esto me voy a dirigir ahora a través de un pequeño esbozo.

El problema de la invención, en la filosofía africana, sale a la luz a través de un trabajo fundamental de V. Y. Mudimbe (1988). Casi todos los trabajos importantes en la filosofía contemporánea de África, desde la última parte de los 80, han sido influenciados por la discusión de Mudimbe sobre la invención. Según él, África no es solo un continente, sino un modo de discurso que ejemplifica lo que él llama una forma de “gnosis” o una manera de conocimiento:

Específicamente, *gnosis* [del griego *gnosko*, que significa “saber”] se interpreta como búsqueda del saber, cuestionamiento, método de conocimiento, investigación e incluso conocer a alguien. A menudo la palabra es utilizada en un sentido especializado para referirse a un conocimiento más alto y esotérico, y también para referirse a un conocimiento común, convencional y estructurado, pero bajo el estricto control de procedimientos específicos

tanto para su uso como para su transmisión. *Gnosis*, consecuentemente, es diferente de *doxa* u opinión, y no puede ser confundida con *episteme*, entendida como ciencia o como la configuración intelectual en general (Mudimbe, 1988: ix).

La gnosis no es un concepto tan rígido como la noción temprana de *episteme* de Michel Foucault. Por el contrario, se trata de un concepto de un alcance suficientemente amplio como para volverse una manera de conocimiento que constituya y mantenga nuevas formas de vida. Es en este sentido que África es “inventada”: inventada por los sistemas de conocimiento constituidos tanto en los procesos de conquista y colonización como en los procesos de resistencia a dichos eventos, donde ambos procesos se influyen uno a otro. En los dos casos, las prácticas gnósticas podrían funcionar a nivel subterráneo. Las prácticas coloniales, por ejemplo, surgen en el centro de las prácticas gnósticas modernas que no proponen una intencionalidad colonial, al punto de ser, en algunos casos, explícitamente “antiimperialistas”. La lucha por la liberación, por ejemplo, es difícil precisamente debido a su ubicación dentro de tales prácticas gnósticas, el resultado de lo cual es la proliferación de más identidades y valores endémicos que, en este caso, significan más “africanismos”. Finalmente, “incluso en lo más explícito modelos afrocéntricos los modelos de análisis, explícita o implícitamente, conociendo o sin conocer, se refieren al mismo orden” (Mudimbe, 1988: x).

El argumento de Mudimbe podría ser criticado fácilmente como ejemplificación de las prácticas que este rechaza debido a su obvia forma genealógica posestructuralista. Las similitudes con los escritos arqueológicos y genealógicos de Foucault son tales que uno podría ver la influencia del saber-poder de Foucault en el concepto gnosis-colonialismo de Mudimbe, además, utiliza el término “arqueología” para describir su método de estudio sobre la gnosis africana (Mudimbe, 1988: x). Aunque debemos preguntarnos por qué la afinidad de un pensador africano con un pensador europeo debe demandar una relación “causal” en la cual el último tiene un efecto en el primero. El argumento que he sugerido, en el cual está

basado el giro hacia la invención, sugiere una lectura diferente donde la relación de Foucault con Mudimbe es más de asociación que causal, pues al final, lo que está ausente en el análisis de Foucault, pero presente en el de Mudimbe, es: 1) la importancia histórica de la imposición “externa” y 2) el peso ontológico del pasado como se manifiesta en la gnosis africana. En otras palabras, para Mudimbe la invención está más ajustada a la “realidad” por los ancestros antes que por las nociones epifenomenales que tienden acompañar a las lecturas posestructurales europeas sobre eventos históricos (ver Mudimbe, 1994: xv). Es más, para el europeo —por lo menos para el europeo moderno y posmoderno— el presente se encuentra en una relación peculiar con el pasado, una relación sin compromisos y contra la autoridad. Sociológicamente, cada generación autopresume ser el juez del pasado simplemente por vivir en el presente, pero en el contexto africano esto funciona al revés; el pasado, teniendo legitimidad y prioridad ontológica sobre el presente, es más que el fundamento del presente, es el juez del presente. La mayoría de europeos y euroamericanos suelen verse a sí mismos, en el mejor de los casos, como si “poseyeran” el futuro, mientras que la mayoría de africanos están siempre en una deuda constante con el pasado vivo.

Kwame Gyekye resalta este aspecto del trabajo de Mudimbe cuando critica a Anthony Appiah por apropiarse de los términos de Mudimbe (1994). Appiah utilizó dichos términos para argumentar una teoría de la diferencia máxima entre los grupos étnicos africanos, en su popular e influyente libro *In My Father's House: África in the Philosophy of Culture* (1992).⁵⁴ Desde su punto de vista, la noción de un pueblo negro africano común no es solo una ficción creada, sino una ficción racista sobre cuyo error descansa el nuevo mundo panafricanista de Alexander Crummell y W. E. B. Du Bois.

54 Las críticas a este libro abundan. Se puede criticar su logicismo (Henry, 1993), su teoría de la raza (Gordon, 1995a/1999: parte II) y su ataque al panafricanismo negro (Gordon, 1997b).

Después de mostrar el error de Appiah de mantener sobre los europeos la responsabilidad de la colonización y la imposición del racismo contra los negros en África, Gyekye hace notar que la propuesta de Appiah sobre la diferencia máxima y la desunión de los pueblos africanos es empíricamente falsa y que Appiah se contradice a sí mismo a este respecto varias veces a lo largo de su análisis. Tomando como referencia los trabajos de Igor Kopytoff y Philip Curtin, Gyekye señala que muchas comunidades africanas al sur del Sahara son descendientes de culturas que una vez habitaron las fértiles regiones del norte muchos años atrás (Kopytoff, 1987; Curtin *et al.*, 1978). Estos y muchos otros expertos académicos que han conducido estudios comparativos de grupos étnicos africanos se maravillan al ver los aspectos comunes que descubren (Shaw *et al.*, 1993; Finch, 1996). Gyekye agrega que “sería metodológicamente aberrante, no científico e intelectualmente fácil solo ignorar las conclusiones de estas investigaciones empíricas tan elaboradas sobre las culturas de los pueblos de África” (1995: xxvii). Respecto a las contradicciones postula que “Appiah puede decir ‘la mayoría de africanos de hoy en día, estén o no convertidos al islam o al cristianismo, todavía *comparten* las creencias de sus ancestros en una ontología de seres visibles’ [Appiah, 1992: 134, énfasis de Gyekye] y al mismo tiempo negar absolutamente ‘una unidad metafísica de concepciones africanas’ [Appiah, 1992: 81] o ‘una visión africana del mundo’” (Gyekye, 1995: xxvii). Finalmente, rechaza el argumento de Appiah de que cualquier préstamo cultural de un grupo es evidencia de tradiciones que no son de ellos, diciendo: “poco se puede dudar, creo, de que el préstamo cultural es un fenómeno *histórico* relevante en el desarrollo de todas las culturas humanas [...] dada esta suposición justificable históricamente, se me hace difícil respaldar el escepticismo de Appiah sobre la posibilidad de identificar un sistema precolonial de ideas y valores de un grupo particular de África como (parte de) *su* tradición” (Gyekye, 1995: xxviii). Finalmente, propone su visión de lo que él llama “sentido débil de la idea de vida cultural unificada”, la cual:

No implica o sugiere una vida cultural monolítica para un grupo que habite en lo que se podría describir como un ambiente compartido de cultura. Más bien permite la expresión de sentimientos individuales o de grupo, preferencias, gustos y diferentes maneras de reaccionar a experiencias locales o particulares. La estratificación social, las diferencias ocupacionales y las diferencias de los talentos individuales, recursos, deseos y percepciones antiestéticas, insistentemente interrumpen la homogenización de formas particulares de vida cultural, aun dentro del mismo entorno cultural. Al decir esto, sin embargo, evidentemente no estoy negando que personas que pertenecen al mismo entorno cultural generalmente comparten ciertos valores culturales — una proposición que lógicamente se deriva de las nociones de cultura y comunidad (Gyekye, 1995: xxxii).

Así, “dentro” de las comunidades africanas hay un proceso dinámico y creativo de formación cultural, cuya consecuencia es tanto lo común o comunitario (*commonality*) como las posibilidades creativas de expresión individual. Lo que esto significa, para Gyekye, es que África no ha sido simplemente “inventada”, sino que continúa “siendo inventada” y reinventada. El rol de la filosofía africana, por tanto, es la crítica diferenciada y el cuestionamiento sistemático a los principios generales que constituyen el pensamiento y los valores fundamentales de los pueblos africanos (Gyekye, 1995: 4).

Las formulaciones de Mudimbe y Gyekye sobre la invención no son, sin embargo, la historia final de la invención en la filosofía africana. Oyèrónké Oyèwùmí, un teórico social que trabaja dentro de la tradición de los Yorubá, recientemente ha elaborado una concepción provocativa sobre la invención, donde argumenta por un uso más “radical” de dicho concepto. En su galardonado libro, *Oyèwùmí* (1997) ofrece una crítica al antiesencialismo y al constructivismo en el pensamiento occidental feminista. Si el género es construido, como los proponentes de dichas ideas plantean, entonces 1) ¿por qué se debería creer que el género es construido de la misma manera en todas partes?, y 2) ¿por qué debería haber sido construido en todas partes? ¿No podría haber sociedades en las cuales el género nunca ha

sido construido? Por medio de la sociolingüística, Oyèwùmí brinda un análisis de la sociedad Yorùbá donde afirma que el género no es algo básico o primordial, sino otros factores de la vida social como el comercio. La dificultad para ver cómo la sociedad Yorùbá fue históricamente inventada por los Yorùbá y cómo la subsecuente invasión de diferentes prácticas sociales constituyen un discurso suscitado hace poco, son una manifestación de lo que la autora describe como la obsesión occidental por el cuerpo y la percepción visual (Oyèwùmí, 1997: 1-17). En las sociedades que no se centran en la percepción visual, las identidades que surgen de las relaciones sociales basadas en otros sentidos —como el oído, olfato y tacto— pueden ser radicalmente diferentes y en algunos casos, como en el género, ni siquiera están presentes. El género y la diferencia sexual son, después de todo, formas para diferenciar los tipos de cuerpos humanos; si deja de enfocarse el cuerpo, la necesidad de esa terminología desaparece y tal vez emergen ejemplos de relaciones más estables.

En sus incursiones críticas sobre otros filósofos africanos, Oyèwùmí no es tan generosa como Gyekye en su lectura del uso que hace Mudimbe de la invención:

Como prólogo para su aclamado libro *The Invention of Africa*, Mudimbe propaga lo que él llama “buenas noticias”: que el Africano ahora tiene “la libertad de pensar por sí mismo como punto de partida de un discurso absoluto” (Mudimbe, p. 200). Su afirmación es sorprendente dado que el contenido de su libro no deriva epistemológicamente de África y es bastante dependiente del pensamiento europeo. Esta afirmación difícilmente es la herencia multicultural obtenida de los estudios africanos de la que Appiah quiere convencernos. Es claramente una herencia occidental y explica por qué Ògún no tiene oportunidad contra Zeus y por qué África continúa siendo simplemente una idea en las mentes de muchos expertos africanos. Por supuesto, África en realidad continúa develándose en la marcha de la historia. ¡He ahí la historia original de la humanidad! (Oyèwùmí, 1997: 27).

Un aspecto curioso del texto de Oyèwùmí es la ausencia de discusión sobre la obligación ancestral e incluso los ancestros. Es tal

vez esta ausencia la que impide, en sus análisis, mi lectura sobre las nociones de invención de Mudimbe y de Gyekye. Lo de Oyěwùmí es un constructivismo radical, aunque su argumento sugiere que algo está perdido en nuestras lecturas sobre el pasado de las tierras de los Yorùbá a causa de las influencias europeas. Para ella, la historia es inventada (y supongo que las nociones de ancestros también lo son, aunque inventadas por los mismos pueblos africanos), lo que la lleva a un discurso afectado del pasado. En este sentido, la idea de invención que ella apoya es una de “tradiciones inventadas”, sobre la cual escribe:

Yo utilizo este concepto para aceptar la implicación del presente en el pasado, en vez de hacer una afirmación “presentista” de que el pasado es solamente fabricado para reflejar intereses presentes [...] la noción de tradiciones inventadas no necesariamente implica deshonestidad; el proceso es usualmente mucho más inconsciente. De hecho, es un testamento a la naturaleza inmediata de la evidencia y a la posicionalidad de cualquiera que registre el pasado [...]. Lo que es permisible está sujeto a la cultura. La idea expresada en la noción de permisibilidad dice que la medida en la cual el pasado es maleable para los propósitos del presente, es limitada. Aunque algunas cosas puedan cambiar, algunas deben seguir siendo las mismas (Oyěwùmí, 1997: 81).

Este pasaje me sorprende tanto como el argumento de Oyěwùmí que, finalmente, comparte afinidad con Gyekye, porque ambos quieren recurrir a lo que fue inventado por la gente africana fuera de los discursos que fueron una manifestación de la imposición occidental. Esta conclusión se ve muy claramente cuando escribe: “desde el periodo colonial, la historia de los Yorùbá ha sido reconstituida a través de un proceso de invención de tradiciones de género. Hombres y Mujeres han sido inventadas como categorías sociales y la historia se presenta dominada por actores masculinos. Los actores femeninos están virtualmente ausentes, y donde las mujeres son reconocidas se las reduce a excepciones” (Oyěwùmí, 1997: 82). Nótese que el argumento de Oyěwùmí no implica el rechazo a

una respuesta feminista al presente histórico de África, la cual, según se sugiere aquí, puede ser necesaria dada la oclusión de los “actores femeninos”.⁵⁵ Sin embargo, al igual que Sylvia Wynter (1996) (quien ha desarrollado su propio sello de posestructuralismo caribeño), ella se concentra en el poder del lenguaje y en las realidades sociales mantenidas por el uso de las mismas, vinculadas a un orden de conocimiento por encima de otros (ver Henry, 2000: 117-143).⁵⁶ Así, Oyèwùmí demanda una interpretación más radical de la invención porque considera que las consecuencias de no hacerlo son perjudiciales para las personas que han sido inventadas como invisibles o anormales, es decir, la consecuencia de las invenciones occidentales no solo es la normativa occidental, sino también su bagaje complementario de normativa blanca y masculina.

Aunque no todos los filósofos posmodernos africanos ven a la invención radical como el camino a seguir, un peligro, como advierte Elias Kifon Bongmba, es el relativismo moral y epistemológico. Bongmba (2001) critica las nociones de constructivismo de la diferencia radical sobre fundamentos éticos. Él está de acuerdo con los invencionistas respecto a que la relación que Occidente ha tenido con África ha sido así, ha tenido una sabiduría tan convencional como la experimentada por la liberación de la relación colonial de los africanos, ya que la reflexión teórica blanca demanda mucha resistencia ontológica, epistemológica y política. Después de todo, los intelectuales de Occidente solían considerarse los encargados de llevar la luz de la razón para el entendimiento de la experiencia africana, provocando una situación terrible para los estudios africanos, pues estos se volvieron un campo dominado por blancos (West, 1994b). Un efecto de esto ha sido la dificultad de los académicos negros para participar en roles más allá del de informantes etnográficos. En la

55 Un trabajo contemporáneo sobre feminismo en África lo realiza Kwame (1995).

56 Wynter, a diferencia de Oyewiimi, es más comprensiva con las opiniones de Mudimbe, lo cual ella hace explícito en estos ensayos.

filosofía, por años considerada la “reina de las humanidades”, la situación ha sido similar: la inclusión de “filósofos” negros a menudo planteó el problema de la “particularidad” de la filosofía occidental a pesar de su profesada universalidad (Gordon, 1997b: 144-145). Incluso Lévinas —sobre cuyo trabajo se basa gran parte de la ética de Bongmba— padeció dicho centrismo en su muy conocido esfuerzo por forjar una antorcha greco-semita para la noche de la humanidad. Así, Bongmba admite que su tarea y la de otros académicos africanos es múltiple: pensar a través de las ideas en campos saturados de expertos que ni esperan ni quieren a la gente que piensa.

Bongmba (2001) comienza su libro demostrando el problema con la simple aplicación universal del término “brujería” a actividades o hechos de los pueblos africanos que pueden variar desde dones de la naturaleza hasta esfuerzos por provocar acontecimientos sobrenaturales. Aquí encontramos un ejemplo del problema clásico de la traducción cultural y de la indeterminación. Aunque entre los europeos hay un lenguaje rico para lidiar con esos fenómenos más allá de los términos relacionados con la “brujería”, su aplicación a las actividades africanas ha sido reducida y las comunidades aborígenes de África, en su esfuerzo por traducir sus actividades a las comunidades europeas, simplemente usan las palabras europeas equivocadas. Así, emerge un término coloquial de “brujería” donde la brujería —tal como se la entiende en Occidente— está ausente. El inglés, por ejemplo, posee términos como *genius* (cuyas raíces obvias provienen de la palabra *genii*), *gifted*, *wizard*, *sorcerer*, *magician*, *witch* y *warlock*. Bongmba demuestra que, al menos entre los Wimbumbum (el grupo étnico camerunés al cual él pertenece), los términos *bfiu*, *brii*, y *tfu* no deberían agruparse en la palabra “brujería” porque solo el último de ellos se acerca a la noción occidental de aquello. El primero, por ejemplo, se refiere a una habilidad especial para hacer cosas extraordinarias. ¿Se podría imaginar uno a Albert Einstein, Jimi Hendrix y Michael Jordan siendo llamados “brujos” en lugar de genios o talentosos? Sin embargo, eso es lo que ocurre en algunos tratamientos académicos de estas comunidades, de ahí que en este

punto de su análisis Bongmba esté de acuerdo con Oyèwùmí y otros invencionistas.

Después de haber señalado la complejidad de traducir términos africanos a términos europeos, Bongmba realiza una maniobra que desafía aún más los métodos establecidos para el estudio de África y sus religiones. Ofrece una “crítica” de cómo las actividades asociadas a esos fenómenos (como *tfu*) se manifiestan en el África contemporánea. Para entender por qué hace este movimiento, uno debe pensar en los dos extremos de las propuestas occidentales para el estudio de comunidades africanas. Primero tenemos la propuesta de la civilización antigua versus la primitiva; en este enfoque la crítica fue que los africanos eran primitivos, pueblos atrasados que necesitaban desarrollarse por medio de la adopción de valores occidentales a través del cristianismo; fue esta la convicción que motivó a los misioneros cristianos a observar los intersticios de lo que ellos consideraban “la mente africana” y a buscar una etnofilosofía, luego de lo cual pudieron encontrar la clave para la adaptación sincrética y la creación de prácticas afrocristianas.⁵⁷ El segundo extremo surgió en respuesta al primero: ser buenos etnógrafos y simplemente describir, no juzgar ni criticar las comunidades, sin embargo, el problema con este enfoque es que surge una forma de relativismo que destruye las relaciones intersubjetivas, lo cual es, en efecto, una manera de no reconocer a otra comunidad humana “como comunidad humana”. “Yo cuestiono la ansiedad que tienen los académicos por criticar las prácticas locales africanas. Si los académicos se sienten incómodos con los discursos críticos de África, entonces la academia contemporánea ha tocado África con una ‘sutileza fatal’, por usar la metáfora de Friedrich Schleiermacher” (Bongmba, 2001: xix).

En base al rechazo de la “sutileza fatal”, Bongmba se separa de muchos trabajos sobre el estudio de la brujería y propone una

57 Tratamientos académicos sobre estos esfuerzos abundan (ver especialmente Young, 1992). Por cierto, el ejemplo más famoso de esta práctica lo tenemos en el padre Placide Tempels (1959).

filosofía crítica de la brujería. Este método plantea la problemática de las ciencias humanas y brinda una metodología interdisciplinaria sujeta a los recursos críticos de la experiencia vivida. Por “filosofía crítica” se refiere aquí también a la investigación fenomenológica guiada por el compromiso ético, que aquí significa tomar en serio lo que los miembros de la comunidad dicen y hablar con sinceridad con aquella comunidad, es decir, envolver a la comunidad en un “diálogo” genuino. Bongmba toma este punto de partida dialógico para expandir su análisis, añadiendo los recursos de los estudios y la ética de Lévinas. Entonces ofrece una interpretación y aplicación del pensamiento de Lévinas que es “socialmente” más rica que las formulaciones del propio Lévinas. Aunque Bongmba construye mucho sobre la base de la propuesta de Lévinas acerca de las dimensiones del encuentro ético “cara a cara” (donde el Otro ejemplifica un “grito” ético), me sorprende que las habilidades sociales a las que apela en su discusión sobre los Wimbum, son más consistentes que las que se permite el formalismo uno-a-uno de Lévinas. La conclusión crítica de Bongmba sobre el *tfu*, la actividad más cercana a la brujería en el sentido occidental, es que la teología Wimbum debería adoptar una teoría del deseo, sin consumir al otro o totalizarlo, pues la ausencia de totalización significa un espacio de participación positiva y crítica entre Occidente y las comunidades tradicionales de África sobre asuntos de la vida ética.

La cuestión de la vida ética plantea preguntas sobre el tipo de pensamiento normativo necesario en el contexto africano. Como es bien sabido, Fanon (1961/1991) argumentó que la discusión sobre la ética ante las resoluciones políticas deja reafirmado el llamado “pedestal greco-latino”. Fanon no dudaría en ser muy crítico con el giro ético de Bongmba, sin embargo, algunos de sus lectores han argumentado a favor de consolidar los encuentros fanonianos y lévinasianos en la ética (ver Maldonado-Torres, 2001). Basándose en la hermenéutica filosófica, Tsenay Serequeberhan (1991) ha expuesto que el tipo de política emancipadora necesaria para preceder a la ética, corresponde a una gobernada por el espíritu de la interpretación

y la crítica. Un problema con los métodos hermenéuticos, sin embargo, es el tipo de suspensión que ejercen respecto a las preguntas sobre la verdad. ¿Qué pasa con los “ancestros” cuando incluso ellos se vuelven manifestaciones indeterminadas para una interpretación textual abierta? Serequeberhan parece haberse dado cuenta de esto porque enseguida escribió un compromiso existencial con esa pregunta bajo el título *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence* (2000).

La cuestión sobre el relativismo ético también ha sido abordada por Kwasi Wiredu (1996) en su obra sobre relativismo y problemas de derechos humanos en el contexto africano.⁵⁸ Tras un estudio metodológico (a través de los recursos del pragmatismo, el análisis lingüístico y el impacto de la biología) Wiredu argumenta contra el relativismo principalmente mediante apelaciones *reductio ad absurdum*, argumentos basados en una fe sobria en la fuerza inflexible de la realidad. El problema con los argumentos a favor de la invención radical y sus consecuentes apelaciones relativistas, según Wiredu, es que estas funcionan como las antiguas paradojas lógicas que niegan la realidad del tiempo, la distancia y el movimiento: uno simplemente necesita ir de caminata. Aunque pueden darse malas traducciones, el hecho es que diferentes comunidades de individuos sí logran comunicarse la una con la otra y esta capacidad de hacerlo implica la existencia de una cultura universal. El que no haya ejemplos de incommunicabilidad radical —pues incluso la respuesta lógica y simple en caso de que un término no pueda ser traducido de una cultura a otra es la adaptación de ese nuevo término de acuerdo al *stock* de palabras de la otra cultura— demuestra que la habilidad para comunicarse debe ser un potencial inherente de los seres humanos. Para Wiredu, debemos tomar más en serio a la biología, como fundamento del aspecto comunicativo del comportamiento humano; y en cuanto al relativismo cultural, su argumento surge que sus defensores están tomando lo que debería ser una consecuencia natural de las fuerzas

58 La discusión que sigue se enfoca en las páginas 21-41 del texto de Wiredu.

humanas contingentes —que diferentes comunidades tendrán sus propias historias y desarrollarán diferentes formas de vida y lenguajes— para implicar diferencias humanas no traducibles. Las comunidades humanas están fundadas en la comunicación, sin embargo, eso significa que hay normas subyacentes de pensamiento que entran en juego dentro de las comunidades y también entre las comunidades.

Consideren las implicaciones de este último resultado [que todas las especies deben tener algunas normas de pensamiento en común]. No puede ser la cultura, historia o ideología la que justifique estas cosas en común, ya que ellas son las causas de la diversidad y no de la unión de las especies. Además, en cualquier caso, todas ellas presuponen esa misma universalidad. ¿Por qué? Porque las normas del pensamiento que hacen posible que pensemos y hagamos historia, y todo lo demás, son las mismas condiciones que causan la interacción social con los otros (de cualquier identidad) posibles. Esto implica nada más que nuestra biología básica, en la que subyace la afinidad mental particular de todos los miembros de la raza humana (Wiredu, 1996: 34).

Los compromisos posestructurales de algunos invencionistas, desafortunadamente, han generado antipatía ante la posibilidad de considerar lo biológico como una categoría de análisis. Esto se debe al centrismo histórico de muchos de ellos, pues argumentan que la noción de lo biológico es en sí una categoría condicionada socialmente. Ciertamente esta es la postura de Oyëwùmí:

El que muchas categorías de diferencia son socialmente construidas en Occidente puede sugerir la mutabilidad de las categorías, pero también es una invitación a interminables construcciones de la biología —donde no hay un límite a lo que puede ser explicado por el recurso del cuerpo. Así, la biología es difícilmente mutable, ella es más una combinación de la Hidra y el Fénix de la mitología griega. La biología está siempre mutando, pero no es mutable.^{59*} Por último, el punto más importante no es que

59 Textualmente: “*Biology is forever mutating, not mutable*”. Juego de palabras de la autora para marcar la diferencia entre la capacidad de la naturaleza para

el género sea socialmente construido, sino la medida en que la biología en sí es socialmente construida y por tanto inseparable de lo social (1997: 9).

En otras palabras, la biología simplemente es parte del orden epistémico de la vida. ¿Pero es así? En este argumento encontramos una falacia que suele estar presente en otros argumentos socioconstructivistas. La falacia que lo envuelve es la confusión de las condiciones de significado con aquello que es significado por una oración o término en particular. Que el significado sea social es claramente una consecuencia de que este sea parte del lenguaje y la comunicación, y —como Wittgenstein (1997: sección 243) ha demostrado— es, en principio, entendible y comunicable, por lo que depende de un grupo de reglas y normas que no son “privadas”. Pero “ser social” no implica que se refiera a “lo social”, la significación puede ser tal que esta señale, como muchos semióticos han observado, más allá de sí (Wiredu, 1996: 15-16; Deely, 1990). En otras palabras, esta falacia implica tomar el dedo que apunta como si fuera la cosa apuntada, en lugar de prestar atención a dicha cosa. Por supuesto que lo biológico es una manifestación de la realidad social y un episteme, pero esto no significa que los fenómenos biológicos sean objetos sociales, esa conclusión huele a decadencia disciplinaria, donde, como he venido argumentando, una disciplina en particular se vuelve el árbitro ontológico de todas las otras disciplinas, sin abrirse a la posibilidad de sus propias limitaciones. El sociologismo es un ejemplo de esto, pues el sociólogo rechaza las conclusiones de otras disciplinas porque no son sociológicas. Este vicio, que hemos visto en el argumento de Oyěwùmí, también aparece en Paul Gilroy, quien rechaza la investigación del genoma humano porque no aporta conclusiones “sociológicas” sobre la raza:

Impulsada por el impacto de la genética, “la raza”, como ha sido definida en el pasado, también se ha vuelto vulnerable a las de-

mandas de una biología más elaborada y menos determinista. Es, por tanto, muy decepcionante que la mayoría de los trabajos recientes e influyentes en esta área pierdan la perspectiva y opten por permanecer ambiguos sobre si la idea de “raza” puede sobrevivir una revisión crítica de la relación entre los seres humanos y su cambiante naturaleza social (Gilroy, 2001: 29).

El argumento de Wiredu acerca de una biología subyacente común es, de hecho, compatible con la posición invencionista, pues afirma que somos criaturas cuya estructura biológica tiene la propensión de inventar un sinnúmero de actividades que constituyen el mundo social. “Dentro” de ese mundo hay una multitud de significados que marcan la diversidad cultural desde las comunidades hacia las comunidades de miembros de la misma especie (*homo-sapiens-sapiens*). Así, Wiredu trae de vuelta la cuestión de las ciencias humanas a las discusiones de los estudios africanos, y lo hace desarrollando una antropología filosófica que articula acontecimientos a través de las diferentes ciencias humanas y ciencias de la vida. Como Gyekye, Wiredu no desea ignorar la evidencia empírica y ya que no utiliza las ciencias naturales como su árbitro final, sino solo como un factor en el curso de su argumento, su posición no es reduccionista ni positivista.

La mayoría de las conclusiones de Wiredu han sido desarrolladas de forma similar en la tradición fenomenológica, y los proponentes de las mismas inmediatamente han encontrado similitudes no solo entre la posición de Wiredu y el texto de Alfred Schutz (1970), sino también entre los argumentos que he desarrollado en mi discusión sobre las ciencias humanas y en las nociones de “gente problema” (Gordon, 2000), y aquellos primeros trabajos realizados en Sudáfrica por Noël Chabani Manganyi (1973; 1977). Finalmente, ampliando el tema de la invención en la filosofía africana hacia la

filosofía de la diáspora africana, los desarrollos más recientes son, sin duda, los trabajos de Paget Henry (2000) y Nkiru Nzegwu.⁶⁰

Henry comienza su texto discutiendo la importancia de las contribuciones del pensamiento tradicional africano (los ancestros) para la formación de las comunidades afrocaribeñas, a las cuales considera como producto de las *creolizaciones* entre África, Asia y la América aborigen. Luego, desarrolla una concepción de la filosofía en la cual la consecuencia de las reflexiones críticas y sistemáticas sobre la realidad es la formación de una autoconciencia de la comunidad —el espíritu de esta cultura— en conflicto con lo que él llama prescripciones “historicistas” y “poeticistas”. Estas dos prescripciones/enfoques implican el retorno de los temas de la liberación y la identidad, donde los historicistas quieren cambiar el mundo, mientras los poeticistas proponen comprender el yo que está por ser cambiado, especialmente a través de los recursos de la imaginación para la semiosis de los objetos culturales. Que las dos prescripciones/enfoques pueden reconciliarse, se evidenció en pensadores como Leopold Sédhogo, Aimé Césaire, C. I. R. James y Frantz Fanon, cada uno de los cuales apeló al pensamiento liberador a través de los recursos poéticos. Esto muestra que los grandes pensadores afrocaribeños vivos son, en su mayoría, de inclinación poeticista, como lo atestiguan los actuales planteamientos de Sylvia Wynter, Wilson Harris, Edouard Glissant, Kamau Braithwaite, Derek Walcott, Jamaica Kincaid, Maryse Condé y George Lamming. Y en torno a los pensadores africanos puede decirse lo mismo con respecto a Ngugi wa Thiong’o, Chinua Achebe, Ama Atta Aidoo y Wole Soyinka. Aquí hay una ironía, pues la mayoría de los historicistas están muertos, y los

60 El trabajo de Nzegwu está compuesto por una impresionante colección de artículos sobre historia del arte y políticas feministas, así como por su obra poética y pictórica, además de su liderazgo como presidenta de la Sociedad Internacional de Ciencias y Filosofía Africana. Sus ideas filosóficas han aparecido en varios volúmenes y antologías (Nzegwu, 1998; 1999b; 2006).

pocos que están vivos no han tomado nota de los acontecimientos recientes y lucen “obsoletos”.⁶¹

Nzegwu, por su parte, traza la complejidad de la historia del África Occidental y su arte, y demuestra la falacia de simplemente aplicar a las culturas intactas de África Occidental, la condición de diásporas africanas del nuevo mundo, a las cuales Nzegwu —al igual que Henry— considera comunidades híbridas (*creolized*), con acontecimientos históricos y políticos únicos. Sin embargo, en concordancia con Oyëwùmí, ella añade que la única influencia es el impacto de las categorías ontológicas europeas que incluyen la importancia del cuerpo para la ubicación de la identidad. Aunque la consideración geopolítica-epidemiológica de África Occidental que se debería tener en mente es el impacto de la malaria en los asentamientos blancos, lo cual dificultó mantener las políticas cuerpo-raza en esa región. No solo se trata del reducido número de blancos en África Occidental, sino también de la apariencia frágil, pálida y débil que tienen estos cuerpos blancos en los ambientes tropicales. De ahí que se necesitaba inventar, según Nzegwu, una noción de inferioridad cultural y tecnológica en las poblaciones locales de África Occidental, es decir, la noción de primitivismo.⁶² El resultado de esto fue la hegemonía de la cultura europea como “moderna”, lo cual ha tenido un efecto no solo en el valor de las culturas de África del oeste, sino también en su “estudio”. La conclusión de su análisis amerita la siguiente cita:

Las consecuencias epistemológicas de tomar en serio las historias radicalmente diferentes de África y Estados Unidos están teniendo efectos de gran alcance. Por un lado, las experiencias de racismo colonial y la política de estudios de área en los Estados Uni-

61 Para un tratamiento reciente sobre los grandes historicistas negros (todos ellos ya muertos, desgraciadamente), véase el texto de Anthony Bogues (2003).

62 No obstante, esto es así en el mito de Tarzán, el “Rey de los Monos”. Este mito es una expresión del deseo de un hombre blanco o una mujer blanca de ser supremos en todos los ambientes.

dos cada vez obligan más a los académicos africanos a interrogar los motivos de los expertos que dicen ser receptivos a los intereses superiores de los africanos y de África, y terminan creando un discurso *de* África mas no *sobre* África. Esta interrogante es el efecto de la injusta desafricanización de los trabajos tanto de antiguos como de nuevos africanistas, cuyo conocimiento de África tiende a ser asombrosamente superficial. La opinión general es que este proceso de desafricanización es una estrategia colonial que ha sido usada efectivamente durante décadas para ganar control sobre la producción de conocimiento acerca de África. En la desafricanización, las categorías conceptuales de las diferentes naciones africanas son desconocidas, los asuntos políticos, económicos, sociales y filosóficos son conducidos en base a las categorías e intereses de Occidente. Si África fuera realmente ubicada en el centro de tales análisis —como debería ser— sería cuestionable que los antiguos y nuevos africanistas comenzaran con los temas de investigación y las suposiciones que actualmente usan (Nzegwu, 1999a: 135).

CONCLUSIONES

La filosofía afro (africana, afroamericana y afrocaribeña) está floreciendo y parece que ha podido negociar su lugar entre la división historicista/poeticista y las representaciones inflexibles de los métodos eurocéntricos y convencionales de las ciencias humanas.⁶³ Uno podría argumentar que esto ocurre porque no solo se ha planteado directamente la pregunta de cómo deberían ser estudiados los pueblos africanos, sino también cuáles son las raíces constitutivas de esas personas en primer lugar —específicamente, su humanidad. El impacto de este giro no puede ser subestimado pues plantea una

63 La evidencia de esta afirmación sobre el florecimiento de la filosofía africana está en las series de libros publicados por editores influyentes, la variedad de sociedades en todo el mundo y las muchas revistas y boletines dedicados a su estudio. Una buena fuente de estos avances es la galardonada revista *Journal of Africana Philosophy*, ahora llamada *Philosophia Africana*, con sede en la Universidad DePaul.

pregunta que atraviesa las divisiones disciplinarias, como se esperaba en las consideraciones sobre los estudios culturales con las que iniciamos este capítulo. Ciertamente este es el caso de las reflexiones histórico-fenomenológicas y posestructurales-psicoanalíticas de Achille Mbembe⁶⁴ cuando afirma que “[el] sujeto africano es como cualquier otro ser humano: participa en *actos significativos*” (2001: 6). En la antropología de África, el impacto del lenguaje filosófico, particularmente en las racionalizaciones fundamentales de las etnografías de los pueblos del continente, ha sido claramente desarrollado mediante la fusión entre Marx y Foucault por parte de renombrados académicos en esos campos como Jean y John Comaroff (1997).⁶⁵ El

64 Los lectores de Mbembe pueden sorprenderse por la denominación “fenomenológica”, sin embargo, observen: “aunque dispuesto a asumir un punto de vista filosófico, cuando sea necesario, yo parto de la idea de que existe una estrecha relación entre la subjetividad y la temporalidad —es decir, de alguna manera, uno puede contemplar la propia subjetividad como temporalidad. La intuición detrás de esta idea fue que, para cada edad y en cada tiempo, existe algo distintivo y particular: un ‘espíritu’ (*zeitgeist*)” (Mbembe, 2001: 15). Las raíces de esta reflexión en el idealismo alemán, con una genealogía que va de Heidegger a Hegel y a Kant, es inconfundible. Y hay más: “el concepto ‘poscolonial’ identifica específicamente una determinada trayectoria histórica —la de las sociedades que han surgido recientemente en la experiencia de la colonización y la violencia que implica la relación colonial” (Mbembe, 2001: 102). Aunque a menudo poeticista, el trabajo de Mbembe (2001) puede ser fácilmente ubicado en la taxonomía de pensamiento historicista de Paget Henry, y la idea que se presenta aquí puede, también, ser alineada con el concepto de “neocolonialismo”, pero para la comprensión de la agencia imputada por Mbembe a la compleja red de fuerzas/instituciones/agentes que componen lo “poscolonial”. Me gustaría añadir que hay otra implicación del término “poscolonial” unida al concepto de *zeitgeist* (espíritu del tiempo): la ilegitimidad de racionalizaciones explícitamente coloniales. En otras palabras, hubo un tiempo en el que la Colonia era un asunto legítimo, pero hoy estas se construyen en la cara de su negación. Es política y moralmente embarazoso poseer o fundar “colonias”, por lo que dichas instituciones se crean sin jamás ser “nombradas como tal”.

65 Véase especialmente su introducción, donde también se explora el tema de la invención a través de los esfuerzos de los misioneros en la evangelización de

desafío de la filosofía contemporánea de África, más que de la ciencia cultural africana, es si ellos u otros científicos sociales —de historia, ciencias políticas o sociología— y académicos que estudian África van a tomar las perspectivas y recursos intelectuales del pensamiento filosófico contemporáneo africano. Los nativos han trascendido el estatus de informantes y ahora brindan la oportunidad de coinventar una nueva relación, más allá de los estudios africanos como hegemonía blanca, cuyo éxito sería un mundo genuinamente nuevo.

EL DESARROLLO DECADENTE

Reflexionando sobre las condiciones económicas y sociales contemporáneas de África en su ensayo “On the Misadventures of National Consciousness”, Olufemi Taiwo se sintió atraído por el profético análisis de Frantz Fanon de hace poco más de cuatro décadas:

Los condenados de la tierra fue originalmente publicada en 1961, el mismo año que murió Frantz Fanon. [Este] año adquiere un significado adicional cuando se lo yuxtapone a la importancia histórica del año anterior, 1960, en el que muchos de los antiguos países colonizados ganaron la independencia del régimen colonial. Esta independencia proporcionó la base para la declaración eufórica de Harold Macmillan de que el viento de los cambios soplabla sobre África. Su frase reflejaba el entusiasmo y optimismo casi universal que marcó el arribo de los Estados independientes al África. El optimismo no era infundado. Considerando la violencia del colonialismo y su papel directo en el retraso del crecimiento y desarrollo de los territorios coloniales, no era sorprendente que todo el mundo pensara que aquella independencia abriría la puerta al desarrollo de las naciones convertidas en Estados soberanos [...] sin embargo, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, especialmente quienes se aseguraron legalizando su propiedad sobre los frutos de la independencia, Fanon había sido una voz disidente en el coro de entusiasmo que saludó la llegada de la bandera y la independencia (la independencia nominal), y fue uno de los primeros en plantear los límites de este fenómeno. Como un profeta, Fanon, el disidente, había previsto el futuro y nos dejó un legado de presentimientos sobre lo precario que ese futuro —nuestro presente— podría ser (Taiwo, 1996: 257).

Aunque Fanon a menudo se aferra a su palabra, de acuerdo con los críticos Henry Louis Gates Jr. (1991) y D. A. Masolo (1998), de supuestamente no ofrecer “verdades eternas”, el desarrollo de la historia y del pensamiento parecen ser tales que su afirmación es nada menos que irónica. La forma no necesita revolotear sobre la materia, como lo demostró Aristóteles en su *Metafísica* hace tanto tiempo, pero puede encontrarse en ese poderoso abrazo que todos hemos llegado a conocer como “realidad” y, al ser así, desembriaga nuestros pensamientos bajo la presión de su peso.

Fanon estaba muy consciente de esto en su primera obra clásica, *Piel negra, máscaras blancas* (1967), un texto desde el cual ya se anuncian las cualidades de Fanon. En ese trabajo, él presentó una compleja interacción de la ingenuidad intratextual con la visión metatextual donde el autor, al igual que Dante en su “Infierno”, le invita al lector a seguirlo a través de cada círculo de una condición claustrofóbica e infernal. El negro es una construcción blanca, admite él, es una consecuencia de un mundo social que se interpone entre las fuerzas filogenéticas y ontogenéticas. Aun así, la creación de las construcciones alternativas no es tan fácil cuando se toma en serio la complejidad de los signos y símbolos que constituyen el lenguaje de su transmisión. Los signos y símbolos de la colonización no están simplemente en el nivel de lo que afirman, sino también en el nivel de “cómo” se afirman a sí mismos. Por lo tanto, el colonialismo epistemológico, como vimos en el capítulo anterior, debe entenderse también como algo que apunta hasta al corazón del “método”. Un problema epistemológico fundamental es el pantano degradante estimulado por la dialéctica del reconocimiento. Allí, lo negro interviene como una imitación en lugar de versión original o el origen. Todas las imitaciones enfrentan al original como a un estándar, lo que hace de la posesión del idioma nacional prometido un sueño difícil de alcanzar. La relación entre el lenguaje y la observación sociogénica de Fanon, consiste en que el lenguaje es, en principio, comunicable, lo que significa que es inherentemente “público” y que encuentra sus fundamentos en el mundo social. Las fallas a nivel lingüístico

y semiótico implican que hay problemas en el mundo social, y los problemas en el mundo social nos plantean la interrogante: ¿debería uno seguir aferrándose a su integridad, a su legitimidad intrínseca?, ¿o uno debería retirarse a su interior, al seno del amor, a una afirmación de nuestro propio valor, a un refugio?⁶⁶ Sin embargo, incluso allí, el error sigue esperando mientras, bajo la apariencia del amor, el deseo anhelado sea llegar a ser amado no como un negro, sino como un blanco, a través del don narcisista de las palabras engañosas. El hecho de que las palabras de la blancura, las palabras del reconocimiento blanco como blanco, dentro de la privacidad del amor, sean una resistencia insuficiente contra el mundo social, convoca a un retiro todavía mayor hasta el punto de la fantasía constitucional. Así, Fanon ensayó autobiográficamente el retiro a través de sus propios encuentros con las palabras de la “negrura” hacia la risa, las palabras científicas, los ritmos de la *négritude*, las lágrimas, para luego luchar contra las ansiedades psicopatológicas en un mundo carente de normalidad. ¿Por qué Fanon tomó un camino tan tortuoso en sus primeros trabajos? Porque él sabía que el hecho de que la realidad es difícil de soportar, es algo para lo que se requiere preparación. Enfrentando estas dificultades se despierta una conciencia crítica e interrogativa, una conciencia que (en la elegía que marca el desenlace del libro) es apelada desde las entrañas del autor.

La filosofía de Fanon puede resumirse en una sola convicción: la madurez es fundamental para la condición humana, pero uno no puede alcanzar la madurez sin ser “accional”, lo que para Fa-

66 No voy a ensayar aquí las numerosas críticas de la discusión de Fanon sobre este retiro bajo la taxonomía de una mujer de color y un hombre blanco, y del hombre de color y la mujer blanca. El error de esperar tratamientos simétricos de esta categoría abunda en la literatura crítica. Ejemplos de esto se hallan en las antologías de Nigel Gibson (1999) y Anthony Alessandrini (1999), mientras un comentario crítico sobre este tema está en *Fanon: Conflicts and Feminisms* (1998) de Frantz Denean Sharpley-Whiting. Además, ofrezco una discusión detallada de este argumento en mi artículo del *C. L. R. James Journal* (Gordon, 2005).

non es sinónimo de libertad; gran parte de sus escritos posteriores exploran esta tesis. En *Los condenados de la tierra* (1961/1991), esta tesis marcha a través de los círculos concéntricos del infierno, resonando en la referencia del título a “los condenados” (*les damnés*), y se manifiesta, pero en el contexto de la cuestión más general de un campo de interés geoconstituido. (Aunque este texto es bien conocido en el mundo de habla inglesa como *The Wretched of the Earth* [“Los miserables de la tierra”], prefiero utilizar el título francés, pues creo firmemente que ser un pueblo condenado no es lo mismo que ser un pueblo miserable).⁶⁷ Recordemos que Fanon comienza con la observación provocadora de que la descolonización es un proceso violento. Muchos comentaristas de Fanon pasan por alto su rechazo crítico al “pedestal grecolatino” de los valores occidentales. Si esos valores eran instrumentos de la colonización, ¿podían legitimarse como algo más que no sea la salvación de la colonización? Sin embargo, ¿qué ocurre en un mundo de valores suspendidos, tanto antiguos como nuevos?, ¿no es el caso de un mundo sin valores donde todo está permitido?, ¿qué podría ser más violento que un mundo así, un mundo sin límites?

He argumentado (Gordon, 1995b: capítulo 4), de acuerdo con Alain Locke, que un mundo sin valores es un mundo inhabitable. Incluso cuando las comunidades enfrentadas intentan resucitar los valores a través de una reivindicación de los “derechos”, desde sistemas de valores que se consideran “naturales” y “absolutos”, el escenario que se plantea no es menos que trágico. Por eso Fanon nos lleva al mundo que se enfrenta al momento de la descolonización. Su argumento —que la ausencia de una infraestructura en el mo-

67 En general, el adjetivo *wretched* puede significar “infeliz”, “miserable”, “desprovisto de servicios básicos”, “enfermo”, “desposeído”, etc., pero nada relacionado con el sentido que guarda la palabra “condenados” o *damnés* en los contextos francófonos e hispanohablantes, un sentido muy vinculado con la noción de “condena al infierno”, a la cual alude el autor. En rigor, el término *damné* podría traducirse como *damn*, que en lengua inglesa significa “maldecido”, “maldito”, “condenado al infierno” (N del E).

mento de la descolonización, tanto a nivel de lo terrenal como de lo ideal, lleva a una situación neocolonial a través de la afirmación de la metrópoli, bajo los auspicios de las elites del tercer mundo, en respuesta a lo cual se necesita la movilización revolucionaria del campesinado y el lumpen-proletario— estimuló los gritos de “marxismo herético”.⁶⁸ Después de haber construido su pensamiento sobre la importancia de apoderarse de la propia libertad y asumir la responsabilidad de sus propios valores, Fanon es cuidadoso al plantear la pregunta de “cómo” se podría realizar la transición del neocolonialismo a un auténtico “pos” colonialismo. Vuelve a criticar la *négritude*, por ejemplo, alegando que es más que un momento negativo en una dialéctica histórica, sino también una forma de reduccionismo semejante al nacionalismo, al racismo y a todos los modelos de grupos organizados que defienden solo sus intereses particulares, a diferencia de aquellos que hacen prevalecer el bien común. Aquí Fanon está planteando el viejo problema de la política participativa, donde las políticas pueden basarse en una colectividad de intereses o en el interés de la colectividad, tal como fue formulado por Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* (1998), entre la voluntad en general y la voluntad general.⁶⁹ Fanon mostró estudios donde los casos de nacionalismo colapsaron en conflictos étnicos y en su lugar, plantea la opción de la conciencia nacional, donde la tarea es construir la nación. En el curso de su crítica a los valores neocoloniales, Fanon comporta tanto una crítica geopolítica como de clase; la crítica geopolítica cuestiona la necesidad de una ciudad capital como el lugar de residencia política y la organización de la vida social; la ciudad

68 Ver, en particular, *New Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse* (1972) de Jack Woddis. Y sobre esta cuestión del “hereticismo” en el pensamiento radical negro, ver *Black Heretics, Black Prophets* (2003) de Anthony Bogues.

69 Jane Anna Gordon, en su tesis doctoral “The General Will as Political Legitimacy: Disenchantment and Double Consciousness in Modern Democratic Theory” (2005), muestra una elaboración de este concepto y su relación con Fanon, especialmente el capítulo 4.

africana moderna, por ejemplo, se enfrenta a la realidad de las complejas demandas políticas del África rural; según él, la elite urbana que surge en esta estructura carece de capital material, pero se basa en el capital político como mediador con las metrópolis coloniales. El resultado es una infraestructura descuidada, préstamos nacionales mal manejados y el surgimiento de lo que podríamos llamar una “lumpen-burguesía”, una elite que no sirve para ningún propósito, concluye (Fanon, 1961/1991: 217; 1963: 175-176).

Fanon regresa a los momentos coloniales y a los momentos descolonizadores para ilustrar un punto escalofriante. Las fuerzas coloniales, argumenta, llevan al colonizado a cuestionar su humanidad. Esta interrogación genera la alienación del espíritu ante la pérdida de las tierras y los procesos teleológicos indígenas frustrados, los cuales se manifiestan como formas propias de autocrítica. El proceso de descolonización da rienda suelta a una serie de violentas fuerzas que sacan a la superficie muchos estándares dobles del sistema colonial, en un mundo que una vez pareció ser absoluto, necesario y justo. En el corazón de este “infierno” está la directriz clásica del odio consumado. Como Virgilio que le mostró al protagonista de Dante a dos adversarios, donde uno de ellos está tan consumido por el odio que roe la cabeza de su enemigo mientras se congela desde el cuello hacia abajo, Fanon presentó las terribles implicaciones de ser consumidos por el odio. El mensaje es claro: hay algunos apegos, algunos valores, que debemos dejar, y al hacerlo, abriremos una salida y nos vamos a encontrar con el impresionante conjunto de posibilidades que sobresalen brillando como las estrellas en el cielo oscuro de la noche. Esto es lo que Fanon (1961/1991: 376; 1963: 316), en última instancia, quiere decir con: “*il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf*” (“hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”).

Siempre que leo ese pasaje, termino pensando en el final del “Infierno” de Dante, donde la reflexión redentora se plantea así:

tanto cuanto la cárcava se alarga,
 que el sonido denota, y no la vista,
 130 de un arroyuelo que hasta allí desciende
 por el hueco de un risco, al que perfora
 su curso retorcido y sin pendiente.
 Mi guía y yo por esa oculta senda
 fuimos para volver al claro mundo;
 135 y sin preocupación de descansar,
 subimos, él primero y yo después,
 hasta que nos dejó mirar el cielo
 un agujero, por el cual salimos
 139 a contemplar de nuevo las estrellas.⁷⁰

Volviendo a *Piel negra, máscaras blancas*, se debe mencionar una consideración adicional. El Fanon metatextual estaba en una relación especial con la apuesta ingenua del Fanon intratextual por las promesas epistémicas y políticas de la sociedad europea. Sin poder ver que el mismo mundo social sufría una maldición racista y colonizadora, el ingenuo sujeto negro/Fanon tampoco pudo ver que era el propio “sistema” el que requería la transformación. Así, él se relacionaba con ese sistema con una actitud de “teodicea”. Recordemos que la teodicea es la racionalización teológica de la bondad final de Dios en la presencia del mal, dada la omnipotencia y la omnisciencia de Dios. Por un lado, las acciones de Dios son todas buenas, por lo que el mal debe ser una función de nuestra limitada capacidad de ver la relación de Dios con sus acciones, una relación de suma justicia, de donde proviene el término “teodicea”: *teo* (Dios) *dikē* (justicia). Por otro lado, el hecho de que Dios ha dado a los seres humanos el libre albedrío significa que el mal y la injusticia en el mundo son una función de la humanidad, la fuente del pecado original; en otras palabras, no hay nada malo con Dios, pero sí con la humanidad.

70 Aunque en el original en inglés Lewis Gordon afirma estar citando las líneas 127-139 del Canto XXXIII, en realidad los versos que él transcribe corresponden al Canto XXXIV, con los cuales Dante cierra “Inferno” (N del E).

El mundo moderno es supuestamente gobernado por las racionalizaciones seculares, a pesar de lo cual, (aunque los términos divinos tal vez no sean muy avanzados en los procesos de racionalización moderna), no siempre la “gramática” o la “forma” de lo divino han sido eliminadas. Dos ídolos que toman el lugar de lo divino son la ciencia y la política. Cuando la ciencia llena el vacío, funciona como una forma de ciencia- *dikē*, una forma de racionalización suprema de la realidad; entonces, contradecir las afirmaciones científicas significa simplemente estar mal y tener una racionalidad que se encuentra fuera de los límites de la razón. Cuando la política llena el vacío, el resultado es la demanda de un sistema político completo cuya consecuencia es la aparición de gente que contradice tal sistema; dado que el sistema es completo y por lo tanto justo, esta gente debe ser incompleta e injusta. Como ya hemos visto, W. E. B. Du Bois formuló la situación de estas personas como el ser de un problema:

Entre yo y el otro mundo hay una pregunta que ellos nunca articulan, algunos por sentimientos de delicadeza, otros por la dificultad de formular la pregunta; todos, sin embargo, se agitan alrededor de ella. Se acercan a mí de forma un poco vacilante, me miran con curiosidad o compasión y entonces, en lugar de preguntarme directamente “¿qué se siente ser un problema?”, ellos dicen: “conozco a un hombre de color en mi ciudad que es una excelente persona” o “yo luché en Mechanicsville” o “estos escándalos del sur hacen hervir la sangre, ¿no es así?” A lo cual sonrío o muestro interés o pongo a fuego lento lo que hierve, dependiendo de lo que la ocasión requiera. A la pregunta real ¿qué se siente ser un problema? casi nunca respondo ni una palabra (Du Bois, 1969: 43-44).

Aquí Du Bois está siendo irónico, pues, en efecto, toda su carrera como científico y teórico social estuvo dedicada a responder esa pregunta, como mostré en el capítulo 4 de *Existencia Africana* (Gordon, 2000).

El inconveniente que enfrentan las “personas problemáticas” es cómo ser accionales, pues viven en un mundo en el que la afirma-

ción de su humanidad es considerada una contradicción del sistema. “Afirmar” su humanidad es estructuralmente “violento”, “injusto”, “incorrecto”, “no merecido” y “no liberal”. Así, ¿cómo puede advenir un nuevo ser humano cuando la noción del status quo de la humanidad es tratada como justa? Tanto Fanon como Du Bois identificaron este problema como el de la doble conciencia. La relación metatextual sobre la que he estado escribiendo es también ese segundo punto de vista, ese lugar detrás del velo de la falsa conciencia. Es lo que la gente “vive” frente a un mundo que los intimida para que finjan que no existe. Es el mundo vivido de la esclavitud bajo la bandera de la declarada “libertad”. Es el mundo de los límites raciales en cada lugar que pretende ceguera al color de piel es el conocimiento de que quienes hacen las normas siempre se benefician de las proclamas de “neutralidad”. Todo el mundo sabe que palabras como “desarrollo” y “modernización” suenan mucho mejor de lo que son en la práctica, en algunas regiones del mundo fuera de Norteamérica, Europa y Australia. Y es esta clara percepción la que conduce a un conjunto de reflexiones que pueden llamarse “críticas de la razón del desarrollo”.

Aunque hay muchos académicos que abordan estas críticas, ahora me centraré en tres de ellos (dos están influenciados por Fanon y uno sigue manteniendo su fe intratextual): Sylvia Wynter, Irene Gendzier y Amartya Sen. Y luego ofreceré mi propia concepción filosófica alternativa fanoniana-existencial y poscolonial.

“NOSOTROS, LOS SUBDESARROLLADOS”: SYLVIA WYNTER

El “desarrollo” es un término relacional y teleológico. Para aspirar al desarrollo se requiere no ser desarrollado todavía. Ser desarrollado implica más que un fin, un fin que “debe” alcanzarse. En términos de un organismo vivo, el ejemplo obvio es que dicho organismo debe madurar y alcanzar su forma adulta, siendo implícito que el no ser desarrollado implica, en el peor de los casos, una condición de infancia y, en el mejor, de adolescencia pero en ninguna de las cuales existe la condición de plena responsabilidad, es decir, de la edad adulta. Sin responsabilidad no hay agencia y sin agencia los patrones

comunes de dependencia siguen. En “Is ‘Development’ a Purely Empirical Concept or also Teleological?” (1996), Sylvia Wynter acepta el llamamiento de Fanon a desarrollar nuevas ideas y argumenta que tal proyecto puede requerir el rechazo del “desarrollo”.

El argumento de Wynter es el siguiente: el mundo moderno ha establecido la civilización occidental y su normatividad blanca en concomitancia con el estándar de desarrollo. La normatividad blanca surgió a través del ascenso de Europa como una fuerza global que contrastaba la humanidad europea con aquellas que constituían sus límites, los puntos más allá de los cuales, supuestamente, ya no hay otro modo propiamente humano de ser. Ella se refiere a ese límite como “liminalidad o la *otredad conceptual*” (Wynter, 1996: 305). Esta otredad conceptual surgió como una manifestación de los procesos culturales recién forjados que centraron las prácticas judeocristianas como el fundamento de la vida religiosa, en contra de lo cual emergió la modernidad secular. En efecto, debido a la ausencia de por lo menos una práctica de legitimación premoderna semita —porque los semitas antiguos y medievales fueron anulados en una versión del pasado blanqueada o europeizada—, esas poblaciones han sido removidas dos veces de las concepciones normativas modernas acerca de lo humano: como blanco y como secular.⁷¹ Aunque Wynter no critique directamente a Hegel, se puede ver una versión de este argumento en su infame introducción a sus conferencias sobre la historia, donde él les negó a los africanos incluso un momento “religioso”.⁷² Al final, el resultado de este doble movimiento (donde no existe un presente moderno ni un pasado religioso) es una designación de la ausencia de una vida subjetiva que pueda correlacionarse con la vida subjetiva europea, lo cual elimina las condiciones análogas orien-

71 Por ejemplo, las imágenes más modernas y contemporáneas del pasado semita son equivalentes a las de los eslavos de Europa Oriental ensamblando las piedras de la Gran Pirámide.

72 Este pasaje de Hegel (1956: introducción) sobre los africanos ha recibido abundante atención, por lo que no voy a reeditarla aquí, pero puede verse, por ejemplo, la discusión de D. A. Masolo (1994).

tadas a la intersubjetividad y la empatía. En términos filosóficos, el liminal está desprovisto de complemento en la misma medida en que un correlato epistémico está complementado.⁷³

La paradoja aquí es que la categoría de liminalidad u *otredad conceptual*, funciona como un segundo mecanismo con la ayuda del cual Occidente será capaz de, en términos de la Dama Real, conquistar sin tener derechos como estaba concebido religiosa y tradicionalmente, sino en función de un sentido puramente secular de lo correcto. Esto también funciona políticamente en otra dimensión cognoscitiva. Como argumenta el antropólogo eritreo Asmarom Legesse, la categoría liminal es una categoría sistémica desde cuya sola perspectiva (la de aquellos que fueron forzados a encarnar y representar la ausencia-del-ser) sus miembros, al tratar de escapar de su estatus de condenados, son capaces de poner en tela de juicio la resolución que instituye el orden y, por tanto, la necesaria “ceguera” de su normativa, que en este caso es la de los sujetos “desarrollados” (Wynter, 1996: 305).

Si la normatividad blanca necesita de la liminalidad negra, y el desarrollo se basa en la normatividad blanca, entonces, el desarrollo también requiere lo liminal. En otras palabras, el desarrollo, al menos en su instanciación histórica, genera al sujeto liminal. ¿Qué sucede cuando los liminales asumen el proyecto de desarrollo? Ellos, también, comienzan a producir sus propios sitios de liminalidad. Recordemos el punto de Fanon acerca del nacionalismo en el momento neocolonial, donde la protección xenófoba y racista de los recursos limitados impide la construcción de una genuina conciencia nacional. Se puede extender el argumento a la violencia que marca una característica de liminalidad que, en mi opinión, no está del todo capturada en el concepto de “otredad conceptual” de Wynter. En el capítulo 7 de *Piel negra, máscaras blancas* (1967a), Fanon desafía la dialéctica del reconocimiento como esclavitud racializada. El esclavo racializado no es considerado un yo o un otro normativo. El amo

73 Una discusión más desarrollada sobre este problema la presenta Sylvia Wynter (2001).

racista y esclavista contra los negros asume que “eso” —el esclavo racializado— está por “debajo” del reino de la intersubjetividad humana y las relaciones éticas. En efecto, como ya he señalado (Gordon, 1997b; 2000), el objetivo del esclavo racializado —y del negro— en una sociedad antinegra es “lograr la otredad”, en la cual se plantea una verdadera problemática intersubjetiva y ética.⁷⁴ Si esta tesis es correcta, entonces una consecuencia del racismo es que todo está permitido en relación con el “objeto” racializado.

El que los conflictos en África generalmente tienen causas políticas y económicas, es a menudo ignorado por los medios de comunicación internacional dominantes al presentar informes de las muertes causadas por dichos regímenes africanos —si es que las presentan. Es como si las personas que viven allí, invariablemente racializadas, no fueran seres humanos. Sin embargo, lo peor es que se suele pasar por alto cómo esta perspectiva forma parte de una realidad más grande, global. Un ejemplo infame de esto es el memorando filtrado el 12 de diciembre de 1991, escrito por Lawrence H. Summers, entonces economista en jefe y vicepresidente del Banco Mundial, y posteriormente presidente de la Universidad de Harvard:

Industrias “Sucias”: solo entre ustedes y yo, ¿no debería el Banco Mundial estar alentando MÁS la migración de las industrias sucias a los LDC [países menos desarrollados]? Se me ocurren tres razones:

1. Las mediciones de los costos de los perjuicios para la salud por la contaminación dependen de los ingresos previstos desde una mayor morbilidad y mortalidad. Desde este punto de vista, una cierta cantidad de los perjuicios para la salud por la contaminación debería producirse en un país con el menor costo posible y ese país será aquel que tenga los salarios más bajos. Creo que la lógica económica que subyace en el hecho de depositar una carga de residuos tóxicos en el país con los salarios más bajos es impecable y deberíamos considerarla.

74 Un argumento similar lo presenta Achille Mbembe (2001: 4).

2. Es probable que los costes de la contaminación no sean lineales ya que los incrementos iniciales de contaminación posiblemente tengan un costo muy bajo. Siempre he pensado que los países no muy poblados de África están vastamente “descontaminados”, la calidad de su aire es probablemente más ineficientemente baja en comparación con la de Los Ángeles o México. Lo único lamentable es que gran parte de la contaminación es generada por industrias no trasladables (transporte, generación eléctrica) y que los costos por unidad de transporte con desechos sólidos son tan altos que impiden mejorar el bienestar mundial con el comercio de la contaminación del aire y los desperdicios.
3. La demanda de un medio ambiente limpio por razones estéticas y de salud probablemente tenga una elasticidad de ingreso muy alta. La preocupación por un agente que suba a un millón las probabilidades de desarrollar cáncer de próstata, obviamente, va a ser mucho mayor en un país donde la gente sobrevive hasta contraer el cáncer de próstata, que en un país donde la mortalidad de niños menores de 5 años es de 200 por cada mil. Además, gran parte de la preocupación por las emanaciones industriales a la atmósfera está relacionada con las partículas que obstaculizan la visibilidad. Estas descargas pueden tener muy poco impacto directo sobre la salud. Claro que el comercio de productos que incorporan las preocupaciones estéticas sobre la contaminación podría mejorar el bienestar. Mientras que la producción es móvil el consumo de aire bonito no es comerciable.

El problema con los argumentos en contra de todas estas propuestas de mayor contaminación en los LDC [países menos desarrollados] (derechos intrínsecos a determinados bienes, razones morales, preocupaciones sociales, la falta de mercados adecuados, etc.) es que podrían revertirse y utilizarse más o menos eficazmente contra cualquier propuesta del Banco para la liberalización.⁷⁵

75 Russell Mokhiber y Robert Weissman (1999) dicen que “después de filtrarse la nota, Summers se disculpó diciendo que el memo pretendía ser irónico y que fue enviado como un experimento mental. Los informes posteriores sugirieron

Como atestigua Wynter en su discusión sobre las dimensiones teológicas del pensamiento económico, regresan temas relacionados con la condenación:

Esta nueva forma representa una carencia metafísica, por un lado, la potencial subordinación de la humanidad a los aspectos defectuosos genéticamente deseccionados de su propia naturaleza humana, y por el otro, la potencial superación material mediante la amenaza de una escasez natural externa definida por Ricardo. Pues de la misma forma que la categoría liminal de los *leprosos* (prescritos y segregados fuera de las murallas de la ciudad) significó para el orden cristiano-feudal la *massa damnata* condenada a su destino por ser incurables; de esa misma forma funciona la categoría nosotros-los-subdesarrollados en la actual versión secularizada y global de la antigua “cultura local” judeocristiana de la Europa Occidental. Los *subdesarrollados*, como los leprosos medievales proscritos fuera de las puertas de los exitosos, *civitas materialis* de los enclaves desarrollados, funcionan como la prueba empírica de la subordinación a la sociedad natural [...]. En consecuencia, su estado “subdesarrollado” es una manifestación indispensable de la proyección actual de nuestra conducta. La única “cura” [para esta lepra] se halla en las vías específicas de comportamiento establecidas por el telos supraordenado del desarrollo y el crecimiento económico. Así, la *redención material* y el *civitas materialis* son ahora nuestras trasmutadas formas de redención espiritual y el *civitas dei* es el telos que instituye nuestro orden mundial contemporáneo (Wynter, 1996: 306-307).

El elemento “teodicea” regresa, y en ella la devastación de la vida, la seguridad, las instituciones sociales y el medio ambiente de África son considerados por el presente orden global como prueba

ron que era alguien más quien en realidad escribió la nota, aunque el nombre de Summers apareció en ella”. Considero que la reflexión de Summers sobre la “intención” del memo implica que él lo dictó o le indicó a alguien que lo escribiera —si es que en realidad él no lo hizo letra por letra. Además, no se olvide que muchos ejecutivos y políticos tienen gente que escribe documentos por los cuales ellos deben responsabilizarse, y no los redactores.

de la inferioridad de los africanos. Sin embargo, el esfuerzo de los pueblos africanos y de la diáspora africana por “arreglarnos” a nosotros mismos (en los términos materiales de Europa, Norteamérica y Australia) nos encierra en el proceso de una redención que no es la nuestra y que más bien es la afirmación —en vez de la negación— de nuestra condena. Recordando a Fanon, Wynter concluye: “por tanto, se propone aquí que la ‘estrategia’ que ahora debemos elaborar sea epistemológica (y por lo tanto sistémica-cultural) y no solo económica” (Wynter, 1996: 309).

LA DEMOCRACIA Y EL DESARROLLO: IRENE GENDZIER

Aunque Sylvia Wynter resalta sus conclusiones al recordarnos que debemos trabajar a través de las categorías epistemológicas y “no solo de las económicas”, su discusión se centra tanto en la cuestión de las condiciones conceptuales que es difícil determinar cómo estas consideraciones económicas se configuran en el análisis. Irene Gendzier, autora de uno de los primeros estudios sobre la vida y obra de Fanon, asumió esta tarea, así como la elaboración de sus dimensiones políticas, en su historia sobre los estudios de desarrollo, de 1995.

En primer lugar, Gendzier indica que los estudios de desarrollo surgieron en las universidades elitistas del primer mundo como un intento de ofrecer su visión de la modernización por sobre las visiones marxistas de la Unión Soviética, la China comunista y Cuba. Su modelo fue categórico: una economía capitalista y una democracia elitista y oligárquica. Vemos aquí un *telos* normativo en grande: Estados Unidos. Aunque Gendzier no lo presente como un argumento propio de una teodicea, sus elementos son inconfundibles. La fase inicial de los estudios de desarrollo le concedió a Estados Unidos el estatus de utopía, lo que significa que tanto sus contradicciones como las que surjan de su aplicación en el extranjero, son una manifestación de las limitaciones de las personas que las experimentan. En efecto, el estudio de Gendzier es una validación empírica de gran parte de los argumentos de Wynter y Fanon. Para ella, aunque el

conjunto de esas políticas de desarrollo se considere universalmente perjudicial, parece no haber ejemplos suficientes que convengan a los miembros del Consejo de Relaciones Exteriores —muchos de los cuales pertenecen a las alas neoliberales y ahora neoconservadoras de la élite académica norteamericana— de que tales políticas son una falacia. Gendzier utiliza un término muy adecuado para describir el rol de este conjunto de políticas: “mal-desarrollo” (*maldevelopment*). Aquí, su evaluación acerca del mismo:

Para muchos, términos como Desarrollo y Modernización han perdido su significado. Se han convertido en palabras codificadas. Se refieren a las políticas aplicadas por Gobiernos y organismos internacionales que enriquecen a las élites gobernantes y tecnócratas, mientras a las masas se les dice que esperen los beneficios de esas políticas por “goteo”. Para muchos, el Desarrollo y la Modernización son términos que se refieren a una política de reforma destinada a preservar el estatus quo mientras promete alterarlo. Y muchos científicos sociales, que han racionalizado los intereses de los Gobiernos comprometidos con estas políticas, se han vuelto cómplices de este engaño (Gendzier, 1995: 2).

Los estudios norteamericanos y europeos sobre el desarrollo establecieron las bases para las políticas de los EUA que apoyaron a los regímenes antidemocráticos en aras de preservar, primero, la hegemonía de las élites económicas americanas y, segundo, el supuesto dilema —surgido en muchos países sometidos al yugo de los dictámenes del desarrollo del primer mundo— entre, por un lado, reducir las desigualdades sociales a costa de un declive económico y, por el otro, aumentar la prosperidad económica a costa de elevar las desigualdades sociales. El problema, por supuesto, es que se trata de un falso dilema ya que ningún país intenta alcanzar uno de los dos extremos porque sí, por decisión propia, pues el éxito de las políticas sociales y económicas dependerá de la forma en que los demás países respondan a dichas políticas aplicadas por determinado país, es decir: ninguna nación puede funcionar como una isla autosuficiente. Un buen ejemplo es la pequeña isla de Antigua: para “normalizar”

las relaciones con los Estados Unidos, la isla se vio obligada a crear leyes de inmigración que estimularan la formación de una clase baja, pues los asesores norteamericanos afirmaron que esta medida crearía mano de obra barata para estimular la inversión económica e incrementar la producción y la prosperidad económica; sin embargo, ahora que existe una clase así en Antigua, esa prosperidad declinó. La razón es obvia: no había una infraestructura de capital que “necesitara” esa fuerza laboral. Antigua tiene una buena base educativa, lo que hace que el tipo de trabajo adecuado para su economía corresponda al de una clase profesional capacitada y vinculada al turismo y otras ocupaciones orientadas a servicios profesionales de alto nivel, como la banca y el comercio, las cuales —salvo el turismo— no son consideradas por los Estados Unidos como propias de un país predominantemente negro. La creación de una subclase sin educación o sistema de protección social que pueda ayudar o crear capital, junto con la ausencia de inversiones desde el exterior, han creado una situación política y económicamente nociva que ahora contribuye a desmejorar la calidad de vida en Antigua.⁷⁶ Esta historia resulta sin duda familiar para las naciones de África de modesta prosperidad.

Hubo una serie de respuestas críticas a la teoría del desarrollo, las más influyentes de ellas han sido presentadas por los teóricos de la dependencia.⁷⁷ La obvia situación de dependencia epistemológica surge desde la consideración de Estados Unidos como el estándar del desarrollo tanto económico como cultural. Las consecuencias económicas de este desarrollo son una manifestación de las instituciones internacionales, que establecen relaciones de usura con los países que se encuentran estructuralmente en condiciones de servidumbre,

76 Ver los informes del Centro de Documentación de la Comunidad del Caribe Oriental, de la década de los 90, elaborados por el Banco de Desarrollo del Caribe, que se discuten en el trabajo de Paget Henry (2003) presentado en la Conferencia Regional UWI, en Antigua.

77 Una reciente retrospectiva sobre la teoría de la dependencia fue editada por Paget Henry y José Itzigsohn (2002/2003) en *Radical Philosophy Review*, que incluye discusiones de Giovanni Arrighi (75-85) y Samir Amin (86-95).

pues dependen de préstamos imposibles de ser pagados algún día. Fanon añadiría, sin embargo, que se debe tener presente el caso de muchos países africanos que recibieron dichos préstamos, donde la situación podría haber sido diferente si esos fondos se hubiesen invertido en la generación de infraestructura en lugar de convertirse en una fuente de riqueza para las elites políticas neocoloniales. El hecho de que los bancos europeos y estadounidenses mantengan cuentas de líderes que robaron a sus países y dejaron a sus ciudadanos en perpetua deuda con el Banco Mundial, revela la gravedad de las advertencias hechas por Fanon hace cuarenta años. Una advertencia adicional de Fanon también ha sido actualizada por Paget Henry, quien nos recuerda que la lucha epistemológica también incluye la lucha “para proteger a las ciencias de la mercantilización extrema y la instrumentalización” (Henry, 2002/2003: 51), con esto él se refiere a la pérdida de su *telos* en la verdad y la razón, y el sometimiento de la ciencia al yugo de las exigencias de la dependencia financiera y la lucha por el lucro.

Respecto a estas críticas, Gendzier plantea la siguiente consideración: los críticos del desarrollo han señalado lo que está mal con los estudios de desarrollo, en particular su proyecto de modernización, pero su inconveniente consiste en que muchos de ellos no han presentado las concepciones alternativas para responder a los problemas que aquejan a la mayor parte de África y gran parte del tercer mundo. Pensemos, por ejemplo, en el llamado de Wynter a un orden epistémico nuevo: no es lo mismo hacer un llamado a un nuevo orden que crearlo. Este es uno de los aspectos irónicos del proyecto epistemológico; aunque es una reflexión necesaria, es un llamado poco práctico para una respuesta práctica.

Gendzier considera que el problema fundamental de la teoría del desarrollo está ligado a su cercana inversión religiosa en una unión de la democracia liberal con el capitalismo. Este compromiso ha llevado, según ella, a un debate interminable sobre el “significado” del desarrollo:

Dadas las premisas que condujeron al respaldo de la interpretación elitista de la teoría democrática, las implicaciones derivadas del apoyo al desarrollo capitalista como fuerza motora detrás del cambio social y político parecían ser paradójicas. El anterior énfasis en la teoría de elite se orientó hacia las condiciones de control que se generaban sistemáticamente.

Entonces, ¿qué se debía hacer? La confrontación entre esta paradoja y los predicamentos que se abordaban en las teorías del desarrollo llevó a un debate casi permanente acerca del significado de la palabra. ¿Implica el Desarrollo Político la democracia, la igualdad y la participación? ¿O se refiere principalmente a los cambios económicos? ¿Y cuáles fueron las consecuencias de la elección de una u otra de las definiciones? Lejos de reflejar una confusión sobre el significado del desarrollo político, estos debates giraban alrededor de la elección imposible que fue claramente entendida por los teóricos del desarrollo. Definir el Desarrollo Político en términos de democracia y participación significaba aceptar la contradicción implícita en la interpretación del cambio político realizada por las teorías de desarrollo. El rechazo a tal definición significó la ruptura de la relación con la democracia, lo que mostraba a las teorías del Desarrollo Político como nada más que instrumentos para la gestión del cambio político. Estos instrumentos, una vez desenmascarados, aparecieron como una forma de ingeniería social y política que difícilmente podía atraer el apoyo implícito en el primer proyecto (Gendzier, 1995: 156).

He citado extensamente a Gendzier debido a la importancia de su observación. ¿Acaso no es la política exterior de prevención de la administración de George W. Bush el ejemplo “desenmascarado” de una consecuencia lógica de tales formulaciones sobre el desarrollo?

Gendzier señala que la respuesta de los teóricos del desarrollo a la crítica del “proceso” de desarrollo se ha enfocado en los “actores” o agentes del cambio en el tercer mundo. Y esta respuesta, siguiendo los argumentos “teodiceanos” mencionados anteriormente, se ha convertido en una variación de la habitual costumbre de culpar a la víctima. A través del inútil análisis de Max Weber sobre el impac-

to del calvinismo en el desarrollo del capitalismo, la conclusión desatada contra la población de África es que ella simplemente carece de espíritu capitalista (Gendzier, 1995: 165).⁷⁸ La conexión entre ese argumento contra los africanos y el infame argumento de “la cultura de la pobreza” en contra de los afroamericanos es inconfundible. Lo que se oculta en tales argumentos es el papel de la política en el establecimiento de las condiciones para el surgimiento y los límites del liderazgo en las comunidades “subdesarrolladas” y el problema de si este tipo de liderazgo es siquiera representativo respecto a las realidades culturales de esas comunidades a las que supuestamente dirigen. El análisis histórico de Gendzier es, a fin de cuentas, una confirmación de la observación de Wynter sobre el desarrollo como —en última instancia— un síntoma del narcisismo occidental, cuando escribe que este desarrollo “es más revelador de la dimensión particular del pensamiento político americano antes que de las sociedades en transición del tercer mundo. En este sentido, quienes se han basado en los paradigmas de los Estudios de Desarrollo para comprender la naturaleza de las sociedades del tercer mundo, deben haber aprendido algo de su propia tradición política” (Gendzier, 1995: 197).

EL LIBERALISMO CONTRAATAACA: DEFENSA DEL DESARROLLO COMO “LIBERTAD” DE AMARTYA SEN

Sylvia Wynter e Irene Gendzier ejemplifican, respectivamente, lo que Paget Henry (2000) ha descrito como críticas poeticistas e historicistas. La primera trata sobre la semiosis del desarrollo y la segunda sobre sus límites histórico-materiales. En ambos casos el veredicto es sombrío. Amartya Sen, sin embargo, trató de rescatar el proyecto del desarrollo, al luchar por definirlo y presentarlo como un caso para su uso en la economía política de la deshumanización, a la que él astutamente describe como “no liberal”. En su *Desarrollo y libertad* (1999), Sen sostiene que si la “no libertad” es el problema, entonces la transición buscada debería tener a la libertad como su

78 También puede compararse el texto de Harry Eisenstadt (1968).

telos: ser desarrollado es ser libre. Así, la tarea sería organizar a la sociedad de tal manera que maximice la libertad; y ya que, en un modo casi aristotélico (es decir, como en la discusión sobre la vida ética en *Ética a Nicómaco* de Aristóteles), una persona no puede vivir libremente sin ciertas cosas materiales como alimentos, agua o vivienda, y ciertas garantías sociales como seguridad, educación y valores de afirmación, el papel de la teoría del desarrollo sería el de presentarse como el argumento más fuerte para tales bienes. El argumento más contundente es que estos bienes no solo son éticos o justos, sino que son completamente compatibles con la prosperidad económica. Sen corrobora esta afirmación disociando la producción de la distribución. Consideremos el caso de la hambruna: el problema no es que los países no estén produciendo alimentos, el problema es el conjunto de condiciones sociales que regulan la distribución de los alimentos. Además, Sen toma el punto de Gendzier sobre los actores, al señalar que la libertad como modelo exige no obstaculizar la agencia de las personas, en otras palabras, argumenta (1999: 4) que se debe tomar en cuenta a los actores, pero “los” actores deben incluir a todos los miembros de la sociedad.

El primer problema con la posición de Sen, sin embargo, se basa en el uso de la palabra “libertad”. Consideremos la guerra de los EUA contra el terror. El presidente Bush ha vendido su política exterior como una defensa de la libertad, la cual él equipara concretamente con los Estados Unidos. Aunque Sen desea decir que Estados Unidos no es liberal en sí o una nación de libertades —porque hay muchas personas no libres que viven allí—, se enfrenta al problema de la formulación de la libertad a la luz de su premisa inicial de la no libertad. Bush podría definir a los Estados Unidos como la libertad, precisamente porque él enfoca a los Estados Unidos como una teodicea: la no libertad, para él, está “fuera” del sistema. La clave del argumento, entonces, es la ubicación de la no libertad. Aunque Sen está dispuesto a contemplar la no libertad como algo intrasistémico, se mete en problemas por la forma cómo usa la palabra “libertad”, pues a veces es incoherente. He aquí un ejemplo: “muchas personas

en todo el mundo sufren diferentes variedades de no libertad. Hambrunas siguen ocurriendo en regiones particulares, negando a millones de personas la libertad básica para sobrevivir” (Sen, 1999: 15). ¿Cómo puede la supervivencia ser una libertad? La supervivencia es una condición de nivel básico “para” la libertad, pues es absurdo hablar de lo que una persona “tiene” cuando no continúa con vida. Lo que es más: ¿qué tan coherente es hablar de “una” libertad?

En el análisis de Sen llegamos a uno de los problemas centrales del pensamiento sobre el desarrollo: su adhesión a una concepción solipsista del pensamiento político que puede ser incompatible con los objetivos declarados. Después de todo, Sen está tratando de resolver el problema de la no libertad en el mundo dentro del lenguaje filosófico que promovió esa no libertad por primera vez, es decir, la filosofía política liberal moderna y la economía política. Recuerden las críticas que he estado haciendo contra este enfoque a lo largo de estas reflexiones y permítanme resumirlas así: hay tradiciones filosóficas alternativas cuyo enfoque sobre la cuestión de la libertad sugeriría una dialéctica en la que el movimiento se efectúa de la libertad hacia la no libertad y luego a la liberación; la razón de ese movimiento estaría en que la no libertad tiene sentido solo en tanto es restricción de la libertad que se espera lograr (en este caso son los agentes/adultos como sujetos quienes deben tomar el control de sus vidas y de la sociedad), mientras la liberación tiene sentido solo en tanto es la superación de la no libertad. ¿Por qué liberación versus libertad? Porque un movimiento de la libertad hacia la no libertad y de nuevo a la libertad sugiere la posibilidad de “regresar” a una condición previa, pero la realidad histórica dice que nunca se puede regresar, sino que debe encontrar la manera de construir algo positivo y nuevo a partir de la miseria que constituyó la época de esclavitud. Pero hay más, la economía es un discurso que se centra en la racionalidad y la racionalidad se basa en la consistencia y el pensamiento instrumental. Una visión desde la tradición más amplia a la que me estoy refiriendo (de la que, por cierto, surgió el pensamiento de Fanon) es que la libertad es una categoría más amplia que la ra-

cionalidad, está enraizada en la incompletud fundamental de la condición humana. En estas circunstancias, colocar la libertad bajo un sistema o modelo formal que la subyuga de tal manera que nos lleva a hablar de “una” libertad, es domesticarla o colonizarla bajo un orden racional particular. A pesar que podría haber un buen argumento para vincular la libertad con la razón, el problema persiste debido a que la razón es una categoría más amplia que la racionalidad. Uno de los proyectos más importantes de la ciencia moderna, por ejemplo, ha sido el de elevar la racionalidad como el modelo de la razón. El problema, sin embargo, es que la consistencia funciona bien para sistemas lo suficientemente no sofisticados como para evaluarse a sí mismos, pero para los problemas más complejos de la evaluación, incluyendo la autoevaluación, se necesita un modelo más radical de razón, un modelo que “no puede” ser completo.⁷⁹

Una tradición que toma la cuestión de la libertad por el camino de su incompletud fundamental es la tradición existencial, y podemos encontrar, en la tradición fenomenológica existencial, una que se toma muy en serio las dimensiones sociales de la libertad. Para el resto de esta discusión voy a esbozar mi enfoque fenomenológico existencial africano, también conocido como fenomenología poscolonial, la cual está fuertemente basada en el pensamiento de Fanon. De muchas maneras esta tradición simpatiza con la apuesta de Sen por la libertad, pero se trata de una tradición que rechaza la dependencia implícita en el marco neoliberal del pensamiento de Sen.⁸⁰

79 La versión europea de las tradiciones a las que me estoy refiriendo encuentran su justificación en *Crítica de la razón pura* de Kant (1998) y *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1979), y en las críticas que les hacen los existencialistas desde Kierkegaard y Nietzsche hasta Jaspers, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty. En la tradición africana, estos problemas han sido combatidos no solo desde los encuentros modernos con la esclavitud, como lo descubrimos en la obra de Quobna Ottobah Cugoana (1999), sino también en el pensamiento existencial africano.

80 Drucilla Cornell también llega a la conclusión de que una tradición de la libertad más radical podría despertar a Sen de su sueño neoliberal: “creo que Marx es indispensable para pensar en el ideal de la humanidad y radicalizar la com-

UNA MIRADA FENOMENOLÓGICA POSCOLONIAL A LA LIBERTAD

De varias formas la expresión “fenomenología poscolonial” es redundante. La fenomenología es una forma de investigación en la que se suspenden los propios compromisos ontológicos por el bien de la investigación de las características significativas del mundo. En la fenomenología se toma en serio que todos los objetos del pensamiento son solo eso, lo que implica que existen características intencionales en cada esfuerzo epistemológico o de conocimiento. Es extraño que algunos sistemas de investigación traten de eliminar la dimensión “investigativa” en su búsqueda de la objetividad, pues lo que los fenomenólogos admiten es que solo se puede plantear la objetividad como problema mediante una subjetividad preestablecida. Del mismo modo, la subjetividad solo puede ser planteada como problema con la condición de que no haya solo subjetividad y nada más. Estos argumentos se llaman argumentos “trascendentales” y se ocupan de las condiciones para los conceptos que se investigan. Un rasgo importante del trabajo fenomenológico es la cuestión de la fundamentación de la fenomenología; el enfoque fenomenológico exige que tal proyecto sea lo más radical posible, lo que significa que todos los métodos deben ser objeto de suspensión ontológica (es decir, exige el rechazo de su presunta legitimidad). Esta posición crítica debe ser tomada en contra, incluso, de la lógica misma, ya que de no hacerse así, la fenomenología estaría subordinada a la lógica sin

prensión de la justicia distributiva encontrada en Sen. En su reconocimiento de la libertad institucional de facilidades económicas, Sen puede ser empujado desde la izquierda para abrazar una idea marxista medular: una concepción del desarrollo como libertad verdaderamente centrada en sus agentes no puede confiar en los paquetes de bienes y servicios ni tampoco en la idea de que la distribución justicia de estos a los individuos es la esencia de la justicia. Después de todo, para Marx, los trabajadores de una sociedad comunista tienen la capacidad de no solo de controlar y dirigir sus lugares de trabajo, sino también de conferir el valor a su trabajo. Así, la reorganización democrática de la producción trae al lugar de trabajo tiendas democráticas no solo en cuanto a cómo el lugar de trabajo debe ser manejado, sino también cómo el trabajo en sí debe ser definido y evaluado” (Cornell, 2004: 74).

que esta hubiese pasado por un proceso crítico de la legitimación. (Y sí, esta cuestión crítica se aplica, además, a los procesos críticos de legitimación que cada uno intenta). Traigo esto a colación para señalar el espíritu de resistencia a la colonización epistémica que marca el modo fenomenológico de pensar. Es por eso que hay una cierta redundancia en la noción de fenomenología poscolonial: la fenomenología ya significa una forma del pensamiento poscolonial.

El enfoque poscolonial fenomenológico sugiere, entonces, que incluso la historia de la fenomenología debe estar comprometida con el ojo cauteloso de la suspensión ontológica, lo que significa que esa historia, ya sea en su forma europea, asiática o africana, debe verse como ejemplos concretos, pero no como aquello que “legítima” el trabajo fenomenológico.⁸¹

El elemento existencial pasa al primer plano cuando pensamos en el doble significado de la “existencia”. (De las palabras latinas *ex* y *sistere*, que significan “estar fuera” o “emerger a”). Esta noción es otra forma de decir que si uno no se exterioriza, aunque sea para sí mismo, es como si no estuviera allí. Existir, por tanto, es vital para todo ser humano; esto es lo que significa “vivir”.

Emerger o vivir implica, en pocas palabras, que uno se halla en aparente equilibrio. Esto significa que todo intento de confinamiento total fracasa al presentarse un ser “vivo”, porque vivir demanda emerger, destacarse, exteriorizarse, permanecer fuera (o en lenguaje más grandioso: “trascender”). Esto “es” la libertad: siempre mayor y siempre incompleta. ¿Cómo, entonces, podría tal realidad ser “no libre”, cuando es la libertad misma?

La respuesta descansa en el mundo social. El mundo social es el reino del significado y la creatividad. En términos puramente físicos (por el bien del argumento), el mundo material siempre será

81 Para un debate sobre las variedades de tradiciones fenomenológicas puede consultarse a Paget Henry (2000) y para un análisis explícito de los límites de las prácticas historicistas (y naturalistas) de legitimación puede verse el trabajo de Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* (1910/1965).

el contenido exacto de la relación de la energía con la materia. Pero el mundo social, el mundo de la intersubjetividad, es aquel donde muchas “cosas” nuevas se crean cada día. Estas cosas son significativas en esos términos y se multiplican bajo la forma de instituciones y modos de vida. Esto es lo que quiere decir Fanon con “sociogénesis”.

Sin embargo, surge un problema en la relación de las intenciones individuales con el marco de intenciones que constituyen el mundo social (o en un lenguaje más familiar: entre los individuos y las estructuras). El individuo se enfrenta al mundo social en una relación peculiar que llamaremos “elección de opciones”. Un rasgo particular del mundo social es que algunas de sus prácticas e instituciones pueden llegar a ser tan rígidas que funcionan de manera no muy diferente a una pared de ladrillos, es decir, así como uno no puede atravesar una pared de ladrillos sin fuerza, algunas instituciones sociales se resisten al cambio. Esas son las opciones: o las instituciones sociales son una realidad material, o son unos rasgos materiales de la realidad.

En relación con las opciones, los seres humanos vivimos como si trascendiéramos las opciones, es decir: hay decisiones que son isomorfas a las opciones, pero cuando las opciones se agotan las decisiones pueden seguir el patrón: “cómo relacionarse con el agotamiento de las opciones”. Estas decisiones, a falta de opciones, tienden a hacerse sobre la persona que decide, es decir, hay un punto en el que uno decide la “forma” de lidiar con sus límites —alegremente, furiosamente, desganadamente, estúpidamente y así sucesivamente— mas no revertirlos. Nótese el carácter adverbial de estas aparentes “opciones”. Con el tiempo uno empezaría a tomar tantas decisiones dirigidas hacia sí mismo, que estas llegarían a influir completamente en la constitución del yo. Llamaremos a esto “implosividad”.

La implosividad es una manifestación de la opresión y el siguiente pasaje de *Les Damnés* (Fanon, 1961/1991: 300) (pág. 250 de la edición en inglés) ilumina esta observación:

Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonia-

lisme accule le peuple dominé à se poser constamment la question: “Qui suis-je en réalité?”

(Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?”).

La pregunta “*Qui suis-je en réalité*” (¿Quién soy yo en realidad?) a la que se refiere Fanon se presenta perversa por el adverbio *constamment* (constantemente) que la antecede. El constante cuestionamiento de sí mismo, de su valor, es una manifestación de la esperanza perdida en las decisiones dirigidas hacia el exterior. En términos de Fanon, es el fracaso en llegar a ser “accional”. Este fracaso no es accidental, como hemos estado viendo. Si definiéramos el número total de opciones en una sociedad como n , e hiciéramos que un número x de los miembros de la sociedad tuvieran n , mientras un número y de los miembros tuviera “ n menos varios números aleatorios de opciones”, resultaría que los miembros y agotarían sus opciones dirigidas hacia el exterior antes que los miembros x . Ahora supongamos que las opciones n se convierten en lo que se espera de cada miembro de la sociedad para ejercer sus opciones, mientras que la mayoría de los miembros de esa sociedad le niega eso al grupo de los “ n menos...”. El resultado inmediato es que se verá a los miembros y como la “causa” de su incapacidad para tomar decisiones que son isomorfas con n . Y cuando empiezan a poner en práctica la autoindagación o autofijación, algunos de los miembros y posiblemente nunca lo confronten. El comediante afroamericano Chris Rock dijo lo mismo de la siguiente manera: “¡para los blancos el cielo es el límite, para los negros, el límite es el cielo!”. Él habla aquí de dos percepciones de opciones sociales.

Una consecuencia de la disparidad de opciones se manifiesta en la cobertura del poder. En los casos de las opciones agotadas, las opciones dirigidas hacia dentro están al alcance físico del cuerpo, debido a esto las personas con pocas opciones a menudo se asocian con la fuerza o la violencia: ellos no pueden tener un efecto sobre el

mundo más allá de lo que su cuerpo pueda contactar y eso hace que su campo de acción sea limitado. Las personas que tienen opciones son aquellas cuyas decisiones pueden afectar al mundo social, sus cuerpos no necesitan estar en el lugar donde desean ejercer un efecto: esta capacidad de tener influencia sobre el mundo social es poder. El poder es la capacidad de vivir externamente, de tomar decisiones que pueden iniciar una cadena de efectos en el mundo social, las cuales constituirán el conjunto de normas e instituciones que afirmarán nuestra pertenencia al mundo, en lugar de estimular un vuelo dirigido hacia nuestro interior infinitesimal a través del sendero de la locura y la desesperación —como sucede cuando no se tienen opciones externas.

En efecto, lo que Sen quería discutir, en última instancia, es algo con lo que Fanon, Wynter, Gendzier y yo estaríamos de acuerdo: que el objetivo es aumentar las opciones disponibles para que la gente viva bien en un mundo donde el tiempo y el espacio están cada vez más presionados por las demandas sociales y económicas de cada nueva generación. La realidad de este objetivo es que se trata de una forma de globalización por la cual todos tendríamos que luchar, ya que las políticas contemporáneas hegemónicas de América del Norte, Europa y Australia sugieren un modelo alternativo basado en la maximización de esas opciones para cada vez menos gente, sin importar el resto.

CONCLUSIÓN

Por supuesto, sigue en pie la pregunta que resuena desde hace un siglo: ¿qué se debe hacer? Ya que el contexto de esta discusión es filosófico, podemos hablar del rol de los intelectuales. Dada la naturaleza de los problemas actuales, sería una locura presumir que los intelectuales tienen un solo papel. La tradición intelectual africana, por ejemplo, ha sido guiada por una sana tensión entre las preocupaciones por la identidad y la liberación, entre las preguntas sobre el ser y el devenir. Es la tarea de algunos intelectuales resolver las preguntas sobre el ser, preguntas sobre el ¿qué? y el ¿cómo? Pero

también están aquellos que se centran en el ¿por qué? y en las cuestiones del ¿para qué? Algunos hacen ambas cosas, pero todos deberíamos tener en cuenta su trabajo.

Cada época es una realidad viviente y esto es así porque se trata de una manifestación de las comunidades humanas vivas, las cuales también son manifestaciones del mundo social. Como realidades vivientes, las épocas nacen y mueren, lo cual implica que las sociedades pasan por procesos de nacimiento y decaída (decaimiento). Un rasgo erróneo de la mayoría de civilizaciones que alcanzaron un estado imperial es la creencia ridícula de que tal logro asegurará su inmortalidad, pues sabemos que ninguna comunidad vive para siempre, salvo, quizás, a través de la memoria histórica de otras comunidades. La decadencia llega inevitablemente. La tarea que enfrenta cada comunidad subordinada, sin embargo, es cuidar el grado de preparación que tengan sus miembros para el momento en que las condiciones de su liberación estén maduras. Cuando las personas estén listas, la cuestión crucial será ¿cuántas ideas se encuentran disponibles para la reorganización de la vida social? Las ideas, muchas de las cuales se desarrollarán a través de los años de trabajo político comprometido, no tienen que ser perfectas, porque al final será el trabajo duro y creativo de las comunidades que las asumirán. Ese trabajo es la manifestación concreta de la imaginación política.

Fanon describió este objetivo como la creación de una nueva humanidad. Él sabía lo terrorífico que luce tal esfuerzo, porque vivimos en tiempos donde una ruptura radical parece nada menos que el fin del mundo. Por eso, es necesario planificar la tarea de construir estructuras para algo nuevo y, cuando haya la menor oportunidad, ejecutarlas; pues dada la dimensión del problema sociogénico — como sin duda todos nosotros sabemos— no tenemos otra alternativa más que generar las opciones en las cuales descansará el futuro de nuestra especie.

PALABRAS DE PRÓSPERO, RAZÓN DE CALIBÁN

El antiguo conflicto entre la filosofía y la religión es quizás el mejor ejemplo de la confusión constante entre la iconografía de la una y la otra. Para los profesores de filosofía, a menudo, su repulsión a lo mítico y sagrado se manifiesta en la afirmación de su propia imagen sacrosanta —el pensador solitario que cuidadosamente desarrolla ideas que transformarán la forma en que todos y cada uno comprende el ser, el conocimiento y los valores. Este modelo lleva a anhelar lo especial, lo divino, lo talentoso, que a menudo interpreta la dimensión “social” del trabajo filosófico como si se tratara de la contaminación de los que alguna vez fueron limpios mares. En este sentido, no es casual que el agua y el sol hayan servido como poderosas metáforas en la filosofía, como puede verse en el elemento primordial de Tales y la alegoría platónica de la caverna. Sin embargo, a menudo a causa de la mala fe ejemplificada en el experto que sabe muy bien que no llegó hasta ahí solo, contrariamente a Platón que se da cuenta que las sombras en las paredes de la caverna son solo apariencias, las dimensiones sociales de la filosofía, a menudo, se pierden en los corredores elitistas de la academia. Existen escuelas de filosofía que responden a tal interés y se enorgullecen de su amnesia histórica y de su comportamiento individualizado, altamente antisocial.⁸²

82 Los ejemplos obvios son la mentalidad localista y el chovinismo, rasgos distintivos de la filosofía analítica angloamericana, aunque, por supuesto, sus defensores reclamarían una apertura vigorosa. Para discusiones críticas al respecto puede verse el trabajo de Nelson Maldonado-Torres (2005) y Paget Henry (2006).

Paget Henry, un sociólogo que ha convertido la filosofía en una de sus pasiones, ha escrito un texto clásico que no solo presenta una visión alternativa de lo que hacen los filósofos, sino también una visión alternativa de la filosofía, centrandó sus investigaciones en las comunidades que —como Frantz Fanon observó en el capítulo quinto de *Piel negra, máscaras blancas* (1952)— han experimentado la constante huida de la razón de sus manos anhelantes. El trabajo de Henry es una importante contribución a la lucha por la sabiduría en las comunidades que casi siempre han sufrido la degradación de su humanidad. Aquí, vamos a examinar algunas de sus obras sobre y de filosofía, que ofrecen impresionantes retratos de la producción de conocimiento y el valor de las ideas. Para esta tarea —y también para colocar en primer plano la magnitud de su logro—, en primer lugar, vamos a situarlo en relación con otro reciente e influyente estudio sobre filosofía realizado por un sociólogo. Debemos hacer esto a causa de algunos malentendidos que pudieran surgir al enfocarse en el título disciplinario oficial de Henry como profesor de sociología y estudios africanos en la Universidad de Brown.

UN RETRATO DE COLLINS

Randall Collins es profesor de sociología en la Universidad de Pensilvania. Es famoso por ser un influyente —si no el “más” influyente— sociólogo del conocimiento. Su reputación en este ámbito se basa en su *opus magnum*, un gigante estudio titulado sencillamente *Sociología de las filosofías* (1998). Aquí argumenta que las filosofías emergen por medio de la interacción ritual de los filósofos articulados en “redes” desarrolladas durante siglos para avanzar en sus proyectos. Estas redes, a menudo, marcan las cadenas ritual-interacción que ofrecen contextos para la emergencia de los fenómenos intelectuales, entendiendo “emergencia” como las condiciones de reconocimiento y de importancia o impacto histórico del fenómeno intelectual. Como dice Collins: “la teoría de la relatividad general de Einstein, si cayera en medio de la comunidad intelectual helena no tendría ningún éxito, ya que el tema estaría demasiado alejado de lo

reconocible. Las ideas exitosas deben ser importantes, y la importancia se relaciona siempre con las conversaciones en curso en la comunidad intelectual” (1998: 31). Así, el modelo del genio solitario no tiene sentido, pues 1) ¿quién sabría de él sin algún tipo de relación con las personas que constituyen la cadena de contactos desde la idea hasta los medios de transmisión de información para posibilitar el encuentro intelectual con esas ideas hoy?, y 2) la “emergencia” de las ideas de ese genio exige un contexto para el “reconocimiento” de esos asuntos como “temas importantes”; pues incluso cuando se habla de inspiración divina debe haber algún tipo de interacción ritual con Dios, los profetas y el clero, por ejemplo, unas interacciones que ofrecen los significados complejos del mundo social donde el genio maduró. Las redes establecen el marco para el desarrollo y la transmisión, y contribuyen a que la filosofía sea una actividad claramente social. Esto no quiere decir que el talento y el genio no existan, sino que ellos necesitan un contexto donde emerger, donde su aparición también pueda ser entendida en términos del número de redes a través de las cuales las contribuciones de un pensador puedan tener impacto. Así, las filosofías se entienden aquí como interacciones de impugnación dialéctica y social con los símbolos rituales que van desde un tratado hasta una conferencia.

El título completo del libro señala perfectamente las intenciones de Collins: *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Se trata de un título que haría temblar a los posmodernos, pero eso poco importa a Collins pues lo que busca es establecer una crítica general al antiglobalismo, que va desde el rechazo a las interpretaciones locales de la actividad intelectual hasta sus asuntos contra el antifundacionalismo. Pero el libro no es “una” sociología de las filosofías, pues la noción del impacto de los rituales interactivos a través de redes sitúa el argumento de Collins como algo que los filósofos están haciendo sociológicamente; en ese sentido, no se trata de “un” punto de vista sociológico, sino de “la” perspectiva sociológica. Una respuesta inmediata podría ser la puesta en escena de otros enfoques sociológicos, pero como es de esperarse de

una teoría global, el resultado sería la demostración de cómo esos otros enfoques confirman que el modelo de Collins es relativo en lugar de absoluto. En efecto, la adopción de una posición limitada en vez de una global requiere argumentos a favor de que haya más posiciones en esta historia, lo cual, irónicamente, sería un argumento más riguroso a favor de la globalización y no en contra del proyecto globalista.

Por ahora debe quedar claro para el lector que estoy en simpatía con el proyecto global. El momento del antiglobalismo ha sido tal que las dimensiones constructivas del pensamiento a menudo han caído en el borde del camino. Después de poco más de un tercio de siglo de crítica negativa, algo de teorización constructiva de gran envergadura no solo es refrescante sino también necesario, pues debemos enfrentar desafíos para la imaginación en las ulteriores etapas de este juego.

La tesis del libro de Collins no es complicada, como acabamos de ver. Su voluminoso libro —1098 páginas— emerge de su tarea de interpretación sociológica de la producción del conocimiento filosófico. Dado que la tarea requiere casi tres milenios de trabajo, el texto posee un método altamente historiográfico, a pesar que sus compromisos disciplinarios estén fuertemente ligados a las subdivisiones de la sociología —por ejemplo, sociología de la epistemología, historia social y sociología interpretativa— y su articulación interpretativa de los argumentos filosóficos huele a historia intelectual. Dentro de lo que cabe, las historias sobre la producción intelectual resultan familiares a cualquiera que haya reflexionado sobre la filosofía desde Hegel: casi todos los sospechosos habituales de la filosofía occidental y la filosofía asiática hacen acto de presencia por aquí y por allá. Collins también presenta un importante esquema para evaluar los pensadores que emergen de las distintas redes. Las jerarquías constituidas por “grandes pensadores”, “pensadores secundarios” y “pensadores menores” establecen las diferenciaciones entre los que son conocidos por sí mismos, los que son conocidos a través de los pensadores más importantes y los que son meros comentaristas de

los pensadores importantes. Particularmente interesante es la tabla de la página 77, que escinde las redes de distribución de los filósofos de Asia y Europa a través de las civilizaciones, las generaciones y el *ranking*. Así, conforme se acumulan los datos, materiales de archivo y argumentos generacionales, emerge una historia muy estructurada de las filosofías. Esta historia trae a colación, por ejemplo, el surgimiento de la universidad en el sistema alemán y su impacto en la filosofía de ese país y en los países que adoptaron su enfoque, así como sus diferencias con enclaves de otros países que se resistieron y tomaron direcciones diferentes a lo largo del desarrollo de las ideas.

Una sección especialmente llamativa del libro es la coda de las páginas 521-522, titulada “The Intellectual Demoralization of the Late Twentieth Century”. El final del siglo XX, y podríamos decir también el comienzo del XXI, se caracteriza por una abundante producción intelectual. No obstante lo cual existe, en tal escenario, pesimismo y duda entre muchos intelectuales. Collins (1998) escribe:

¿Cuál de los tres tipos de estancamiento debemos ilustrar? La pérdida de capital cultural (Estancamiento A), sin duda, marcada por la incapacidad de los actuales intelectuales para trabajar constructivamente sobre los logros de sus predecesores. Simultáneamente existe un culto a los clásicos (Estancamiento B): el historicismo y la erudición de nuestros tiempos, donde *hacer* historia intelectual se vuelve superior a *crearla*. Y también tenemos el estancamiento (C) de refinamiento técnico. Tomemos solo unos pocos casos: los refinamientos agudos y los formalismos de la filosofía lógica y lingüística han avanzado rápidamente conformando pequeños nichos especializados; de la misma manera, entre todas las facciones del mundo intelectual de hoy, nos encontramos ante el predominio de lo esotérico, de las sutilezas y de los vocabularios de grupos impenetrables... Nuestra condición estructural como intelectuales puede resumirse en la siguiente frase: la pérdida de un centro en los conflictos que se cruzan, la pérdida del pequeño círculo de círculos sobre el cual nuestros argumentos pueden enfocarse. No es un centro de concordancia el que falta; los períodos intelectuales creativos nunca lo tuvieron. Lo que se ha perdido es un nexo donde los desacuer-

dos se mantengan en tensión, el espacio de atención limitada que históricamente ha sido el generador de la fama creativa.

Aquí la evaluación de Collins del presente parece que da justo en el blanco, al punto que uno puede definir cuáles redes son estudiadas; en otras palabras, al punto que uno puede reconocer que en todo el libro el uso de términos como “todo”, “cada” y “filosofías” se limita a las sociedades y filosofías consideradas en el texto. A pesar de tratarse de una reconocida realización global, irónicamente, el texto al final parece “no ser lo suficientemente global en su alcance”. En efecto, el libro trata “algunas filosofías” como si fueran “todas las filosofías”. El resultado es la fragilidad del texto frente a las mismas exigencias de rigor solicitadas: su dominio limitado lo condujo al fracaso al explorar el actual rigor del argumento en otros dominios. Hay una ironía agregada en el corazón de esas críticas: el autor es criticado por no apreciar el alcance de su propio argumento. Así, como observamos en la genealogía histórica de los filósofos influenciados por Hegel, hay muchos críticos que apoyaron su método y su tesis básica, pero rechazaron la aplicación que Hegel hizo de ambos. Pensemos, por ejemplo, en Marx, Sartre, C. L. R. James, y, en cierta medida, Foucault. De manera similar, las críticas de Collins del presente son claramente correctas siempre y cuando nos abstengamos de aplicar los fundamentos teóricos que llevaron a tales críticas a los sitios contemporáneos donde se manifiestan todas las facetas de la teoría de Collins sobre los rituales interactivos a través de redes intelectuales.

La historia puede ser contada a través de la aplicación de la teoría de Collins a un emocionante desarrollo de la filosofía contemporánea: la filosofía africana y la teoría crítica de la raza. Lo interesante de estos dos movimientos es que están dominados por los filósofos de color y sus historias siempre han estado en la periferia de las universidades y en las comunidades fuera de la academia. En 1998, en la División Este de la Asociación Filosófica Americana, reunida en Washington DC, surgió un intercambio intelectual que se constituyó en ejemplo de la teoría de las redes de Collins, pero de-

mandó cierta revisión de su valoración del presente: se organizó un conversatorio para discutir la obra de un eminente filósofo caribeño de color. Dicha sesión fue sin duda un éxito, donde cien o más eruditos y algunos laicos debatieron por tres horas.

Llamaremos a ese filósofo el Sr. X, pues su identidad no es relevante en este caso, especialmente porque, al ser un filósofo analítico, ese punto debería ser parte de su “argumento”. El argumento del Sr. X se arraigaba firmemente en las tradiciones liberales y angloamericanas, y se enfocaba en la defensa de la importancia de explorar las dimensiones raciales de la teoría del contrato social; además, argumentó que el racismo de los filósofos blancos debe ser abordado con el interés de desarrollar teorías convincentes de justicia social. Sin embargo, sus principales críticos no fueron los filósofos blancos, de hecho, el Sr. X es muy popular en las distintas redes filosóficas blancas de Norteamérica y Europa. Sus críticos más importantes eran filósofos negros, en particular el filósofo negro que organizó el panel. Ese filósofo hizo las siguientes críticas a la posición del Sr. X: la razón por la que el Sr. X tuvo una audiencia bastante grande, respecto a los estándares de la Asociación Filosófica Americana, para presentar su libro ese día fue por el patrocinio conjunto del Comité de Negros en la Filosofía, la Asociación de Filosofía Radical y la Sociedad de Filosofía de la Liberación. Estas tres redes trabajaron juntas durante varios años para crear foros sobre filosofía africana y teoría crítica de la raza, y se conformaron por otras redes más pequeñas de eruditos a fines de los 60 e inicios de los 70, quienes se reunían en los salones, iglesias, sinagogas, mezquitas y centros comunitarios del noreste de los Estados Unidos. Esos filósofos negros sabían que sus mejores aliados eran quienes habían aceptado la posición de que las ideologías nacionalistas afectaban la producción filosófica, por lo que muchos miembros de las organizaciones negras eran también miembros de las socialistas y demás redes progresistas. A través de los años, ellos aparecieron en y ejecutaron revistas, conferencias, planes de estudios universitarios y series de libros. En otras palabras, no hicieron uso de la práctica discursiva liberal de escribir textos para

estimular la culpabilidad blanca o simplemente confiar en la sensatez de los filósofos y otros estudiosos blancos que dominaban la mayoría de las instituciones filosóficas alrededor del mundo; más bien construyeron pequeñas instituciones que con el tiempo crecieron hasta el punto de hacer irrelevante la dialéctica del reconocimiento entre las organizaciones racistas liberales y las antirracistas. Dicho de otra manera, no fue la culpa blanca o la conciencia de los filósofos analíticos blancos las que condujeron a que demográficamente exista más de un centenar de filósofos negros en Norteamérica a fines del siglo XX, y tampoco condujeron al surgimiento de un grupo de filósofos profesionales conformado por nativos americanos en Norteamérica —un grupo que, a propósito, se formalizó en 1997, en la reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana, en Filadelfia, a través de una coalición entre el Comité de Negros en la Filosofía y el grupo de nativos filósofos americanos.⁸³ Así, la práctica de la construcción de redes fue la que ofreció un espacio para que surjan los miembros más talentosos de esas comunidades.

La “principal corriente” filosófica está en un período de estancamiento y decadencia cultural: este es el retrato de la esclerosis que Collins ha trazado. Pero lo importante a destacar del retrato histórico de Collins es que la vida en la filosofía, proviene de los revolucionarios capaces de tomar ventaja de las estructuras en los diversos centros que se superponen. El crítico del Sr. X estaba ilustrando simplemente eso, pues las redes presentes en ese panel no eran solo las progresistas, sino también la Asociación Filosófica Americana en sí.

83 La obtención de los datos demográficos de los filósofos, especialmente filósofos negros, está limitada por la resistencia de algunos filósofos a la clasificación racial. El número que yo presenté se basa en una colección de currículos vitae que solía tener Lucius Outlaw y en el número de los nuevos académicos que he visto entrar a esta profesión hasta el año 2000. Creo que para 2006 ese número tal vez haya llegado a 150, con los doctorados en filosofía, religión (aplicada a la filosofía) y ciencias políticas (aplicadas a la teoría política). Para contrastar, el número de los negros que estaban en la primera reunión de la Asociación Filosófica Americana (División Este) a la que asistí en diciembre de 1992, en Washington DC, era de unas doce personas.

Sus estructuras condujeron a algo progresista (a pesar de sí misma): convocar a los grupos “satélites” a las reuniones más importantes para que todos los filósofos echaran un vistazo a lo que se está desarrollando en otras áreas. Un rasgo que evidencia este desarrollo es la creciente percepción de que cada vez más y más participantes invierten su tiempo en las llamadas redes-satélite, en lugar de invertirlo en los foros realizados por una organización dominante, lo que significa que están creciendo nuevos centros (algo que pasa también con las editoriales y revistas).

Este punto puede ser ilustrado, además, por la aparición de las grandes figuras contemporáneas de la filosofía africana —cuya mayoría está incluida en *African American Philosophy: 17 Conversations* (Yancy, 1998) y en los volúmenes *A Companion to African Philosophy* (Wiredu, 2004) y *A Companion to African-American Philosophy* (Lott y Pittman, 2003). El filósofo africano vivo más famoso es sin duda Cornel West, que emergió como una “estrella” no solo por recibir el Premio Nacional del Libro por su obra *Race Matters* (1994b), sino también por las redes que ha conformado (y otras tantas en las que ha influido) antes de publicar ese libro. En otras palabras, él ya era una estrella gracias a su pertenencia a la red académica de los Socialistas Democráticos de América; a su acogida del posestructuralismo genealógico —haciéndolo atractivo para las redes de estudios culturales posmodernos—; a su conexión con las redes de teología de la liberación; a su importancia en el Comité de Negros en la Filosofía (de la Asociación Filosófica Americana); a sus conexiones con las redes académicas del noreste en Princeton, Columbia, Yale y Harvard (las codiciadas instituciones de elite de Estados Unidos y, por tanto, del imperialismo americano). Cuando West escribió *La evasión americana de la filosofía* (1989), obtuvo su afiliación a las innumerables redes blancas de la filosofía americana y se convirtió en una figura aún más grande.⁸⁴

84 Más discusiones sobre el pensamiento crítico de Cornel West pueden encontrarse en: Gordon, 1997b y 2001.

De forma similar, las redes de K. Anthony Appiah evidencian una historia semejante, pero más consistente con la elite. Al principio, su filiación tuvo lugar a través de su relación biológica con la realeza británica y de Ghana por parte de sus padres; y luego, a través de las redes de la Universidad de Cambridge que más tarde se fusionaron (a través de Henry Louis Gates Jr.) con instituciones norteamericanas como la Liga de la Hiedra (que le permitió visitar la Universidad de Yale y luego la de Cornell, con un pequeño desvío por la Universidad de Duke, antes de disfrutar de una temporada muy publicitada en Harvard y luego en Princeton), la Asociación de Lenguas Modernas, la Asociación de Estudios Africanos y la Asociación Filosófica Americana. El galardonado libro de Appiah, *In My Father's House* (1992), consolidó su vinculación con esas redes, pero mediante un ataque a la producción intelectual negra, postura que lo volvió atractivo para las redes liberales blancas y neoconservadoras cargadas de viejas antipatías hacia el trabajo de los intelectuales negros.⁸⁵ La trayectoria de Angela Y. Davis en la izquierda estadounidense, su pasada pertenencia al Partido Comunista de EUA y a la Escuela de Frankfurt —a través de su mentor: Herbert Marcuse—, y sus conexiones con diversas redes feministas, se fusionaron en su importante trabajo *Mujeres, raza y clase* (1983), que también revela una historia de redes.

En el ala fenomenológica pasa algo similar; su figura principal —que fue el organizador del panel para el debate con el Sr. X—, comenzó su carrera realizando presentaciones en la Sociedad Norteamericana Sartre y luego trabajó a través de la Asociación de Filosofía Radical (muchos miembros de la cual estaban en la Sociedad de Sartre) y el Comité de Negros en la Filosofía, pero a diferencia de sus predecesores, él se tomó seriamente el tema de la construcción de instituciones alternativas y trabajó para desarrollar foros en esa área. Además, fue cofundador de varias organizaciones, incluyendo

85 Para un debate más amplio puede verse mi capítulo “In an Antiblack Philosophy” (Gordon, 1997b).

la Asociación Caribeña de Filosofía, que llegó a tener enlaces desde el Caribe hasta el sur del Pacífico y desde el sur de África hasta Europa del Este, y construyó un departamento de Estudios Africanos en la Universidad de Brown que recibió mucha atención por el trabajo de su facultad sobre la filosofía africana. El resultado de todo esto es que un rasgo del desarrollo filosófico —la actividad revolucionaria que toma el riesgo de no preocuparse por si la práctica que realiza “es” la filosofía o no— sigue aquí, y sigue gracias a sus vínculos con la filosofía de ciencias humanas, lo cual sin duda sugiere algo emocionante en el camino de las ciencias humanas, como en el caso de la genética y su revolución.

Así, aunque el caso de Collins está bien establecido, la principal debilidad de su texto consiste en que al continuar enunciando solo una parte de la historia, cae presa de algunos de los equivalentes intelectuales de un pasado que solo podía ver la “razón” como algo europeo o, en el mejor de los casos, asiático. Hoy en día, así como los estudios literarios resaltan las contribuciones de Chinua Achebe, Derek Walcott, Ngugi wa’ Thiongo, Wole Soyinka, Toni Morrison, así como la física tiene al famoso teórico Sylvester Jim Gates, y así como la genética, la botánica y la antropología médica tienen a la reconocida Fatima Jackson de la Academia de Ciencias, de la misma forma la complejidad del trabajo filosófico puede ser tal que sus revoluciones y sus interconexiones universales entre varias redes lleguen a lugares donde aún no hemos desarrollado el hábito de esperar encontrarlas.

También hay otro punto a debatir: las filosofías “analíticas” y “continentales” que organizan casi todas las discusiones contemporáneas de la filosofía. Collins tiene razón al señalar la estructura artificial de los miembros de estos diversos campos, pues ese ha sido mi punto de vista —como puede ver el lector a lo largo de los capítulos que componen este volumen: que “continental” no es una designación apropiada para alguien como Alfred Schutz y Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, ni tampoco “analítico” es una buena designación para Ludwig Wittgenstein o J. L. Austin. Observaciones similares podrían hacerse sobre Peter Caws en términos de “con-

tinental” y sobre Joseph Margolis en términos de “analítico”.⁸⁶ Sin embargo, las lealtades especiales generalmente se vuelven como “mafias”, y estas mafias surgen con la misma lógica que las mafias étnicas: el estatus minoritario de las redes particulares a menudo conduce a la necesidad de que surja una figura poderosa o una subred que abra las puertas al resto. El estancamiento del presente en esas áreas es una manifestación de las fuerzas que bloquean el uso creativo de las redes disponibles.

En 2004, el debate entre el Sr. X y su crítico negro continuó, pero esta vez en la isla de Barbados, en la primera reunión de la Asociación Caribeña de Filosofía. El Sr. X argumentó que la teoría del contrato social dialoga con quienes dominan la filosofía política narrativa de América y un diálogo más amplio podría emerger con ellos a través de su articulación. Y su crítico respondió preguntándole por qué piensa que se ignora el pensamiento de los negros. Muchos de los más prominentes filósofos políticos blancos, revelaron sus posiciones reales en conversaciones privadas con algunos de sus colegas filósofos, quienes, en momentos de honestidad, sirvieron como informantes para conocer que en realidad compartían algunas de las opiniones más racistas. Uno, a quien se le atribuye la revitalización de la teoría política liberal, era conocido por afirmar que los nativos americanos no podían tener una “ética” e impugnaba a otros la idea de que los negros podían pensar en un nivel filosófico.⁸⁷ En

86 *Investigaciones filosóficas* (1997) de Wittgenstein plantea cuestiones sobre la gramática y la constitución del significado de una manera que apreciarían muchos estudiosos de la obra arqueológica de Foucault sobre el lenguaje. Los trabajos tardíos de Austin como *Sentido y percepción* (1962) son un excelente ejemplo de fenomenología lingüística. El trabajo de Peter Caws (1967, 1993, 1996) va más allá de la división analítica-continental a través de sus escritos sobre filosofía de la ciencia y sus trabajos sobre el estructuralismo. Joseph Margolis (2004) es bien conocido por sus trabajos sobre filosofía de la mente y sobre Hegel.

87 Muchos ejemplos anecdóticos contemporáneos de racismo contra los negros en la filosofía nunca se llegan a imprimir, por desgracia, en contraste con aquellos ejemplos contra las mujeres que tienen los filósofos. Mis propias ex-

suma, el Sr. X fallaba —argumentó su crítico— al momento de apreciar la realidad del carácter moral de la mayoría de gente que está en el poder, en otras palabras, el Sr. X no percibía que al final, a esa gente no le importa las personas a las que dominan o quiénes son los dominados por las consecuencias de sus ideas.

El crítico siguió argumentando que tenía grandes conflictos con el análisis del Sr. X, por ejemplo, que su análisis depende de la centralización de la teoría política liberal, la cual, al final, no es una teoría genuinamente “política”, ya que se ha subordinado a la gramática de la economía —la que Sylvia Wynter (1996) ha llamado con acierto “teología” de dicho pensamiento, como vimos en el capítulo anterior. El propio método de evaluación de la racionalidad y la determinación de la distribución se basa en una idea equivocada de la política como simple administración de intereses, aunque se podría argumentar, por ejemplo, que el primer principio de John Rawls de protección a las libertades civiles ha sido diseñado también para proteger la posibilidad de la vida política; sin embargo, incluso eso requiere más que la simple afirmación de su protección en base a un “principio”.

La actividad política genuina, como he venido sosteniendo a lo largo de este libro, es una actividad viva “contingente” que tiene en su centro una comunidad reunida que confía en la resolución discursiva de sus oposiciones. Tales oposiciones no son solo asuntos de administración, sino también cuestiones de sociabilidad, apariencia,

perencias van desde ser rechazado para un trabajo debido a las preocupaciones frente a la posibilidad de mi lucha contra las injusticias raciales en su establecimiento, hasta ser descrito por un filósofo influyente en un departamento muy importante como “un imperialista que atraería a muchas personas negras”. ¡Un departamento quería que firmara un documento comprometiéndome a mantenerme al margen de los problemas raciales si me empleaban allí! Y luego está la infinidad de fragmentos raciales condescendientes del día a día, a través de los cuales el mundo de la blancura asciende al mundo del “trabajo serio”. Paget Henry (2006) narra algunas dinámicas similares en sus esfuerzos por reclutar profesores negros o trabajos sobre filosofía africana, en el departamento de filosofía en la Universidad de Brown.

honor y de una gran variedad de valores que están particularmente en constante evolución, además de ser cuestiones de “poder”. Mi problema con la más moderna teoría política liberal —y sobre todo con la teoría política liberal angloanalítica— es que esta se basa en la eliminación de lo “político” de la teoría política: las discusiones más liberales —salvo tal vez la defensa de Ortega y Gasset (1932) de la importancia de los estándares de lo que significa gobernar— presentan teorías que carecen de análisis acerca del poder y del antiguo aforismo de Aristóteles sobre la vida política como una práctica, que siempre puede ser diferente. Sin embargo, dado que Gasset no era un filósofo analítico ni necesariamente un pensador político liberal, sigue en pie mi punto acerca de las contradicciones de ese enfoque de la teoría política.

Al final, el problema con la estrategia del Sr. X era que exigía del filósofo algo que era indefendible: inducir al filósofo a que adopte como estrategia un programa de investigación que no creía que fuera correcto. Habría sido mejor si el Sr. X ofrecía la teoría del contrato social a la audiencia, pues en el fondo de su alma creía que sí era correcta, y al hacerlo, habría presentado argumentos que explicarían por qué su trabajo es —como muchos saben que lo es— el más importante y reciente desarrollo de la teoría del contrato social, en lugar de presentarse bajo la sombra de los teóricos blancos del contrato social, a menudo racistas y con formulaciones muy estrechas no solo sobre la teoría del contrato social, sino también sobre lo que significa ser un humano.

Los intercambios con el Sr. X y su relación con el tema de la conformación de una institución (redes), nos llevan al elemento quizás más importante que falta en el retrato de Collins sobre los filósofos y sus filosofías, es decir: “la comprensión de esos pensamientos en la vida”. Las fuerzas estructurales de la sociedad organizan situaciones en las que podemos reunirnos para pensar, pero no necesariamente determinan “qué” pensamos. Para entender lo que es una idea filosófica, sin importar si se trata de la invisibilidad de la esencia (como lo encontramos en Descartes), de las condi-

ciones sin las cuales un concepto no puede ser experimentado o conceptualizado (el idealismo trascendental kantiano o la filosofía crítica), de la producción de conocimiento y las dimensiones históricas de las contradicciones (Hegel), de la importancia de poner entre paréntesis nuestros prejuicios en las reflexiones teóricas (Husserl), o simplemente de la fuerza iluminadora del trabajo a través de nuestros fracasos mientras prestamos atención a los aspectos generativos de la realidad social (Frantz Fanon); uno debe ir “al fondo” de esas ideas y evaluarlas en función del mundo que nos ofrecen. Más allá de todo, lo que este teórico de la filosofía (que más bien es un sociólogo) no incluye en su retrato —es decir, cualquier discusión sobre los movimientos filosóficos construidos por personas de una tonalidad más oscura—, plantea preguntas sobre la política que está detrás de las redes que constituyen esa sociología filosófica. Como sabemos que la sociología no es solo europea y oriental, nos vemos obligados a perseguir este asunto y a hacerlo por medio de la obra de otro sociólogo del conocimiento, aquel que de muchas formas sirve como Calibán para este relato histórico y global de Próspero.

PAGET HENRY Y LA BÚSQUEDA DE LA VOZ DE CALIBÁN

Nacido en la isla de Montserrat, en Antigua, Paget Henry es un sociólogo que enseña estudios africanos, y un economista político que se mueve con soltura en la teoría literaria y la historia intelectual. Paget Henry encarna la *creolización* característica de los sujetos presentes en la mayor parte de su obra. Esta conciencia constante de la *creolización* le ha permitido ser siempre un forastero desplazado. Participó activamente en el desarrollo de los estudios sociológicos de las comunidades “periféricas” en la década de los 70 y es el autor de la primera obra sobre la economía política de Antigua, *Peripheral Capitalism and Underdevelopment in Antigua* (1985). Al mismo tiempo participó activamente en el surgimiento del posestructuralismo arqueológico y los estudios subalternos, mucho de lo cual es evidente en la obra que editó con Paul Buhle (1992). Henry mantuvo una re-

lación con el tema histórico durante su compromiso con la editorial C. L. R. James, lo cual resultó más evidente cuando se hizo cargo de la dirección editorial de la revista *C. L. R. James Journal*, a fines de los 80. Es a través de su trabajo como editor de esa revista que empezó a explorar más agudamente la cuestión de las ideas en el Caribe y el amplio mundo africano. Así, en el mundo del sociólogo, fue también un economista político, y en ese mundo también fue un historiador social y político, y en ese mundo, a su vez, fue un historiador intelectual y un pensador social. Pero la historia de la relación de Paget Henry con el mundo de las ideas se remonta a su adolescencia, en la isla de Antigua.

Quienquiera que visite la isla de Antigua quedará inmediatamente impresionado por la majestuosidad de sus playas. Hace varios años invité a Henry a nadar en las aguas de una isla del Caribe que no mencionaré, pero él se negó señalando que es de Antigua y que los antiguos ponen estándares muy altos a las aguas donde nadan. Interpreté su comentario simplemente como las palabras de un *snob* playero, pero a medida que pasaron los años y viendo la seriedad de su conocimiento sobre la calidad de las playas y de las aguas donde él nadaba (Cuba y las playas de Barbuda también son miembros de ese selecto círculo), mi esposa, Jane y yo decidimos abordar el asunto empíricamente. Nos fuimos a la isla de Antigua y pasamos toda una semana realizando trabajo de campo nadando en una playa diferente cada día. ¿Qué tan buenas eran esas playas? Déjenme solo decir que desde entonces no hemos sido capaces de “nadar bien” en otras aguas.

Así era la calidad de las playas seductoras que rodeaban a Paget Henry en su infancia. Antigua es una isla muy pequeña, como nos recuerda Jamaica Kincaid en *Un pequeño lugar* (1988). El mar Caribe se extiende hasta donde alcanza la vista y llama a todos a disfrutar de sus aguas claras y cálidas. En demasiadas ocasiones durante su infancia Henry escapaba de la escuela hacia la libertad de las olas espumosas, limpias y cariñosas, pero cuando vio que uno de sus amigos fue descubierto y castigado por sus padres, decidió pasar

algún tiempo en la biblioteca local. Fue allí donde descubrió la filosofía a través de la obra de los analíticos británicos; sin embargo, el primer amor intelectual de Henry no fue la filosofía. La física llamó su atención con anterioridad y la esperanza de convertirse en físico fue la que lo llevó a Estados Unidos para obtener una licenciatura en el City College. Como él mismo cuenta, al llegar a Harlem la fuerza aplastante de la historia y el mundo social cayó sobre él cuando vio las condiciones de vida urbana de los negros, por lo que inmediatamente se cambió a la sociología. Ese camino lo llevó más tarde a la Universidad de Cornell, donde estudió sociología y teoría social, y de allí a Stony Brook, donde fue profesor de sociología y el promotor, junto a Richard Howard, de una de las primeras visitas de Jürgen Habermas a Norteamérica y del crecimiento posterior de la teoría crítica en Estados Unidos.

Su temprana apuesta por Habermas revela la sagaz idiosincrasia de Paget Henry: tiene una habilidad especial para asistir a los eventos importantes de la historia intelectual. Mientras estudiaba en City College tomó el tren hacia la New School University, se le presentó a Hannah Arendt y recibió su autorización para asistir a sus clases, la cuales resultaron ser sus conferencias sobre la crítica del juicio de Kant. Asistió a las conferencias de Paul Tillich, Richard Niebuhr y Harvey Cox en la iglesia de Riverside. Organizó grupos estudiantiles que llevaron a Eric Fromm a hablar en City College. Una de mis anécdotas favoritas es sobre su decisión de no ir a la Feria Mundial mientras se encontraba en Nueva York, aunque ya había comprado su entrada, porque advirtió la presencia, en un aula, de un pequeño anciano askenazí con barba rodeado por varios estudiantes; Henry decidió averiguar de qué estaba hablando ese hombre y terminó en un debate con él sobre la existencia de Dios... el hombre resultó ser Martin Buber. Henry estaba en la Universidad de Cornell cuando Foucault disertó allí durante su primera visita a los Estados Unidos, y estuvo en la famosa conferencia en la que Herbert Marcuse dejó la sala de la Universidad de Columbia y marchó hasta el palacio de justicia de Nueva York para pagar la fianza de Angela Y.

Davis. Henry, en muchos sentidos, fue testigo de casi todos los movimientos intelectuales importantes y conoció a los intelectuales que los organizaron en la segunda mitad del siglo XX.

La biografía de Henry revela su historia de amor, de casi toda la vida, hacia las ideas y las personas que las producen. Sin saberlo, Henry ya estaba comprometido desde sus primeros años con una etnografía del conocimiento y sus productores. Al llegar a ser un sociólogo profesional, se volvió más reflexivo sobre dicho trabajo cuando viajó para discutir algunas ideas con intelectuales hindúes del este en Guyana y Tellensi, y con los sabios akan de Ghana.

La cuestión de su identidad disciplinaria resulta extraña, pues, como él escribe: “a mis colegas en sociología les aseguro que no estoy abandonando nuestra disciplina y que hay mucho aquí que les será de interés. Esto es particularmente cierto para los sociólogos del conocimiento, del desarrollo y de la cultura. En realidad, nosotros no tenemos una sociología de la filosofía como un subcampo comparable con la sociología literaria de la religión. Aunque tal vez esto cambie con el nuevo libro de Randall Collins, *Sociología de las filosofías*” (Henry, 2000: xii). Sin embargo, para los filósofos escribe: “creo que deberían saber que mi interés en su disciplina no es repentino ni pasajero”. En muchos sentidos, esto es un eufemismo; Henry continuó leyendo textos de filosofía no solo durante su adolescencia en la biblioteca pública de Antigua, sino también mientras estudiaba en City College, donde, irónicamente, bajo la tutoría de Michael Levin (un filósofo ahora virulentamente racista, que apoya la eugenesia y propugna una teoría sobre la superioridad intelectual y moral innata de los pueblos del noreste de Asia y Europa sobre los negros), ganó el Premio Frederick Sperling al mejor estudiante de filosofía. Por otra parte, su mentor en Cornell fue Dominique La Capra, el famoso historiador que ha escrito sobre existencialismo, teoría crítica y posestructuralismo. Por último, su trabajo sobre la diáspora africana lo llevó a la obra de los filósofos sociales negros, los sabios tradicionales y a la filosofía africana, así como su investigación sobre los pueblos indocaribeños lo condujo hacia los estudios sobre

la filosofía trascendental del este de la India, especialmente al trabajo de Sri Aurobindo.

Podemos preguntarnos ¿por qué Henry no abandonó la filosofía como hizo con la física el día que salió del metro de Nueva York, en Harlem? En *Caliban's Reason* (2000: xiii) nos ofrece dos razones: 1) aunque buscó una explicación sociológica para la miseria que le rodeaba y la posibilidad de su transformación social, él sabía que la sociología no era perfecta y que su compromiso crítico, a nivel de presupuestos y metodología, requería trascender hacia las cuestiones más ampliamente definidas de la organización del conocimiento; 2) su trabajo estuvo animado por las preocupaciones sobre la humanidad de los sujetos periféricos y para Henry esto significaba preguntarse sobre el ser y la dignidad (tan buscada en el mundo moderno). Él cree que eso lo llevó, al pasar los años, a escribir “en contra de la corriente posmoderna, a pesar de que [su] trabajo ha sido influenciado por el giro lingüístico”. Aquí Henry quiere decir que fue influenciado por los análisis semiológicos del posestructuralismo sobre la afirmación de que los regímenes del conocimiento producen a los sujetos. A pesar de compartir este argumento, lo ponía en duda cada vez que trabajaba con personas que él descubría que hacían la diferencia en las luchas de sus comunidades bajo circunstancias asfixiantes.

Henry experimentó un cambio en 1992, cuando debatió con un joven estudiante de doctorado que presentó un documento que analizaba lo que llamó “el cuerpo de mala fe”. Henry propuso una crítica lingüística posestructural de la conciencia y señaló el rechazo del historicismo caribeño a las afirmaciones ontológicas, refiriéndose a Fanon como principal ejemplo de ese rechazo. El joven estudiante señaló que la fenomenología distingue entre una conciencia psicológica y las características formales constitutivas del significado en un marco que rechaza la validez de una determinada afirmación externa como la posestructural, y luego argumentó que Fanon no rechazaba por completo la ontología. Dijo que Fanon rechazó una ontología fundamental, pero en cambio se tomó seriamente el que los actos de desplazamiento existencial generaban una “incompletud” del yo

que podría llamarse “ontología existencial”; paradójicamente, esa ontología era una indeterminación determinada, su única premisa completa afirmaba que esa premisa era incompleta. Este encuentro condujo a Henry de regreso a la cuestión del ser, pero esta vez por medio de la reevaluación del tema de la conciencia, y entonces todo un mundo de ideas, de comunidades de pensamiento, comenzó a desarrollarse cristalinamente ante sus ojos. El resultado fue un período de intensa escritura donde exploró temas que iban desde las dimensiones existenciales de las nociones tradicionales del África Occidental sobre la predestinación, hasta diversas exploraciones filosóficas de la conciencia que van desde los seguidores de Hegel y Husserl y llegan hasta Wilson Harris y el movimiento fenomenológico africano que comenzó a crecer en la década de los 90.

El lector puede preguntarse por qué he elegido presentar una descripción del itinerario de Paget Henry a través de la filosofía con tanto detalle en comparación con el tratamiento ofrecido para Randall Collins. Mientras Collins trabaja mediante análisis estructurales de la red enciclopédica, lo que hace que su relación con la filosofía parezca la de un moderno observador foráneo —característica de la etnografía convencional—, Henry viene de una tradición que rechaza no solo la noción de una validez intrínseca del estatus foráneo, sino la noción misma de relaciones “dentro-fuera” del estudio; para Henry, se trabaja “a través del mundo” en el cual siempre hay —en la noción de cosas objetivas, tal como el esfuerzo de saneamiento de la subjetividad— la presencia continua del elemento humano en el centro de todas las afirmaciones del conocimiento.

Sin embargo, hay otra dinámica que he sugerido en el título pero he mantenido guardada durante la mayor parte de esta discusión. Hace algunos años, en medio de la etapa de consultas para un artículo que escribí para una revista, la señora correctora de estilo me expresó su indignación por referirme a los estudios negros como los estudios sobre Calibán: “¿cómo puede alguien elegir identificarse con una criatura tan volátil como Calibán?”, protestó ella. Ese intercambio fue el momento esencial entre la doble conciencia y la nor-

matividad blanca. Muchos blancos no se dan cuenta de una doble realidad que la mayoría de los negros enfrentan en sus encuentros con la cultura popular blanca. El héroe en la cultura popular blanca, al final, suele ser un enemigo de la gente negra, a pesar que esa gente negra sabe que hay una conciencia nacional que exige su identificación con el protagonista. La mayoría de blancos no se da cuenta que la mayoría de los negros se identifica con el monstruo o que al menos puede ver desde los ojos del monstruo. Reconocer que el monstruo tiene un punto de vista es, en muchos sentidos, como Sylvia Wynter (2001) argumenta en “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be ‘Black’”, pensar según la escala de lo que el filósofo analítico Thomas Nagel planteó como el problema de ser un murciélago. Postular que el murciélago tiene un punto de vista es situarnos en una relación intersubjetiva imaginaria con el animal, lo que significa atribuir al murciélago un modo de ser como manifestación de su vida interior. Gil Scott Heron lo expresó de la siguiente manera (si se me permite parafrasear): “cuando vi la película *Tiburón*, yo estaba apoyando al tiburón. Él está donde pertenece, en sus aguas. Lo que llamamos playa, él lo llama supermercado”. El elemento adicional que la mayoría de negros sabe —al ser conocedores de la normatividad blanca— es que muchas personas blancas, en su identificación con el héroe conquistador blanco, son conscientes —aunque no siempre de forma reflexiva— de que los monstruos son los negros y los demás pueblos de color.

La historia de Próspero y Calibán viene de la última obra de Shakespeare, *La tempestad*. Esa obra desarrolla la mayor parte de los temas de la conquista moderna, el colonialismo y el racismo. Próspero y su hija Miranda toman el control de una isla en la que vive Calibán, el descendiente de un demonio y una bruja. Próspero es capaz de dominar a Calibán por la magia de sus palabras y las palabras de su magia, las cuales pronto conducen al resentimiento de Calibán. Calibán conspira con los piratas para destruir a Próspero e intenta violar a Miranda.

El tema de las palabras y los procesos para dar nombre a las cosas constituye uno de los aspectos más importantes de la obra, y su impacto en las comunidades a veces llamadas “subalternas” o “periféricas”. El nombre Calibán, por ejemplo, es una variación de la palabra “caníbal”, que es una transformación de la palabra “caribe”, el nombre de uno de los grupos indígenas que fueron víctimas del genocidio al poco tiempo de los viajes de Colón al nuevo mundo. El mar Caribe recibió su nombre de esa comunidad indígena y el vínculo genealógico “caníbal” revela la representación que tenían los colonizadores (Próspero) de las personas indígenas, a quienes C. L. R. James describe en el prólogo del libro *Los jacobinos negros* (1989) como “pacíficos y amables”. La acusación de comer a los de su propia tribu y a otros seres humanos —y por ende, ser un peligro para la humanidad— mostró a los caribes como una amenaza que justificó su genocidio. El problema histórico que enfrentaron los caribes y las numerosas comunidades de color que posteriormente fueron traídas desde diferentes partes del mundo a la región caribeña, era que ellas no tenían voz en su interpretación histórica. No es que la gente de color no hablaba o protestaba, es que las condiciones para que sus palabras sean escuchadas, para que puedan tener una voz, fueron suprimidas o ignoradas por sus conquistadores. Los caribes, los esclavos africanos y los esclavos y empleados asiáticos, así como sus descendientes genealógicos, se encontraron compartiendo la búsqueda de Calibán, de esos encantamientos preciosos para poder tener una voz y, a través de la magia de las palabras nacida de esas palabras mágicas, poder aparecer como seres humanos, emerger, y así “existir”, y posiblemente “sobrevivir”.

Un rasgo notable de los escritos de Paget Henry es su uso del término “discurso”. En el mundo condicionado por Próspero, poseer un discurso equivale a tener el derecho a existir. Este es un tema abordado por muchos escritores anticolonialistas y poscoloniales; el lenguaje, como observa Fanon (1952), es la vestimenta que nos da la capacidad de ser. La atracción de Henry a lo que él llama “prácticas discursivas”, entonces, es una consecuencia de su elaboración sobre

el sufrimiento de Calibán. Las palabras de Próspero son aquellas que hacen que las cosas aparezcan, que se manifiesten. Escribe Stuart Clark: “en algunos aspectos, Próspero es un personaje de Bacon, un mago natural en busca del conocimiento y el control de los poderes secretos de la naturaleza” (2002: 168). Y agrega que “el ficticio Próspero [...] es un científico real y un fabricante de máscaras, que ejemplifica la definición de Walter Raleigh de la magia como ‘la conexión de los agentes naturales [...] causada por un hombre sabio para producir efectos maravillosos ante la gente que no conoce sus causas’” (2002: 168).

Desde el punto de vista de aquellos que no pueden explicar los logros de los modernos científicos naturales hay muy poca diferencia entre la ciencia y la hechicería. Las palabras que acompañan a tales hechos, encantamientos, plantean la pregunta ¿qué sucede con esas palabras cuando son proferidas en el lenguaje de Calibán? La situación es trágica e irónica: las palabras que esclavizaron a Calibán son las mismas que le dieron origen; así, él está vinculado —y en la opinión de algunos críticos, “subyugado”— a ese lenguaje tanto como a las circunstancias históricas de su aparición: los pueblos caribeños son, después de todo, el primer experimento de la modernidad. Identidades buenas y malas nacieron el día en que Colón y sus marineros desembarcaron en lo que hoy conocemos como las Bahamas, pero como Enrique Dussel (1996; 2003) ha demostrado, incluso ese pasado es fundamentalmente moderno. Africanos, asiáticos y otros europeos llegaron en épocas anteriores a los dos continentes y regiones que componen el nuevo mundo, pero —como ahora sabemos por lo que todos hemos heredado de Colón— no estimularon la cadena de acontecimientos que constituyó “el mundo moderno y los idiomas que lo unen”. El momento de la conquista y de sus imposiciones discursivas fue también el momento en que nació la “calibanización”, pues ¿quién más podía ser Próspero en esa época, sino Colón?

Volvemos aquí al encuentro que tuvo Henry con el estudiante doctoral en 1992, justamente el año en que se celebraba el quinto

centenario del desembarco de Colón en el Caribe. En esa reunión Henry todavía estaba bajo el dominio del historicismo lingüístico y su ansiedad por viabilizar las herramientas de sus maestros —como Audre Lorde, otro nativo del Caribe— para usarlas derribando la casa de Próspero. La implicación adicional del pensamiento de aquel estudiante doctoral fue la suspensión ontológica no solo de esas palabras, sino del transcendentalismo lingüístico, del lenguaje en sí. ¿Por qué no considerar —exigía su enfoque en los problemas de la existencia y la conciencia— la posibilidad de construir casas alternativas? ¿Por qué no trascender el determinismo lingüístico hacia la actividad inherentemente indeterminada (*metastable*) de constitución y evaluación de “cualquier” objeto de reflexión, incluyendo la reflexión en sí misma?

EL MÉTODO DE CALIBÁN

Así hemos llegado a la diferencia entre Henry y Collins. Collins no se plantea el problema de Calibán y Próspero, aunque pueda estar muy sorprendido al descubrir que él desempeña el papel de Próspero en los estudios subalternos de la sociología filosófica. Incluso si ponemos la dinámica Próspero-Calibán a un lado, sería un error considerar el trabajo de Collins y el de Henry simplemente como dos sociologías filosóficas o considerar que los dos hacen lo mismo. Aunque ambos hayan realizado un trabajo metafilosófico, Collins permanece completamente atado a la sociología, mientras que Henry —en una tradición que se remonta a Du Bois— es sociológico y al mismo tiempo algo más.⁸⁸ Collins ofrece una teoría de la red estructural basada en la evidencia histórica que “casi en su

88 De hecho, Henry considera a Du Bois el cuarto padre fundador de la sociología junto a Marx, Weber y Durkheim, y “el” padre de la sociología americana. De toda la comunidad de sociólogos americanos de finales del siglo XIX, solo los libros de Du Bois se siguen reimprimiendo, y es así porque —a diferencia de sus contemporáneos— él estaba dispuesto a reconocer el lugar de la raza en el mundo social americano. El que la raza siga siendo de central importancia ha sido la base de la persistente relevancia de Du Bois.

totalidad proviene de fuentes escritas”, de forma que la validez de los archivos y de los procesos de medición y evaluación cuantitativa sigue sin ser impugnada. Henry, en cambio, pasó por muchas de las comunidades de intelectuales donde estudió y participó no solo como un sociólogo, sino también como productor de conocimiento filosófico. Henry fue, en el lenguaje de hoy, un integrado (*embedded*). Esto significaba que, aun a pesar de su sintonía con el material histórico escrito —como lo atestigua en su *Caliban’s Reason* cuando escribe que “podemos llegar al mundo de los predecesores a través de sus registros, monumentos, artefactos y otras expresiones de la subjetividad que han dejado atrás” (Henry, 2000: 153)—, nunca dejó de lado su constante apelación a los límites de esos materiales. Su trabajo, por tanto, no solo es una sociología de la filosofía, sino también una teoría de la filosofía que, en su extremo, se convierte también en una filosofía de la filosofía. Henry es capaz de hacer esto porque no escribe solo como un sociólogo, sino también como un intelectual que ha ejecutado lo que he venido llamando una suspensión teleológica de la disciplinabilidad. Valga anotar que esta comparación no debe interpretarse como una declaración de las deficiencias de Collins, pues él logró lo que se había propuesto, se trata solo de plantear la diferencia entre sus proyectos intelectuales y los de Henry.

Esta diferencia conduce, además, a distinguir los tipos de sociología que practica cada uno. Collins, por ejemplo, es capaz de escribir sobre la filosofía y los filósofos como agregados en lugar de como instancias sociales; tal enfoque le permite acceder a un objetivo que integra los términos de análisis. Henry, por el contrario, trabaja desde un mundo social constituido intersubjetivamente; se trata de una sociología fenomenológica interpretativa en acción, en la cual existe una metaestabilidad aparente entre los sujetos, lo que implica que el significado raramente es exacto aunque siempre es interpretable. Así, las conexiones y los análisis realizados por Henry se sobreponen siempre en capas respecto a las dimensiones subjetivas del conocimiento, donde la objetividad se entiende como la constante postulación de “otro punto de vista” y con ello surge la noción

de un entendimiento compartido (consciente) de la realidad. Así, mientras Collins se preocupa por lo que los filósofos hacen, Henry se preocupa más por el “significado” de lo que los filósofos quieren decir y cómo, durante la creación del significado, ellos también desempeñan un papel en la generación de nuevos sujetos, incluyendo-se a ellos mismos. El significado del pensamiento —como categoría social— plantea cuestiones de socialidad, las cuales se encuentran siempre más allá de los términos por los que surge el pensamiento; si esto no fuera así, las condiciones del pensamiento se subordinarían a lo que, se supone, debía haber logrado el pensamiento; sería como argumentar que el caballo surgió debido a la carreta y no al revés.

La sociología fenomenológica interpretativa de la filosofía de Henry lleva a por lo menos tres temas importantes. 1) Una crítica implícita al análisis interior-exterior del pensamiento. Que el pensamiento sea accesible significa, en efecto, que hay un exterior, pero eso es así —como observaron otros fenomenólogos como Alfred Schutz (1970) y Merleau-Ponty (1962a)— en términos de un mundo intersubjetivo entre el yo y los otros.⁸⁹ 2) Una comprensión metarreflexiva de que el teórico social es consecuencia de una visión que considera a tal investigador como fenómeno humano constituyente durante y a través de estudiarlo. Se trata de una visión compartida por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1973) y *Vigilar y castigar* (1979) cuando analiza el papel humano-constituyente de las ciencias

89 Aunque menciono a estos dos filósofos inspirados en Husserl, Henry ha argumentado (debido principalmente a su historicismo temprano, por la deuda que tiene con C. L. R. James) por una consideración similar a través de la *Fenomenología del espíritu* (1979) de Hegel. Yo menciono a Schutz y Merleau-Ponty, sin embargo, debido a la ausencia de la “oposición” en su visión de la intersubjetividad. Aunque Henry examina la oposición entre Próspero y Calibán, al final, sí la trata como una patología precisamente porque plantea (en su trabajo etnográfico e histórico de órdenes precoloniales del conocimiento) la posibilidad de relaciones precoloniales y poscoloniales que no sean fundamentalmente de oposición. Puede verse, por ejemplo, su ensayo “African and Afro-Caribbean Existential Philosophies” (1997a), y para su conexión con Schutz *Caliban’s Reason* (2000: 153).

humanas. La teoría de la constitución de la fenomenología plantea la cuestión de nuestro papel activo como teóricos en la formación del significado como previamente constituido para nosotros. Foucault pudo haber estado preocupado por las condiciones epistémicas para el surgimiento de la conciencia, pero, al hacerlo, afirma una relación constituyente-constituida que espera su aprehensión, lo que en la fenomenología se llama direccionalidad o intencionalidad. 3) Los temas relacionados con el estudio humano son fundamentalmente incompletos, es decir, lo que surge de una investigación sostenida de esos temas es su resistencia al cierre epistemológico; es por eso que el trabajo de Henry, a pesar de la cantidad de hipótesis y teorías adelantadas en el camino, termina siempre con preguntas, con la apelación discursiva a la posibilidad.

En este sentido, las suposiciones metodológicas de Henry son paradójicamente abiertas. Ellas son su conciencia de las dimensiones epistemológicas de la imposición colonial, donde el racismo, la colonización y otras prácticas deshumanizantes, van más allá de las reivindicaciones políticas, de lenguaje y de conocimiento sobre los métodos que los traen, algo que podría llamarse colonialismo metodológico. Aquí, Calibán debe reflexionar no solo sobre la lengua que adquiere y las palabras que utiliza, sino también sobre los medios por los cuales él las ha adquirido y sobre la forma cómo intenta construir unas nuevas. Esta visión pone a Henry en compañía de Fanon, quien reflexionó de la siguiente manera sobre el “drama” de las ciencias humanas:

¿Deberíamos postular un tipo de realidad humana y describir sus modalidades psíquicas solo a través de las desviaciones de ella, o deberíamos más bien esforzarnos incesantemente para lograr una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?

Cuando uno lee que después de los veintinueve años de edad ya no puede amar y que debe esperar hasta los cuarenta y nueve antes que su capacidad afectiva reviva, sentimos que la tierra se abre bajo sus pies. Ahí, la única posibilidad de recuperar el equilibrio es enfrentando el problema en su totalidad, porque todos

estos descubrimientos, todas estas cuestiones, conducen solo en una dirección: hacer que el hombre admita que no es nada, absolutamente nada, y que debe poner fin al narcisismo en el cual él se basa para pensar que es diferente a los otros “animales”. Esto equivale nada más y nada menos que a la *rendición del hombre*. Habiendo reflexionado sobre esto, yo agarro mi narcisismo con las dos manos y le doy la espalda a la degradación de aquellos que quisieran hacer de un hombre un simple mecanismo (Fanon, 1952: 22-23).

Calibán debe trabajar a través del lenguaje de la reflexión con la cautela que exige un instrumento de doble filo. Es a través del lenguaje, como lo hemos visto, que él fue convertido en una monstruosidad, y es también a través del lenguaje que él está tratando de superarla. Implícito en el reclamo de Calibán de que ya no es “absolutamente nada” está su conexión con la lucha contra las fuerzas más profundas, las fuerzas misántropas. Estudiar a sujetos que por casualidad resultan ser humanos es fácil; estudiarlos como seres humanos para lograr poner en evidencia la complejidad de su humanidad es otra cosa. Esta última tarea requiere resistir la reducción de los sujetos humanos a los sujetos problemáticos de un proyecto de imposición epistémica. Recordemos que W. E. B. Du Bois, otro Calibán en busca de la razón, lo expresó muy bien en el primer capítulo de *Las almas del pueblo negro* (1969), cuando formuló el asunto en términos de lo que significa ser un problema: “¿por qué no es el sistema el problema?” parece preguntar Du Bois. En el momento que un estudioso se une a Calibán en su resistencia a tales reduccionismos, aparecerá inmediatamente el problema de la decadencia; hay fenómenos generados por los humanos para cuyo estudio hay ciencias bien diseñadas, pero la fundamentación de tales fenómenos se opone al ámbito de aplicación de esas ciencias. Existe, pues, una paradoja en el centro de los estudios del hombre, y es que el ser humano deba estar constituido por esos estudios al mismo tiempo que siempre los trasciende.

LA RAZÓN DE CALIBÁN

Fanon escribe: “la razón estaba segura de la victoria en todos los niveles. Yo puse todas las piezas juntas de nuevo, pero tuve que cambiar mi canción. Esa victoria jugaba al gato y el ratón; se ha burlado de mí. Como alguien lo dijo: cuando yo estuve presente ella no estuvo, cuando ella estuvo allí yo ya no estaba” (1952: 119-120). Calibán quiere saber que la razón está de su lado, él quiere ser capaz de usar la razón —como Fanon lo ha intentado— como un cuchillo para abrirse por dentro. El gato y el ratón de la razón, sin embargo, significan que la razón aún está atrapada en su propia batalla contra la imposición sistémica, que a menudo huye de miedo, como Miranda siempre que Calibán intenta abrazarla.

Es significativo que Henry utilice el término “razón” en su título, en lugar de “racionalidad”. Él está consciente de que la razón no es igual a la racionalidad. Mientras que esta última se inclina por las preocupaciones instrumentales de control y previsibilidad, la primera establece la base para la evaluación y la autorreflexión. Gran parte de la filosofía europea moderna ha sido un intento por situar la razón bajo el yugo de la racionalidad; sin embargo, algunos filósofos modernos europeos como Jean-Jacques Rousseau y, hasta cierto punto, Immanuel Kant —y luego definitivamente en el caso de Kierkegaard y Nietzsche—, han divisado el peligro de semejante proyecto. La conquista de la razón por parte de la racionalidad marcaría el fin del pensamiento.

La razón no puede ser Miranda porque debe trascender nuestros esfuerzos por reducirla a cualquier mecanismo de control. Es Próspero quien necesita que la razón sea “suya”, que esté bajo su mando, precisamente porque él es, en definitiva, la esencia del mecanismo operativo. Las palabras de Próspero dictan el lenguaje de los significados como si más allá de este ya no existiera nada. No es que no necesitemos la racionalidad (eso sería irracional), sino que el esfuerzo de convertir la razón en racionalidad entra en conflicto con el carácter evasivo propio de la razón, así, la huida del desorden se convierte, al mismo tiempo, en la huida de la razón y el aprisio-

namiento de las cadenas del racionalismo extralimitante. La historia de la razón de Calibán debe ser, pues, una historia sobre las fallas inherentes de cualquier intento de poseer lo que no puede ser poseído. De ahí que el proyecto sea cambiar el curso de la racionalidad de la aprehensión y la colonización hacia el entendimiento y la emancipación. Así, la razón de Calibán se convierte en el viaje proverbial a través del cual surge la identidad del viajero.

El retrato de la razón que se despliega en *Caliban's Reason*, por tanto, es al mismo tiempo familiar y extraño. Lo familiar es el conjunto de intentos disciplinarios tanto para conquistar como para liberar. Lo extraño es la historia de esos intentos a través de los ojos que siguen abiertos a pesar de los esfuerzos de Próspero por cerrarlos y mantenerlos cerrados. El hecho de no trascender la pura racionalidad, como Mary Shelley nos recuerda en *Frankenstein*, lleva a la creación de una monstruosidad, y el error es pensar que en la sufrida criatura que trata de llegar a nosotros es donde se encuentra tal monstruosidad.

La razón de Calibán

Las descripciones y análisis de la razón de Calibán se basan en una comprensión de la filosofía como algo más que una actividad tecnocrática o un método, sino en términos de una desnudez reveladora de la realidad que incluye al hombre que se involucra con esa realidad. Aquí, Paget Henry, el etnógrafo de las ideas, busca su camino a través de la relación amor-odio que los intelectuales caribeños han tenido con la que los europeos han llamado “reina de las disciplinas”. Los pueblos del Caribe no han tenido ningún problema para afirmar su relación, y a menudo su liderazgo, con otras formas de producción humanas como la música y la literatura. La influencia de la música del Caribe, desde el mambo y el calipso hasta la salsa y el reggae, así como del poeta, novelista y dramaturgo caribeño, se ha globalizado. La mayor parte del mundo, como la mayoría de los pueblos del Caribe, no está amenazada por el canto y baile de Calibán, ni por su compromiso literario con la composición de poesía,

novelas y obras de teatro. Los artistas son, después de todo, inspirados por fuerzas divinas y misteriosas, y conocemos el destino de los mismos en un mundo gobernado por objetivos racionalistas de domesticación. Por importante que sean las artes para el cultivo de la autoestima, del orgullo regional y nacional, su incapacidad para abordar los peligros de su reclutamiento en función de prácticas colonizadoras, serviría para afirmar la dinámica de la dependencia en lugar de transformarla.

El llamado a la transformación requiere, entonces, el desarrollo de prácticas discursivas de autorreflexión. Un problema allí, sin embargo, es que estas prácticas han sido gobernadas por la dependencia epistemológica. El pensamiento y la teoría están dominados por los filósofos europeos. Aunque Henry no lo menciona, el problema es análogo a la situación del desarrollo de los estudios culturales en la región. Para que parezca legítimo, muchos especialistas en estudios culturales realizan su análisis de las comunidades del Caribe tomando los recursos de los críticos culturales de Inglaterra y Francia. Lo irónico de todo esto es que muchos de esos críticos culturales europeos se aprovecharon de esos pensadores caribeños como C. L. R. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon y otros. ¿Por qué las ideas caribeñas deben estar envueltas en ropa europea para ser aceptables en su aplicación a los problemas del Caribe? Lo que hace a esta situación aún más ofensiva es que el hecho de vivir en el Caribe jugó un papel importante en el desarrollo de esos pensadores, lo cual se erige como la razón para que las experiencias y enfoques de sus trabajos asuman ya un importante criterio de “relevancia”.

Hay un ataque profundo a la psique del Caribe, que se manifiesta en la ilegítima exclusión de los pensadores caribeños hacia el viejo mundo normativo del pensamiento caribeño. Digo “viejo” porque el trabajo de Paget Henry ha sido uno de los antidotos más determinantes para ese problema. Ya no es una tesis legítima o aceptable en la academia del Caribe o en cualquier lugar donde el Caribe se estudia en serio, afirmar que la filosofía del Caribe no existe. Los estudios de Henry contribuyeron a la constitución de su objeto, y

esta dimensión constitucional la logró mostrando lo que ya estaba allí y articulando lo que no estaba, es decir, por medio de su presentación sistemática.

En esta discusión, vemos ahora los dos motivos principales que establecen el escenario para el diagnóstico social fenomenológico interpretativo de la filosofía caribeña de Henry. Son lo que él llama líneas “poeticistas” e “historicistas” del pensamiento caribeño. Los poeticistas se centran en las respuestas semiológicas y prefieren como terreno el reino de la imaginación. Aquí, el artista es el ejemplo principal, aunque el teórico semiológico, el teórico de los signos y símbolos, y el estudioso de los rituales, jueguen un papel central. En cambio, los historicistas se preocupan por la transformación de las condiciones materiales y, en consecuencia, de la historia misma. Ambos, sin embargo, están enlistados en lo que Henry —basándose en la noción de “batalla por el espacio”, de Rex Nettleford— llama: batalla por la vida intelectual del Caribe “entre los discursos de los estratos europeos y los estratos africanos e indígenas correspondientes” (Henry, 2000: 10). En muchos sentidos, *Caliban’s Reason* en realidad es la primera parte de un proyecto en marcha para superar las ansiedades de la individualidad en el Caribe, ya que, como atestigua el subtítulo, este trabajo se centra en la filosofía “afrocaribeña” y no simplemente en la filosofía “caribeña”. El mundo del Caribe, como muchos de nosotros sabemos, es un mundo mezclado (*creolized*), y su mezcla de negro, marrón, amarillo y blanco se manifiesta desde la música y la comida hasta en la palabra y el cuerpo. Ya se ha establecido la existencia de un linaje intelectual que apunta hacia Europa, pero ese linaje es “hegemónico”, lo que significa que su función es, a parte de racista y colonial, disciplinariamente decadente. Este linaje produce el colapso de la filosofía contra la filosofía europea y hace que la propia filosofía se vuelva europea. Pero la etnografía histórica intelectual de Henry revela que hay otras genealogías filosóficas que fueron traídas a este mundo moderno creolizado conocido como el Caribe. Esas genealogías incluyen las ideas transmitidas y asumidas críticamente por esos sabios con quienes Henry conversó en Ghana

y esas que llegaron a la región con los empleados indorientales y chinos, y otros inmigrantes posteriores. *Caliban's Reason* se centra en el pensamiento estimulado por las inquietudes históricas y las luchas por la humanidad de los protagonistas negros de esta historia, pero hay que tener en cuenta que durante las últimas tres décadas Henry ha estado trabajando en la descuidada dimensión asiática, y algunos de sus trabajos ya se presentaron en los foros públicos en Trinidad y Jamaica, y fueron publicados en el *C. L. R. James Journal*. Debemos esperar, entonces, poder leer una declaración sistemática de Henry (o de algún estudiante que haya tomado su legado) sobre cómo el trascendentalismo de la India Oriental y tal vez el confucianismo y el taoísmo de China, en su forma creolizada, han contribuido al pensamiento caribeño.

El modelo poeticista-historicista también lleva a la cuestión del papel de Paget Henry en la filosofía caribeña. Después de todo, aquí vemos las repercusiones de los problemas de Parménides y Heráclito entre permanencia/ser y cambio/flujo continuo. Es tentador sugerir que los trabajos de Henry comparten los esfuerzos de Platón por conciliar estos dos mundos en su filosofía de las formas, pero eso solo sucede por la larga lealtad de Henry al historicismo. Así, esto lo vuelve más un alumno de Platón (un Aristóteles), antes que un Platón, cuyo talento poético estaba a la par de los poetas a los que desafiaba en su *República*. Sin embargo, hay limitaciones incluso en la comparación aristotélica, porque la contribución de Henry no es de la línea de los avances forma-materia, como sucede con la resolución de Aristóteles de la especie-forma, en su *Metafísica*, donde la conjunción de la forma y la materia crea seres vivos cuya permanencia es el ciclo eterno de los miembros vivos de la misma especie. Henry más bien trabaja en esta cuestión del poeticismo y el historicismo a través de la fuerza creativa y constituyente de la conciencia.

El hecho de que cada uno de quienes contribuyen al pensamiento caribeño fusiona, aunque en diferentes grados, los argumentos y las presentaciones poeticistas e historicistas, se evidencia por un estudio de algunos de sus representantes más importantes:

C. L. R. James, Frantz Fanon, Wilson Harris y Sylvia Wynter. Aunque más histórico en su orientación, James también expuso sus ideas a través de novelas y obras de teatro; y Fanon también hizo lo mismo mediante obras de teatro y poesía. Del mismo modo, aunque a la manera de los novelistas, dramaturgos y poetas, Harris y Wynter también exploraron los problemas relacionados con el análisis histórico. Pero mientras para James existía el problema de la universalidad creativa de las masas y para Wynter el problema continuo de la transformación epistémica de la palabra, Henry ahora, como hemos visto, ha avanzado más allá de los modelos discursivos hasta su génesis fenomenológica. “En otras palabras, para abordar el problema de la conversión de los africanos en americanos o de los caribeños como una instancia de la filosofía, necesitaremos una exhaustiva historia fenomenológica de la subjetividad africana” (Henry, 2000: 153). Así, Henry añade al poeticismo y el historicismo africanos un análisis histórico fenomenológico.

No voy a esbozar en este punto los detalles de la discusión de Henry, por eso animo al lector a ver la edición de la revista *C. L. R. James Journal* del invierno de 2004, que cuenta con diez ensayos críticos sobre *Caliban's Reason* y las respuestas de Henry. Más bien me gustaría concluir con dos observaciones.

En primer lugar, una característica notable de las obras intelectuales debatidas en *Caliban's Reason* es la facilidad con que resultan susceptibles respecto a la teoría de la red estructural propuesta por Collins. En otras palabras, sin ni siquiera haber leído las obras de estos pensadores, un sociólogo podría examinar el trabajo y los rituales de reconocimiento (monumentos, obituarios, premios, menciones en libros y revistas, sociedades académicas) para averiguar lo que los intelectuales caribeños consideran como sus textos canónicos y llegar a la misma lista. Es más, se podría extender la discusión para ver cuáles de los intelectuales caribeños emergen en un debate más global y surgiría una lista similar. Por ejemplo, no es necesario estar involucrado en los estudios caribeños para encontrarse con la obra de James o Fanon. Y la manera en que “aparecen” otros

contribuyentes de la filosofía afrocaribeña manifiesta la forma cómo son estudiados y cuán desarrolladas son las estructuras de tales redes para su estudio.

La segunda y última consideración se refiere al movimiento fenomenológico de articular un desarrollo intersubjetivo del significado y la constitución histórica de la conciencia. Henry no permanece neutral, como hemos visto, en el debate poeticista-historicista. Él “admite” ser un historicista y es coherente al hacerlo porque su articulación del pensamiento afrocaribeño no es una *performance* poética, sino un estudio histórico fenomenológico. Él aboga, con urgencia, por el valor de una respuesta histórica —irónicamente sobria por la demanda poeticista de cursos de acción imaginativos contra la colonización epistémica mediante la construcción de nuevos conceptos—, una respuesta a la devastada condición permanente del Caribe y de muchas otras comunidades “periféricas”. Se podría argumentar, paradójicamente, que el historicismo de Henry se valida por la importancia “histórica” de *Caliban’s Reason* en sí. La obra se ha elevado al rango de “la” sistematización de la filosofía afrocaribeña y, al hacerlo, se ha vuelto el fundamento para ese y otros temas caribeños posibles.

REFERENCIAS

- ABRAHAM, William
1964. "The Life and Times of Wilhelm Anton Amo". *Transactions of the Historical Society of Ghana*. 7: 60-81.
2004. "Wilhelm Anton Amo". En: *A Companion to African Philosophy*, ed. Kwasi Wiredu, 191-199. Malden, MA: Blackwell.
- AHLUWALIA, Pal
2001. *Politic and Post-colonial Theory: African Inflections*. London: Routledge.
- AHMAD, Aijaz
1992. *In Theory: Classes, Nations, and Literatures*. London: Verso. [2000-2001. "En teoría: clases, naciones, literaturas". En: *Nerter*. Nº 2. En línea, disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=202278>].
- ALESSANDRINI, Anthony C., ed.
1999. *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. New York: Routledge.
- AMIN, Samir
2002-2003. "Globalization and Capitalism's Second Belle Epoque". En: *Radical Philosophy Review* 5. Nº 1-2: 86-95.
- AMO, Anton-Wilhelm
1729. "De Jure Maurorum in Europa". Disertación para Ph.D. University of Halle.
1968. *The Apatheia of the Human Mind*. Trad. William Abraham. En: *Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim Translations of His Works*. Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg.
- ANDERSON, Elijah y Tukufu Zuberi, eds.
2000. "The Study of African American Problems: W. E. B. Du Bois's Agenda, Then and Now". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 568: 7-316.
- ANDERSON, Victor
1995. *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*. New York: Continuum.
- APPIAH, Anthony
1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.
- ARENDT, Hannah
1998. *The Human Condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press. [2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós].

ARISTÓTELES

2002. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Trad. Christopher Rowe. New York: Oxford University Press. [2004. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza].

ARRIGHI, Giovanni

2002-2003. "Global Inequalities and the Legacy of Dependency Theory". *Radical Philosophy Review* 5, N° 1-2: 75-85.

AUSTIN, J. L.

1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford, UK: Clarendon Press. [1981. *Sentido y percepción*. Madrid: Tecnos].

BALIBAR, Étienne

2002. *Politics and the Other Scene*. Trad. Christine Jones, James Swenson y Chris Turner. London: Verso.

BARRETT, William

1979. *The Illusion of Technique: Searching for Meaning in a Technological Civilization*. Garden City, NY: Anchor Books/Doubleday. [2001. *La ilusión de la técnica: la búsqueda de sentido dentro de una civilización tecnológica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos].

BARTOLOVICH, Crystal y Neil Lazarus, eds.

2002. *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

BERNAL, Martin

1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. [1993. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 2 volúmenes. Madrid: Crítica].

2001. *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, ed. David Chioni Moore. Durham, NC: Duke University Press.

BEWAJI, John Ayotunde (Tunde) Isola

2004. "Philosophy in History and History of Philosophy as Academic Politics". *International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture* (UNESCO, Moscow) 18: *Differentiation and Integration of Worldviews: Philosophical & Religious Experience*: 194-232.

BIKO, Steve

2002. *I Write What I Like: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press. [2010. *Escribo lo que me da la gana*. EUA: Hope Publishing House].

BLYDEN, Edward

1908. *African Life and Customs*. London: Phillips.

BOGUES, B. Anthony

2003. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.

- BONGMBA, Elias Kifon
 2001. *African Witchcraft and Otherness: A Philosophical and Theological Critique of Intersubjective Relations*. Albany: State University of New York Press.
 2006. *The Dialectics of Transformation in Africa*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- BUHLE, Paul y Paget Henry, eds.
 1992. *C. L. R. James' Caribbean*. Durham, NC: Duke University Press.
- BUTLER, Christopher
 2002. *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- BUTLER, Judith
 2003. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso. [2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós].
- CANETTI, Elias
 1984. *Crowds and Power*. Trad. Carol Stewart. New York: Farrar, Straus & Giroux. [2005. *Masa y poder*. Madrid: Alianza].
- CARBY, Hazel
 1999. *Cultures in Babylon: Black Britain and African America*. London: Verso.
- CAWS, Peter
 1965. *The Philosophy of Science*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
 1967. *Science and the Theory of Value*. New York: Random House.
 1993. *Yorick's World: Science and the Knowing Subject*. Berkeley: University of California Press.
 1996. *Ethics from Experience*. Boston: Jones and Bartlett.
- CICERÓN
 1991. *On Duties*, ed. M. T. Griffin y E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press. [2002. *Sobre los deberes* ("De officiis"). Madrid: Tecnos].
- CHRISMAN, Laura
 2000a. "Journeying to Death: Gilroy's *The Black Atlantic*". En: *Black British Culture and Society: A Text Reader*, ed. Kwesi Owusu Comedia, 453-464. London: Routledge.
 2000b. "Rethinking Black Atlanticism". *Black Scholar* 30. N° 3-4 (otoño-invierno): 12-17.
- CLARK, Stuart
 2002. "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture". En: *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials*, ed., Bengt Ankarloo y Stuart Clark, 97-170. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- COLLINS, Randall
 1998. *Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [2005. *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer].
- COMAROFF, John y Jean Comaroff
 1997. *Of Revelation and Revolution*. Vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMER, James y Alvin Poussaint
 1992. *Raising Black Children: Two Leading Psychiatrists Confront the Educational, Social, and Emotional Problems Facing Black Children*. New York: Plume.
- CONASON, Joe
 2004. *Big Lies: The Right-Wing Propaganda Machine and How It Distorts the Truth*. New York: St. Martin's Griffin.
- COOPER, Anna Julia
 1988. *A Voice from the South*. New York: Oxford University Press.
- COOPER, Brenda y Andrew Steyn, eds.
 1996. *Transgressing Boundaries: New Directions in the Study of Culture in Africa*. Rondebosch, South Africa: University of Cape Town Press in association with the Centre for African Studies; Athens: Ohio University Press.
- CORNELL, Drucilla
 2004. *Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles*. New York: Routledge.
- CUGOANO, Quobna Ottobah
 1999. *"Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery" and Other Writings*, ed. Vincent Carretta. New York: Penguin Books.
- CURTIN, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson y Jan Vansina
 1978. *African History*. London: Longman.
- DANTE, Alighieri
 1982. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Vol. 1, *Inferno*. Toronto: Bantam Books. [2000. *Divina comedia*. Madrid: Alianza].
- DAVIS, Angela Y.
 1983. *Women, Race, and Class*. New York: Vintage. [2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal].
- DEELY, John
 1990. *Basics of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press. [1996. *Los fundamentos de la semiótica*. México: Universidad Iberoamericana].
- DENT, Gina, ed.
 1992. *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*. Seattle, WA: Bay.

- DERRIDA, Jacques
 1981. *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press. [2007. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos].
- DESCARTES, René
 1952. *Meditations on First Philosophy*. En: *Descartes' Philosophical Writings*. Trad/Ed. Norman Kemp Smith. London: Macmillan. [2011 (1641). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza. También disponible en: <http://www.xtec.cat/~mcdina3/Filosofia2/meditaciones.pdf>].
- DEWEY, John
 1944. *Democracy and Education*. New York: Free Press. [2004. *Democracia y educación*. Madrid: Morata].
 1997. *How We Think*. Mineola, NY: Dover. [2007. *Cómo pensamos*. Barcelona: Paidós].
- DIAWARA, Manthia
 1998. *In Search of Africa*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DU BOIS, W. E. B.
 1897. *The Conservation of Races*. Occasional Papers. N° 2. Washington, D.C.: American Negro Academy.
 1969. *The Souls of Black Folk*. New York: Signet Classic/New American Library. [1995. *Las almas del pueblo negro*. León: Universidad de León].
- DUSSEL, Enrique
 1996. *The Underside of Modernity*. Ithaca, NY: Humanity Books. [1993. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. También disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/otros/uploads/20111218052727/APEL.pdf>].
 2003. *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Trad./Ed. Eduardo Mendieta. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- DYZENHAUS, David
 1997. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar*. Oxford: Clarendon.
- EARLHAM COLLEGE'S PHILOSOPHY DEPARTMENT
 "Philosophy Graduate Schools Friendly to Continental Philosophy". <http://www.earlham.edu/~phil/gradsch.htm>
- EDITORIAL PRONUNCEMENT
 1995. "In Defense of Analytical Philosophy". *Sorites* 1. N° 1 (abril): 1-12. <http://sowi.iwp.uni-linz.ac.at/Sorites/Defense.html>
- EISENSTADT, Harry, ed.
 1968. *The Protestant Ethic and Modernization*. New York: Basic Books.
- ELLISON, Ralph
 1964. *Shadow and Act*. New York: Vintage.
 1987. *Going to the Territory*. New York: Vintage.

1990. *Invisible Man*. New York: Vintage International. [1984. *El hombre invisible*. México: Lumen].
- ERICKSON, Eric
1963. *Childhood and Society*. 2ª ed. New York: Norton. [2009. *Infancia y sociedad*. Barcelona: Paidós].
- EZE, Emmanuel Chukwudi, ed.
1998. *African Philosophy*. Oxford: Blackwell. [2002. *Pensamiento africano*. Barcelona: Bellaterra].
1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- FANON, Frantz
1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil. [2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal].
- 1959/1975. *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne*. 2ª ed. Paris: Maspero. [1976. *Sociología de una revolución*. México: Era].
- 1961/1991. *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero/Gallimard. [2007. *Los condenados de la tierra*. México: FCE].
1963. *The Wretched of the Earth*. Trad. Constance Farrington. New York: Grove.
- 1967a. *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lamm Markman. New York: Grove.
- 1967b. *A Dying Colonialism*. Trad. Haakon Chevalier. New York: Grove Weidenfeld.
- 1967c. *Toward the African Revolution*. Trad. Haakon Chevallier. New York: Grove. [1975. *Hacia la revolución africana*. México: FCE].
- FEAGIN, Joe R.
2000. *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*. New York: Routledge.
- FINCH, Charles, III
1996. *Echoes from the Old Darkland: Themes from the African Eden*. Decatur, GA: Khenti.
2006. "From the Nile to the Niger: The Evolution of African Spiritual Concepts". En: *A Companion to African-American Studies*, ed. Lewis Gordon y Jane Anna Gordon, 453-475. Malden, MA: Blackwell.
- FIRMIN, Anténor
1999. *Equality of Human Races: A Nineteenth Century Haitian Scholar's Response to European Racialism*. Trad. Asselin Charles, con una introducción de Carolyn Fluehr-Lobban. New York: Garland Publishing Co., and Taylor and Francis. [2011. *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas*. La Habana: Casa de las Américas/Ciencias Sociales Editorial].

FISCHER, Sibylle

2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC: Duke University Press.
2006. "Unthinkable History? Some Reflections on the Haitian Revolution, Historiography, and Modernity on the Periphery". En: *A Companion to African-American Studies*, ed., Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, 360-376. Malden, MA: Blackwell.

FOUCAULT, Michel

1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Trad. Alan Sheridan. New York: Vintage. [1993. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI].
1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. New York: Vintage. [2008. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI].

FUREDI, Frank

2004. *Where Have All the Intellectuals Gone? Confronting 21st Century Philistinism*. London. Continuum.

GADAMER, Hans-Georg

1990. *Truth and Method*. 2ª ed. Trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall. New York: Crossroad. [2006. *Verdad y método*. 2 volúmenes. Salamanca: Sígueme].

GARDNER, David P., chair, The National Commission on Excellence in Education

1983. *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform: A Report to the Nation and the Secretary of Education, United States Department of Education*. Washington, DC: The Commission. [26 de abril de 1983. *Estados Unidos. Una nación en peligro: el imperativo de una reforma educativa*. En línea, disponible en: <http://www.mecd.gob.es/dctm/revista-de-educacion/articulosre278/re2780800504.pdf?documentId=0901e72b813c3085>].

GATES, Henry Louis, Jr.

1988. *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press.
1991. "Critical Fanonism". *Critical Inquiry* 17: 457-478.

GENDZIER, Irene L.

1973. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books. [1977. *Frantz Fanon: un estudio crítico*. México: Era].
1995. *Development against Democracy: Manipulating Political Change in the Third World*. Hampton, CT: Tyrone.

GIBSON, Nigel C., ed.

1999. *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Amherst, NY: Humanity Books.
2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Malden, MA: Blackwell.

- GILROY, Paul
1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
2001. *Against Race*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GIROUX, Henry
1983. *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey. [1992. *Teoría de la resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. Madrid: Siglo XXI].
1988. *Teachers as Intellectuals: Toward a Critical Pedagogy of Learning*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey. 1990. *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona: Paidós].
2001. *Stealing Innocence: How the Media Uses Our Children*. Basingstoke, UK: Palgrave. [2004. *La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural*. Madrid: Morata].
- GIROUX, Susan Searle
2005. "From the 'Culture Wars' to the Conservative Campaign for Campus Diversity: or, How Inclusion Became the New Exclusion". *Policy Futures in Education* 3. N° 4: 314-326.
- GOBINEAU, Comte Arthur de
1967. *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Paris: Belfond. [1937. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Lima: Apolo].
- GOLDBERG, David Theo
1990. *Racist Culture*. Oxford: Blackwell.
2001. *The Racial State*. Oxford: Blackwell.
- GORDON, Jane Anna
2001. *Why They Couldn't Wait: A Critique of the Black-Jewish Conflict over Community Control in Ocean Hill-Brownsville (1967-1971)*. New York: Routledge Farmer.
2005. "The General Will as Political Legitimacy: Disenchantment and Double Consciousness in Modern Democratic Theory". Disertación para Ph.D. University of Pennsylvania.
- GORDON, Lewis R.
- 1995a/1999. *Bad Faith and Antiblack Racism*. Ithaca, NY: Humanity Books.
- 1995b. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- 1997a. Ed. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
- 1997b. *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
2000. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.

2001. "The Unacknowledged Fourth Tradition: An Essay on Nihilism, Decadence, and the Black Intellectual Tradition in the Existential Pragmatic Thought of Cornel West". En: *Cornel West: A Critical Reader*, ed. George Yancy, 38-58. Malden, MA: Blackwell.
2005. "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *C. L. R. James Journal* 11. N° 1 (verano): 1-43.
- GORDON, Lewis R. y Jane Anna Gordon, eds.
 2005. *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder, CO: Paradigm.
 2006. *A Companion to African-American Studies*. Malden, MA: Blackwell.
- GORDON, Lewis R., T. Denean Sharlpey-Whiting y Renée T. White, eds.
 1996. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- GRAMSCI, Antonio
 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International. [1999. *Cuadernos de la cárcel*. 5 volúmenes. México: Era].
- GYEKYE, Kwame
 1995. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Philadelphia: Temple University Press.
 1997. *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press.
- HALEN, Barry
 2002. *A Short History of African Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEADLEY, Clevis
 2001. "Race, African American philosophy, and African philosophy: A Critical Reading of Lewis Gordon's *Her Majesty's Other Children*". *Philosophia Africana* 4. N° 1 (marzo): 56-57.
- HEGEL, G. W. F.
 1956. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Dover. [2008. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Claridad].
 1967. *Philosophy of Right*. Trad. T. M. Knox. Oxford: Clarendon. [2009. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad].
 1979. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press. [2006. *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos].
- HELLER, Agnes
 1999. *A Theory of Modernity*. Malden, MA: Blackwell. [1997. *Una teoría de la modernidad*. Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales de la UCV].
- HENRY, Paget
 1985. *Peripheral Capitalism and Underdevelopment in Antigua*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

1993. "African Philosophy in the Mirror of Logicisms: A Review/Essay". *C. L. R. James Journal* 4. N° 1 (invierno): 70-80.
- 1997a. "African and Afro-Caribbean Existential Philosophies". En: *Existence in Black*, ed. Lewis R. Gordon, 11-36. New York: Routledge.
- 1997b. "Rastafarianism and the Reality of Dread". En: *Existence in Black*, ed. Lewis R. Gordon, 157-164. New York: Routledge.
2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- 2001a. "Myth, Language and Habermasian Rationality: Another Africana Contribution". En: *The Library of Living Philosophers: Habermas*, ed. Lewis Hahn, 89-112. Chicago: Open Court.
- 2001b. "Self-formation and the Call: An Africana Perspective". *Listening: A Journal of Religion and Culture* 36. N° 1 (invierno): 27-45.
- 2002/2003. "Cultural Dependence in the Age of Informatic Capitalism". *Radical Philosophy Review* 5. N° 1-2: 28-53.
2003. "Globalization and the Deformation of the Antiguan Working Class". Paper presentado en la UWI Country Conference, en Antigua (noviembre).
2004. "Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity, and the Philosophical Entrapment". *Journal Speculative Philosophy* 18. N° 2: 120-148.
2006. "Afro-American Studies and the Rise of African American Philosophy". En: *A Companion to African-American Studies*, eds. Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, 223-345. Malden, MA: Blackwell.
- HENRY, Paget y José Itzigsohn, eds.
2002/2003. "Introduction: Special Symposium on Development". *Radical Philosophy Review* 5. N° 1-2: 26-27.
- HOBBS, Thomas
1991. *Leviathan*, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press. [2002. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica civil*. Madrid: Alianza].
- HOGGART, Richard
1992. *The Uses of Literacy*, con una introducción de Andrew Goodwin. New Brunswick, NJ: Transaction.
- HORD, Fred Lee (Mzee Lasana Okpara) y Jonathan Scott Lee
1995. *I Am Because We Are: Readings in Black Philosophy*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- HUME, David
1980. *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays, "Of the Immortality of the Soul" and "Of Suicide"*, ed. Richard H. Popkin. Indianapolis, IN: Hackett.

2000. *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press. [2008. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos].
- HUSSERL, Edmund
 1910/1965. "Philosophy as Rigorous Science". En: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trad./Ed. Quentin Lauer, 71-147. New York: Harper & Row. [2007. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Terramar].
- HYMANS, Jacques Louis
 1971. *Léopold Sédar Senghor: An Intellectual Biography*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ITZIGSOHN, José
 2002/2003. "Dependency and Beyond: Elements for an Analysis of Social Change in Latin America". *Radical Philosophy Review* 5. N° 1-2: 54-74.
- JAMES, C. L. R.
 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture an the San Domingo Revolution*. New York: Vintage. [2004. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*. México: FCE].
 1993. *American Civilization*, ed. Anna Grimshaw y Keith Hart. Oxford: Blackwell.
- JASPERS, Karl
 1951. *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*. Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press. [1989. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Círculo de Lectores].
 1959. *Truth and Symbol*. Trad. Jean T. Wilde, William Kluback, y William Kimmel. Albany, NY: New College and University Press.
 1971. *Philosophy of Existence*. Trad. Richard F. Grabay. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. [1985. *Filosofía de la existencia*. Madrid: Planeta DeAgostini].
 1997. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Trad. Charles F. Wallraff y Frederick J. Schmitz. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. [1981. *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana].
- JASPERS, Karl y Rudolf Bultmann
 1958. *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*. Trad. Norbert Guterman. New York: Noonday.
Journal of Blacks in Higher Education. 2000/2001. N° 31 (invierno): 78.
- JONES, Leroi (Amiri Baraka)
 1963. *Blues People: The Negro Experience in White America and the Music that Developed from It*. New York: Morrow.
- JONES, William R.
 1998. *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology*. Boston: Beacon.

- KANT, Immanuel
 1998. *Critique of Pure Reason*. Trad./Ed. Paul Guyer y Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press. [2006. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos].
- KAUFMANN, Walter
 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4ª ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KEYNES, John Maynard
 1964. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. San Diego, CA: Harvest/Harcourt Brace. [1992. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México: FCE].
- KIERKEGAARD, Søren
 1983. “*Fear and Trembling*” and “*Repetition*”. Trad./Ed. Howard V. Hong y Edna H Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press. [2000. *Temor y temblor*. Madrid: Alianza; 2009. *Repetición*. Madrid: Alianza].
- KINCAID, Jamaica
 1988. *A Small Place*. New York: Farrar, Straus, Giroux. [2003. *Un pequeño lugar*. Navarra: Txalaparta].
- KIROS, Teodros, ed.
 2001. *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*. New York: Routledge.
 2004a. “Zera Yacob and Traditional Ethiopian Philosophy”. En: *A Companion to African Philosophy*, ed. Kwasi Wiredu, 183-190. Malden, MA: Blackwell.
 2004b. *Zara Yacob: Rationality of the Human Heart*. Trenton, NJ: Red Sea.
- KNIES, Kenneth Danziger
 2005. “The Idea of Post-European Science: An Essay on Phenomenology and African Studies”. En: *Not Only the Master’s Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, ed. Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, 85-106. Boulder, CO: Paradigm.
- KOPYTOFF, Igor, ed.
 1987. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press.
- KWAME, Sefro
 1995. “Feminism and African Philosophy”. En: *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*, ed. Sefro Kwame, 251-271. Lanham, MD: University Press of America.
- LAMMING, George
 1970. *In the Castle of My Skin*. New York: Collier. [1979. *En el castillo de mi piel*. La Habana: Casa de las Américas].

- LAWRENCE, D. H.
 1959. *Lady Chatterley's Lover*. New York: Signet Classic/New American Library. [2006. *El amante de Lady Chatterley*. Madrid: Alianza].
- LAWSON, Bill E., ed.
 1992. *The Underclass Question*. Philadelphia: Temple University Press.
- LEVTZION, Nehemia y Jay Spaulding, eds.
 2003. *Medieval West Africa: Views from Arab Scholars and Merchants*. Princeton, NJ: Weiner.
- LOTT, Tommy L. y John P. Pittman, eds.
 2003. *A Companion to African-American Philosophy*. Malden, MA: Blackwell.
- MacINTYRE, Alisdair
 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. South Bend, IN: Notre Dame University Press.
- MALDONADO-TORRES, Nelson
 2001. "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon". *Listening: A Journal of Religion and Culture* 36. N° 1 (invierno): 46-60.
 2005. "Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas". En: *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, ed. Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, 51-84. Boulder, CO: Paradigm.
- MANGANYI, Noël Chabani
 1973. *Being-Black-in-the-World*. Johannesburg: Ravan.
 1977. *Alienation and the Body in Racist Society: A Study of the Society that Invented Soweto*. New York: NOK.
- MARCUSE, Herbert
 1991. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. 2ª ed. Boston: Beacon. [1994. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel].
- MARGOLIS, Joseph
 2004. *Moral Philosophy after 9/11*. University Park: Penn State University Press.
- MASOLO, D. A.
 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
 1998. "Sartre Fifty Years Later: A Review of Lewis Gordon's *Fanon and the Crisis of European Man*". *American Philosophical Association Newsletter on Philosophy and the Black Experience* 97. N° 2 (primavera): 24-29.

- MBEMBE, Achille
2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- MBITI, John
1990. *African Religions and Philosophy*. 2^a ed. Oxford: Heinemann.
- McCUMBER, John
2000. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- McWHORTER, John
2001. *Losing the Race: Self-Sabotage in Black America*. New York: Perennial.
- MERCER, Kobena
1994. *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*. New York: Routledge.
- MERLEAU-PONTY, Maurice
1962a. *The Phenomenology of Perception*. Trad. Colin Smith. London: Routledge. [1997. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península].
1962b. *The Primacy of Perception*. Trad. by Colin Smith. New York: Routledge.
1968. *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, ed. Claude LeFort. Trad. Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press. [2010. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión].
1998. *Signs*. Trad. Richard McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press. [1964. *Signos*. Barcelona: Seix Barral].
- MOKHIBER, Russell y Robert Weissman
1999. "Memo Misfire: World Bank 'Spoof' Memo on Toxic Waste Holds More Irony Than Laughs". *San Francisco Guardian* (mayo). <http://www.globalpolicy.org/soecon/bwi-wto/sumers99.htm>
- MORLEY, David, Kuan-Hsing Chen y Stuart Hall, eds.
1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues*. New York: Routledge.
- MUDIMBE, V. Y.
1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MURRAY, Albert
1997. *The Blues Devils of Dada: A Contemporary American Approach to Aesthetic Statement*. New York: Vintage Books.
- NATANSON, Maurice
1986. *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*. Bloomington: Indiana University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich
1968. *The Will to Power*. Trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale. New York: Vintage. [1981. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF].

1989. *On the Genealogy of Morals*. Trad. W. Kaufmann y R. J. Hollingdale. New York: Vintage. [2000. *La genealogía de la moral*. Madrid: EDAF].
1999. “*The Birth of Tragedy*” and *Other Writings*. Trad. Ronald Speirs. Ed. Raymond Geuss y Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press. [1994. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza].
- NISHITANI, Keiji
1982. *Religion and Nothingness*. Trad. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press. [1999. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela].
- NORTON, Anne
2004. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven: Yale University Press.
- NZEGWU, Nkiru
- 1996a. “Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review Anthony Appiah’s *In My Fathers House*”. *HYPATIA: A Journal of Feminist Philosophy* 2, Nº 1 (invierno): 176-199.
- 1996b. “Philosophers’ Intellectual Responsibility to African Females”. *American Philosophical Association (APA) Newsletter* (noviembre): 130-135.
1998. *Issues in Contemporary African Art*. Binghamton, NY: International Society for the Study of Africa.
- 1999a. “Colonial Racism: Sweeping Out Africa with Mother Europe’s Broom”. En: *Racism and Philosophy*, ed. Susan E. Babbitt y Sue Campbell, 124-156. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 1999b. *Contemporary Textures: Multidimensionality in Nigerian Art*. Binghamton, NY: International Society for the Study of Africa.
2006. *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany: State University of New York Press.
- ORTEGA Y GASSET, José
1932. *The Revolt of the Masses*. New York: Norton. [2005. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe].
- OSAYANDE, Ewuare
1999. *So the Spoken Word Won’t Be Broken: The Politics of the New Black Poetry*. Philadelphia: Talking Drums Communications.
2001. *Caught at the Crossroads without a Map*. Philadelphia: Talking Drum Communications.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónké
1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PAINE, Thomas
1987. *The Thomas Paine Reader*. New York: Penguin Classics.

- PATTERSON, Orlando
 1998. *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two Centuries*. Washington, DC: Civitas.
- PRASHAD, Vijay
 2001. *Everybody Was Kung Fu Fighting*. Boston: Beacon.
- PRESTON, William
 1997. "Nietzsche on Blacks". En: *Existence in Black*, ed. Lewis R. Gordon 165-172. New York: Routledge.
- PROUDFOOT, Wayne
 1985. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.
- RAWLS, John
 1971. *A Theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [1995. *Teoría de la justicia*. México: FCE].
- RAY, Benjamin C.
 2000. *African Religions: Symbol, Ritual, and Community*. 2ª ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- REDDING, Robert, Jr., ed.
 s. f. *Two Early African American Philosophers*, (por publicarse). Philadelphia: Institute for the Study of Race and Social Thought.
- RICOEUR, Paul
 1991. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Trad. Kathleen Blamey y John B. Thompson. Evanston, IL: Northwestern University Press. [2010. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE].
- ROBIN, Corey
 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. New York: Oxford University Press. [2010. *El miedo. Historia de una idea política*. México: FCE].
- ROOCHNIK, David
 1990. *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*. New York: Routledge.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques
 1990. *The First and Second Discourses, Together with Replies to Critics and "Essay on the Origin of Languages"*. Trad./Ed. Victor Gourevitch. New York: Harper Torchbooks. [2006. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: FCE; 2001. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: El Ateneo].
 1998. *Du Contrat social*. Paris: Serpent à Plumes. [2012. *El contrato social*. Madrid: EDAF].
- ROYCE, Josiah
 1908. *The Philosophy of Loyalty*. New York: Macmillan.

1958. *The Religious Aspects of Philosophy: A Critique of the Bases of Conduct and of Faith*. New York: Harper Torchbooks.
1972. *The Philosophy of Josiah Royce*, ed. John K. Roth. New York: Crowell.
- SAID, Edward
1979. *Orientalism*. New York: Vintage. [2007. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo].
- SANDERS, Mark
2002. *Complicities: The Intellectual and Apartheid*. Durham, NC: Duke University Press.
- SCHACHT, Richard, ed.
1994. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*. Berkeley: University of California Press.
- SCHMITT, Carl
1996. *The Concept of the Political*. Trad. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press. [2005. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza].
- SCHOPENHAUER, Arthur
1883. *The World as Will and Idea*. Trad. R. Haldane y J. Kemp. London: Kegan Paul, Trench, Trubner. [2003. *El mundo como voluntad y representación*. México: FCE].
- SCHRAG, Calvin
1994. "Note on Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical". En: *Collected Papers: Betwixt and Between*, 27-32. Albany: State University of New York Press.
- SCHUTZ, Alfred
1962. *Collected Papers*. Vol. 1, *The Problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff. [2008. *El problema de la realidad social*. 2 volúmenes. Buenos Aires: Amorrortu].
1970. *The Phenomenology of the Social World*. Trad. George Walsh y Frederick Lehnert. Evanston, IL: Northwestern University Press. [1972. *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós].
- SCOTT, Jacqueline Renee
1998. "Nietzsche and Decadence: The Revaluation of Morality". *Continental Philosophy Review* 31, (enero): 59-78.
- SEN, Amartya
1999. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books. [2001. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta].
- SENGHOR, Léopold
1964. *Liberté: I*. Paris: Seuil. [1970. *Libertad I: negritud y humanismo*. Madrid: Tecnos].
- SEREQUEBERHAN, Tsenay, ed.
1991. *African Philosophy: The Essential Writings*. New York: Paragon.

1994. *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*. New York: Routledge.
2000. *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- SHARPLEY-WHITING, T. Denean
1998. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- SHAW, Thurston, Paul Sinclair, Bassey Andah y Alex Okpoko, eds.
1993. *The Archaeology of Africa: Food, Metals, and Towns*. New York: Routledge.
- SHELLEY, Mary
1999. *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. Cambridge: Chadwyck-Healey. [2004. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Madrid: Alianza].
- SHOR, Ira
1992. *Culture Wars: School and Society in the Conservative Restoration 1969-1984*. Chicago: University of Chicago Press.
- SINGER, Peter, ed.
1993. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell. [2004. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza].
- SPINOZA, Baruch
2000. *Ethics*. Trad./Ed. G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press. [1987. *Ética*. Madrid: Alianza].
2001. *Theological-Political Treatise*. Trad. Samuel Shirley. Indianapolis, IN: Hackett. [2010. *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos].
- TAIWO, Olufemi
1996. "On the Misadventures of National Consciousness: A Retrospect on Frantz Fanon's Gift of Prophecy". En: *Fanon: A Critical Reader*, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharlpey-Whiting y Renée T. White, 255-257 Oxford: Blackwell.
- TAYLOR, Charles
1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press. [2009. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE].
- TEMPELS, Placide
1959. *Bantu Philosophy*. Trad. C. King. Paris: Présence Africaine.
- USA Research Incorporated, ed.
1994. *A Nation at Risk: The Full Account*. 2ª ed. Cambridge, MA: USA Research Incorporated.
- WATERS, Lindsay
2004. *The Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*. Chicago: Prickly Paradigm.

- WEBER, Max
 2002. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*. Trad./Ed. Peter Baehr y Gordon C. Wells. New York: Penguin Books. (Originalmente publicado en 1905). [2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE].
- WEST, Cornel
 1982. *Prophesy, Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Philadelphia: Westminster.
 1989. *American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison University of Wisconsin Press. [2008. *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Complutense].
 1994a. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.
 1994b. *Race Matters*. New York: Vintage.
- WEST, Michael
 1996. "Summary Report of 'Ghettoizing African Studies?': The Question of Representation in the Study of Africa—a Roundtable Held at the 38th Annual Meeting of the African Studies Association, November 4, 1995". *ACAS Bulletin*. N° 46, (invierno). <http://www.prairienet.org/acas/bulletin/bull46toc.html>
- WILLIAMS, Patrick y Laura Chrisman, eds.
 1994. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- WILSON, William Julius
 1980. *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
 1990. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.
- WIREDU, Kwasi
 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.
 2004. Ed. *A Companion to African Philosophy*. Malden, MA: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
 1997. *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell. [2002. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica].
- WODDIS, Jack
 1972. *New Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse*. New York: International.
- WYNTER, Sylvia
 1996. "Is 'Development' a Purely Empirical Concept or also Teleological? A Perspective from 'We the Underdeveloped'". En: *Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa*, ed. Aguiyou Y. Yansané, 299-316. Westport, CT: Greenwood.

1997. "Columbus, the Ocean Blue, and Fables That Stir the Mind: To Reinvent the Study of Letters". En: *Poetics of the Americas: Race, Founding, and Textuality*, ed. Bainard Cowan y Jefferson Humphries, 141-164. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
2001. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be 'Black'". En: *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, ed. Mercedes P. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana, 30-66. New York: Routledge.
- YANCY, George, ed.
1998. *African-American Philosophers: 17 Conversations*. New York: Routledge.
- YOUNG, Josiah Ulysses, III
1992. *A Pan-African Theology. Providence and the Legacies of the Ancestors*. Trenton, NJ: Africa World.

ÍNDICE DE TEMAS⁹⁰

- Abraham, 74
Abraham, W., 110
Absoluto, 74
abstracción, 86
academese, 53
académico, 25; el académico africano, 113; mercado laboral, 34-35, 41; clase de gestión, 25; círculos filosóficos, 36
academia (norteamericana), 21, 174. *Ver también* universidades
Academia de Ciencias, 179
Achebe, Chinua, 179, 133
accional, 141, 146
acciones, 43, 166
administraciones, 25; conservadora, 54; Clinton, 54; Bush, 157
adolescentes, 83
encanto estético, 38
acción afirmativa, 46, 48
Afganistán, 54
África, 89; axiologías africanas, 115; diáspora africana, 102; “africanismos”, 119; africanistas, 135; africanos, 121; modelos afrocéntricos, 119; la condición alienígena construida acerca de, 89, 90; condiciones económicas y sociales contemporáneas de, 139; desafri-canización, 135; como fusión con los legados de Europa y Asia, 103; en la modernidad tardía, 108; como modo de discurso, 118; panafricanismo, 121; oclusión racista de, 92; rural, 144; el africano “occidentalizado”, 103, 113
filosofía y pensamiento religioso africano, 68
estudios africanos, 126
Asociación de Estudios Africanos, 178
agencia, 118, 159
agregados, 193

90 Debido al cambio idiomático, los sustantivos del índice incluyen en el término citado tanto los dos géneros como los dos tiempos (N del E).

- Ahluwalia, Pal, 106
 Ahmad, Aijaz, 106
 Aidoo, Ama Atta, 133
 Akan, los, 88, 95, 186
 Allesandri, Anthony,
 Al Qaeda, 55
 Althusser, Louis, 105
 Academia Americana de Religión, n66
 vida cívica americana, 30
 imperialismo americano, 177
 Asociación Filosófica Americana, 174-77
 revolución Americana, 29-30, 43
 American Sociological Association, 11
 profesores americanos, 31
 trabajadores americanos, 30
 Amin, Samir, n77
 Amo, Anton-Wilhelm, 110
 Anancy (la araña), 104
 Ancestros, 94, 117, 120, 129; intervención de los, 96; obligaciones para con los, 81-99
 Andah, Bassey, 121
 Anderson, Elijah, n20
 Anderson, Victor, n20
 animales, 196; sacrificio de, 90
 antropología, 14, 136; cultural, 14, 42; material, 92
 lucha contra el *apartheid*, 106
 racismo contra los negros, 121
 antiesencialismo, 122
 Antigua, 155, 183-184; playas de, 184; economía política de, 183; biblioteca pública de, 186
 apariencia, 53, 181
 Appiah, K. Anthony, 120-121, 123, 178
 Aquino, Santo Tomas de, 61
 arqueología, 14
 Arendt, Hannah, 38-39, 42, 49, 85, 185
 aristocráticos, 24; institutos de educación, 24; valores, 86

- Aristóteles, 37, 87, 140, 159, 182, 201; y las esencias, 37
 Aron, Raymond, 52
 Arrighi, Giovanni, n77
 arte, 38-39, 199
 artistas, 199-200
 Asante, los, 67
 Asia, 90
 Incorporación social, 24
 Agustín, San, 61
 Aurobindo, Sri, 187
 Austin, J. L., 179
 Australia, 153
- mala fe, 36, 57, 65
 Baker, Houston, Jr., 107
 Barrett, William, 79; y la metafísica y la cosmología, 115
 Bartolovich, Crystal, n39
 batalla por el espacio, 200
 Beauvoir, Simone de, 52
 devenir, 166
 ser, 21; devenir del, 166; seres invisibles o anormales, 125
 creencias, 15, 56, 65; religiosas, 64
 Berkeley, George, 61
 Bernal, Martin, 91, n45
 Bewaji, John Ayotunde (Tunde) Isola, n45
 Bhabha, Homi, 106
 Biblia, la, 64
big government, 54
 Biko Steve Bantu, 106
 biología, 60, 129, 132
 Birmingham, Inglaterra, 105-107
 conciencia negra, 106
 movimientos de liberación negra, 108
 negros, 58, 56, 110; racismo contra los negros, 121; el negro, 140; organiza-
 ciones negras, 175; como seres humanos, 111
 vida urbana de los negros, 185

- Black Welfare Queen, 29
 Blyden, Edward, 63, 66, 93
 cuerpo, el, 123, 166; y mala fe, 187; cuerpos blancos, 134
 Bogues, B. Anthony, n61, n68
 Bokie, Simon, 95
 Bongmba, Elias Kifon, 125-128
 botánicos, 118
 sociedad burguesa, 24
 Braithwaite, Kamau, 107, 133
 empirismo británico, 69
 Bronx, Nueva York, 29, 32
 Universidad de Brown, 170, 179, n13, n87
 Buber Martin, 185
 Buhle, Paul, 183
 Bultmann, Rudolf, 97
 burocratización, 25
 Bush, George W., 47, 54, 159
 “hombres de los arbustos”, 92
 Butler, Christopher, n33
 Butler, Judith, 58
- Calibán, 169-203; calibanismo, 188, 191; calibanizacion, 191; estudios sobre
 Calibán, 188; etimología de, 189
 calvinismo, 157
 Universidad de Cambridge, 178
 Canetti, Elias, 94
 capital cultural, 173; y político, 86
 capitalistas, 45
 espíritu capitalista, 158
 Capra, Dominique La, 186
 Carby, Hazel, 107
 pueblo caribeño, 191, 198; pueblo indocaribeño, 186; música y literatura
 del, 198
 Asociación Caribeña de Filosofía, 179-180
 caribes, 190
 Carretta, Vincent, n79

- igualdad categórica, 83
- Caws, Peter, 179
- centrismo, 103
- Centro para Estudios Culturales Contemporáneos, 105
- Césaire, Aimé, 52
- mano de obra barata, 155
- Chen, Kuan-Hsing, n37
- cherokee, 97
- China, 153; chino, 97
- Choctaw, 97
- elección, 164
- Chrisman, Laura, 107
- cristiandad (cristianismo), 64-79; prácticas afrocristianas, 127; era de la, 81; misioneros cristianos, 127; conversión al, 121
- cristianos, 64
- Cicerón, 28
- City College, 185-186
- vida cívica americana, 30
- desobediencia civil, 46
- libertades civiles, 46
- Clark, Stuart, 191
- clase, 57
- clero, el, 169
- teoría de la coextensividad, 36
- Guerra Fría, n47
- Collins, Randall, 92, 170-76, 179, 182, 186-88, 192-93, 202
- colonialismo, 118, 140, 199; prácticas colonialistas, 119, 199; colonización, 25, 195; símbolos de la colonización, 140; y gnosis, 120; metodológico, 195
- ceguera al color de piel, 147
- Universidad de Columbia, 177, 185
- Colón, Cristóbal, 109, 191-92
- Comaroff, John y Jean, 136
- Comité de Negros en la Filosofía (de la Asociación Filosófica Americana), 176-78
- lugar común, 41-42

comunicación, 130-31, 140; incomunicabilidad, 129
 Partido Comunista de Estados Unidos (CPUSA), 178
 sociedad comunista, n80
 comunidad, 99
 Conason, Joe, n14
 Condé, Maryse, 133
 conciencia, 37, 111-14, 147, n48
 conservadurismo, 45-47; neoconservadurismo, 45-46
 constructivismo, 122; radical, 125; social, 22
 sociedad de consumo, 27; consumir al otro, 128; consumismo, 40-43
 Cooper, Anna Julia, 50, 61
 Cooper, Brenda, 106
 Cornell, Drucilla, 47, 55, n80
 Universidad de Cornell, 178, 185-86
 gerencia corporativa, 26
 mundo corporativo, 26
 Consejo de Relaciones Exteriores, 154
 bufón de la corte, n14
 Cox, Harvey, 185
 creolización (hibridación), 90, 113, 133, 200; comunidades creolizadas, 134
 “crisis de la razón”, 71
 teoría crítica de la raza, 174
 teoría crítica, 186
 pensamiento crítico, 53
 criticismo, 22
 “masas”, 94
 Crummell, Alexander, 121
 Cuba, 153
 Cugoano, Quobna Ottobah, 110, n79
 estudios culturales, 101-102, 199; africanos, 103-108, 135; posmodernos de
 Birmingham, 106; negros, 106; marxistas, 107; el lugar de África
 en el desarrollo de los, 106
 cultura, 120; préstamo cultural, 121; “la cultura de la pobreza”, 158; popular,
 101; vida cultural unificada, 122
 Curtin, Philip, 121
cyphers, 76

- Damas, Léon, 52
 gente “condenada”, 109, 152-153
 Dante, Alighieri, 140, 144
 Instituto Darwin, n16
 Davis, Angela Y., 56, 178, 185-86
 muerte, 15, 18, 27-28, 94, 150
 decadencia, 14-16, 29, 59, 61; el filósofo decadente, 60
 decadencia disciplinaria, 13, 15-28, 18, 23-26, 35, 59-61, 72, 74, 200; definición de, 17
 decaída (decaimiento), 167
 descolonización, 142, 143, 139-167, 203
 deconstrucción, 14; era de la deconstrucción n46, . *Ver también* Derrida, Jacques,
 Deeley, John, 131
 economía política de la deshumanización, 158
 Deleuze, Gilles, 108
 negación, 36
 Dent, Gina, 107
 Universidad de DePaul, n63
 Derrida, Jacques, 14, 108, n46
 Descartes, René, 61, 69, 182, n21
 desarrollo, 139-167; mal desarrollo, 154; significado del, 156-157; semiosis del, 158; estudios de 153; teóricos del, 157
 Dewey, John, 16-20, 92, 52; y la disciplina, 16; y el pensamiento, 18
 Diawara, Manthia, 107, n35
 diferencia radical, 125
 direccionalidad, 195
 desastre, 55
 disciplinas, 16-23, 74; emergencia de las, 18; como una manifestación de la realidad viviente, 23
 conocimiento disciplinario, 59
 “mafias” disciplinarias, 180
 discurso, 190
 prácticas discursivas, 190; liberales, 190
 debate global, 202
 distinción, 49, n20

doble consciencia, 188
 Douglass, Frederick, 110
 Du Bois, W. E. B., 56, 61, 121, 147, 192, 196, n88; y la ironía, 146
 Universidad de Duke, 178
 Durkheim, Emile, n88
 Dussel, Enrique, 109, 191
 deber, 81
 Dzyenhaus, David, 46

Earlham College, n11
 École Normale Supérieur, 52
 economía, 153, 160; prosperidad económica, 159; economía política de la
 deshumanización, 158; economía política, 160
 educación, 159; primaria y secundaria, 49
 teoría de la eficiencia del valor, 50
 Egipto, 92
 Einstein, Albert, 127; teoría de relatividad general, 128
 Eisenstadt, Harry, n78
 integración, 193
 emergencia, 170
 emplazar (emplazamiento), 97
 enemigo, 44, 55; terrorista, 55
 inglés, 14
 entretenimiento, 40
 medio ambiente (entorno), 98
 episteme, 19
 epistemología, 21; correlato epistémico, 149; proyecto epistémico, 156; re-
 sistencia epistémica, 125; categorías epistemológicas, 153; colo-
 nialismo epistemológico, 140; dependencia epistemológica, 155,
 199; inmortalidad epistemológica, 23; problema epistemológico,
 140; relativismo epistemológico, 125; sociología de la, 170
 esencia, 37, 182
 Èsù-Elegbara (Yorùbá, el estafador), 104
 ética, 81-99; estudio analítico de la, 82; medioambiental 98; el grito ético,
 128; fundamentos éticos, 125; vida ética, 128; relaciones éticas,
 150; relativismo ético, 129; la ética del todo, 39; moderna deónti-

- ca filosófica, 93, 96; profesional, 97; que toma en serio a los seres humanos de las futuras generaciones, 98; filosófica occidental, 94
- etnicidios, 109
- etnofilosofía, 92
- eugenesia (racial y cultural), 92
- Europa, 152; europeos, 109, 191; la civilización europea como fuerza dominante imperial, 108
- todos, 42
- evidencia, 15, 19, 20, 53, 55, 58-62, 68; evaluación de la, 53; desaparición de la, 22; empírica, 132; la evidencia como propuesta, 53; normas y criterios sujetos a la, 53; la particular naturaleza social de la, 53; representar (*performance*) la, 54; sociabilidad de la, 53; naturaleza simbólica de la, 53; como síntoma de una realidad reprimida, 58; guerra contra la, 52-59
- maldad (demonio), 68
- “excepciones”, 117
- existencia, 82; compromiso existencial, 129
- existencialismo, 37, 163, 186; pensamiento existencial, n79
- experiencia vivida, 128
- Eze, Emmanuel, n31

- encuentro ético “cara a cara”, 128
- hechos, 15, 20, 71
- fe, 74
- creyente (creencia), 77
- Fanon, Frantz, 36-39, 49-52, 61, 118, 128, 133-149, 161-167, 170, 183, 187, 195-197, 199, 202, n34; como voz disidente, 139; y la madurez, 141; y París, 38; y la razón, 198; y el rechazo al “pedestal grecolatino”, 142; y la suspensión del método, 118, 140
- Fanti, los, 120
- miedo, 55
- Feagin, Joe R., n5
- Feierman, Steven, 121
- feminismo, 102, 122-125
- Finch, Charles, III, 121, n45
- Firmin, Anténor, 61

- Fischer, Sibylle, n43
 alimentos, 159
 formalismo, 63
 Foucault, Michel, 14, 19, 119, 136, 174, 185, 194, n1, n86
 Frankenstein, Victor, 105, 198
 Escuela de Frankfurt, 178
 Fraser, Nancy, 102
 libertad, 26, 36, 65, 147, 158-163; defensa de la, 159; discursos de, 160; como algo incompleto, 161; liberación versus, 160
 Fromm, Eric, 185
 Furedi, Frank, n3
 futuro, el, 120
 Gadamer, Hans-Georg, n36
 Gates, Henry Louis, Jr., 107, 140, 178, n36
 Gates, Sylvester James, 179
 genealogía, 14, n64; genealogías, 66
 Gendzier, Irene L., 147, 153-158, 166, n78
 voluntad general, 143
 genes, 87; investigación del genoma humano, 131
 genios, 49, 126, 171
 genocidio, 190
 consideraciones geopolíticas-epidemiológicas, 134
 idealismo alemán, n64
 guerra bacteriológica, 55
 Ghana, 200
 Gibson, Nigel C., n66
 Gilroy, Paul, 107, 131, n40
 Giroux, Henry, n6
 Giroux, Susan Searle, 48, n6
 Glissant, Edouard, 133
 proyecto globalista, 172
 Dios, 38, 63-79, 90, 94, 115, 171, n18; existencia de, 185; como un racista, 68; el conocimiento de, 68; el *logos* de, 66; la bondad final de, 145; Onyame, 89. *Ver también* teodicea; teología
 Gordon, Jane Anna, n15, n69
 Gordon, Lewis R., 29-37, 126, 132, 142, n20

- gramática, 68; de la economía, 181; el otro lado de la, 64; de lo divino, 146
 Gramsci, Antonio, 105; marxismo gramsciano, 105
 Zona Cero (del 11s), 57
 Gyekye, Kwame, 95, 115, 120-124, 132, n31
- Habermas, Jürgen, 63, 85, 97, 185; y la legitimación de los recursos de la comunicación, 85
 revolución Haitiana, 110, n43
 Hall, Stuart, 105-107, n37; liderazgo de, 105
 Hallen, Barry, 115, n50
 Ham (el hijo maldecido de Noé), 109
 Hansberry, Lorraine, 56
 Harris, Wilson, 113, 188
 Universidad de Harvard, 25, 52, 107, 150, 177, 200
 Hawaiian (nativo), 97
 Hegel, G. W. F., 61, 63, 84, 90-91, 112, 148, 172-174, 183, n64, n72, n79, n86, n89; y África, 111; hegeliano, 174; y la historia, 111; el progreso lineal según, 86
 hegemonía europea, 104; económica, 154
 Heidegger, Martin, n64, n79; heideggeriano, 70
 Heller, Agnes, 63, 85-86, n25
 Henry, Paget, 97, 125, 133-134, 156, 158, 170, 183-203, n13, n31, n48, n54, n64, n76, n77, n81, n87, n88, n89; biografía de, 183-186; y el discurso, 190-196; etnógrafo de ideas, 198; etnógrafo del conocimiento, 188; historicismo de, 201; fenomenología interpretativa de, 193-200; el método de, 195-196; modelo poético-histórico de, 201-203; como productor de conocimiento filosófico, 193; y la razón, 197-203
- Heráclito, 201
 Herbert H. Lehman High School, 31-34
 hermenéutica, 104; bíblica, 64
 Hermes, 104
 hindús, 64
 historicismo, 14, 71, 132, 158, 201, n64. *Ver también* Henry, Paget

historia, 14, 71, 140; el historiador, 60; amnesia histórica, 169; historia intelectual, 14, 173, 184; académicos de la historia, 117; historias revisadas, 91; social, 172

Hobbes, Thomas, 69

Hoggart, Richard, 105

honor, 182

Watkins, Gloria, 107

Hord, Fred Lee (Mzee Lasana Okpara), 97, n27

Howard, Richard, 185

seres humanos, 38; discursos sobre los, 110; la condición humana, 35-41; el sujeto humano, 19, 196; estudio de los, 14; y lo simbólico, 78

humanidades, 59, 78

ciencias humanas, 116, 194-195; el “drama” de las, 195; filosofía de las, 177

Hume, David, 111, n44, n49

hambruna, 159

Husserl, Edmund, 52, 61, 71-72, 74, 183, n81. *Ver también* fenomenología,

ideales, 55

ideas, 15, 58

idolatría, 68

ilegitimidad, n64

inmortalidad, 85, 114

“implosibilidad”, 164

empleados indorientales y chinos, 201

poblaciones indígenas, n65

“Infierno” (Dante), 140, 144

infinito, 76

inocencia, 82

intelectual, el, 166. *Ver también* académicos; historia,

intencionalidad, 195; intenciones individuales, 164

interdisciplinariedad, 60; metodología interdisciplinaria, 128

Sociedad Internacional de Ciencias y Filosofía Africana, n60

intersubjetividad, 53, 150, 189, 193, 203, n89

invención, 101-137; “tradiciones inventadas”, 124; invencionismo radical, 116

Irak, 55

- islamismo, 103, 121
 antiguo Israel, 92
 Itzigsohn, José, n77
 Liga de la Hiedra, 175
- Jackson, Fatima, 179
 James, C. L. R., 133, 174, 184, 190, 199, 201-202, n89; *C. L. R. James Journal*, 174, 201
 James, William, 61
 Jasper, reverendo John, 107
 Jaspers, Karl, 14, 52, 59-61, 70, 74-78, 97, n79
Tiburón (película), 189
 judíos, 64
 Jones, William R., n20
 Jordan, Michael, 127
 prácticas judeocristianas, 148
 Julien, Isaac, 107
 justicia, 81
- Kant, Immanuel, 37, 70, 74, 83, 111, 185, 197, n44, n49, n64, n79; revolución kantiana-copernicana, 70; kantismo, 97; realidad kantiana, 85
 Keynes, John Maynard, 48
 Kierkegaard, Søren, 13, 16, 18, 69, 10, 74-76, 82, 197, n44; y la ciencia, 13, 16
 Kincaid, Jamaica, 133, 184
 King, Martin Luther, Jr., 56
 Kiros, Teodros, 113
 conocimiento, 13, 18, 23, 26-27, 35, 48, 64, 147, 169, 193; como una empresa libre y llena de vida, 23; crisis del, 13-14; disciplinario, 59; organización del, 187; saber-poder (Foucault), 119; revolución en la producción de conocimiento, 104; el valor del, 27
 Kopytoff, Igor, 121
- labor, la, 39-43
 Lacan, Jacques, 108
 Lamming, George, 103, 133
 lenguaje, 14, 140, 191-192; juego de, 67

- Larue, Gerald A., 92
 Lawrence, D. H., 13, 18
 leyes, 68, 74-75; de acción, 86; de moralidad, 83
 Lazarus, Neil, 107, n39
 Lee, Jonathan Scott, 96, n27
 izquierda, la, 45; apela a las respuestas políticas, 46; Nueva Izquierda, 105;
 innovaciones pedagógicas de la, 30
 sistemas legales, 63
 Legesse, Asmarom, 149
 legitimidad, 20, 140
 legitimación, 103
 Leibniz, Godfried, 61
 Levin, Michael, 186
 Lévinas, Emmanuel, 126, 128
 oraciones de libación, 95
 era liberal, 81
 liberalismo, 45, 48, 158-161; neoliberalismo, 45, 48, 151-152; sueño neoli-
 beral, n80
 luchas por la liberación, 119; condiciones para la liberación, 167; liberación
 versus libertad, 160
 liberales, 45-46
 “liminalidad”, 148
 límites, 75
 análisis lingüístico, 129
 Locke, Alaine, 142
 Locke, John, 61
 lógica, 162
logos, n19
 Lorde, Audre, 192
 Los Ángeles, 151
 Lott, Tommy, 177
 lealtad, 84
 lumpen-burguesía, 144
 lumpen-proletariado, 101

 MacIntyre, Alasdair, n25, n27

- Macmillan, Harold, 139
- magia, 189; primitivismo de la, 111; palabras de, 190
- mal desarrollo, 154
- Maldonado-Torres, Nelson, 129, n10, n82
- maldición racista, 145
- Manganyi, Noël Chabani, 132
- Instituto Manhattan, n16
- Manianga, los, 95
- Marcus (hijo de Cicerón), 28
- Marcuse, Herbert, 178, 185
- “márgenes” (marginal), 102
- Margolis, Joseph, 180, n86
- mercado, 45; fundamentalismo del, 48; totalitarismo del, 49
- Marx, Groucho, 65
- Marx, Karl, 40, 139, 174, n80, n88; teoría social de, 105. *Ver también*
marxismo,
- marxismo, n46; gramsciano, 105; herético, 143; estructural, 143
- Masai, los, 107
- Masolo, D. A., 115, 139
- “masismo” (*massism*), 41
- materialidad, 17
- matemáticas, 118
- matrilineal (matrilinealidad), n46
- maduración, 84-86, 141, n74; madurez, 141
- Mbembe, Achille, 136
- Mbiti, John, 97, 112-115, n48
- McCumber, John, n13
- Mcwhorter, John, 56-57, n16
- significado, 187, 193; de “innovador”, n22
- Mechanicsville, 146
- Mercer, Kobena, 107
- Merleau-Ponty, Maurice, 52, 82, 179, 194, n15, n79, n89
- Mesopotamia, 92
- carencia metafísica, 151
- unidad metafísica, 121
- metaestabilidad, 193

- métodos, 23, 65, 71, 116, 140, 174, 195; historiográficos, 172; colonialismo metodológico, 101-137, 139-167, 169-203; metodología, 187
- ciudad de México, 151
- Miranda (*La tempestad*, Shakespeare), 189, 197
- Asociación de Lenguas Modernas (MLA), 178
- modernidad, 24, 63, 191; europea, 105; modernización, 153-154; vida moderna, 85
- hombre moderno, 21, 24
- Mokhiber, Russell, n75
- Montserrat, 183
- Moore, George Edward, 52
- Moors, 108-109
- código moral, 73; la vida moral como se la presenta en muchas clases de filosofía, 87; universo moral filosófico, 81; teoría moral, 82-83; moralidad social, 86
- Morley, David, n37
- Morrison, Toni, 179
- Mudimbe, V. Y., 118-119, 123-124, n31, n42, n56
- musulmanes, 64
- misticismo, 77
- mitos poéticos, 72
- mitos 73, ; lo mítico, 169; criaturas míticas, 114; mitos de origen, 97
- Nagel, Thomas, 189
- narcisismo, 158, 196
- don narcisista, 141
- ira narcisista, 58
- Nardal, Andrée, 52
- Nardal, Jane, 52
- Nardal, Paulette, 52
- Natanson, Maurice Alexander, 35, 94
- Premio Nacional del Libro, 177
- conciencia nacional, 143, 189
- Una nación en peligro*, 30
- América aborígen, 133; filósofos profesionales de la América aborígen, 176; como si no tuviera una ética, 180

- nativos, los, 137
 actitud natural, 65
 naturalismo, 28, 71
 ciencias naturales, 14, 75
 científicos naturales, 191
négritude, 140-141, 143
 valores neocoloniales, 143
 neopositivismo, 36
 Nettleford, Rex, 200
 redes filosóficas, 170; negras, 175; intelectuales, 174; de estudios culturales
 posmodernos, 177; análisis estructurales de las, 188, 192; libera-
 les blancas y neoconservadoras, 178
 normatividad neurótica, 19
 neutralidad, 147
 New School University (New School for Social Research), 63, 185
 nuevo mundo, 136
 sistema de escuelas públicas de New York, 29
 Universidad de Nueva York, 107
 Niebuhr, Richard, 185
 Nietzsche, Friedrich, 53, 61, 63, 68, 70, 81, 93, 197, n26, n79
 nihilismo, 15, 40, 53, 73
 Nilo, el, 92
 Nishitani, Keiji, 21, n24
 Nizan, Paul, 52
norma, 66
 propuesta normativa, 85
 normatividad blanca, 148-149, 188-189
 Norteamérica, 153
 Norton, Anne, 45
 nada, la, 21
 números y celebridad, 27
 Nzegwu, Nkiru, 110, 133, n60, n46, n42; y la falacia de simplemente aplicar
 a las culturas intactas de África Occidental la condición de diás-
 poras africanas del nuevo mundo, 134

 objetividad, 14

obligaciones, 81-99; ancestrales, 98, 124; de vena consecuencialista, 86; tratamiento filosófico de las, 81; *obligare*, 84

Odín, 89

Sociedad de Filosofía de la Educación de Ohio Valley, 34

Okpoko, Alex, 121

omnipotencia, 67

omnisciencia, 67

ontología, 21; categorías ontológicas europeas, 134; existencial, 188; potencia ontológica, 115; resistencia ontológica, 125; peso ontológico del pasado, 120; suspensión de los compromisos ontológicos, 72

opiniones, 20

opresión, 164

opciones, 164

orden, 46

Ortega y Gasset, José, 41-42, 49, 53, 182

Outlaw, Lucius, n83

Universidad de Oxford, 25

Oyèwùmí, Oyèrónké, 122-127, 131, 134, n56

paganismo europeo, 90

Paine, Thomas, 111

París, 38

Parménides, 201

Parry, Benita, 107, n39

pasado, el, 116-117

pedagogía, 32

comunidades “periféricas”, 190

permanencia, 201

fenomenología, 19-21, 37, 178; génesis de la, 202 ; reflexiones histórico-fenomenológicas, 136; de Husserl, 72; descripción fenomenológica (no normativa), 94; fenomenología poscolonial, 162- 166; reducción fenomenológica, 65; teoría de la constitución de la, 195; tradiciones de la, n81; trascendental, 35, 114, 162

Filadelfia, Pensilvania, 176

“filisteísmo”, n6

filósofos, 29, 51-52; africanos, 117, 174; analíticos británicos, 185; de la educación, 35; “grandes” filósofos de Occidente, 61; nativos filósofos americanos, 176

Philosophia Africana (antes: *Journal of Africana Philosophy*), n63

filosofía, 14; africana, 174-175; de la diáspora africana, 133; angloanalítica, 49, 175, n11, n82, n86; asiática, 172; caribeña, 201; crítica, 128; departamentos de, 71; inversiones sociales y económicas hechas en, 50; de la educación, 35, 51, 60; etnofilosofía, 93, 116, n50; europea continental, 14, 49; europeos y asiáticos como gente propiamente filosófica, 92; política liberal, 160, 174, 180-182; vida en la, 176; lógica y lingüística, 173; principal corriente filosófica, 176; de la mente, n86; política nativa de América, 180; antropología filosófica, 83; investigación filosófica, 75; praxis filosófica, 117; “profesional”, 116; y la religión, 169; búsqueda del misterio por medio del análisis textual, 49-50; dimensiones sociales de la, 169

Philosophy Born of Struggle Society, 11

Sociedad de Filosofía de la Educación de Norteamérica, 34

Sociedad de Filosofía de la Liberación, 175

reduccionismo físico, 78

física, 60, 187

Pittman, John, 177

Platón, 201; alegoría de la caverna, 169

poeticismo, 133, 201

polis, 39, 44; antiguas, 47

comentarios políticos, n14

rectitud política, 43

líderes políticos, 19

resistencia política, 125

amenaza política (representada por las instituciones educativas), 48

política, 39, 44-45, 55, 145; conservadora, 55; de la diferencia, 101-102; genuina, 181; de la identidad, 101-102; participativa, 143

pobres, los, 32

popularidad, n16

Portugal, 109

- poscolonial, n64; la alternativa, 147; fenomenología, 162-166; poscolonización, 143
- estudios poscoloniales desde Oriente Medio y el sur de Asia, 106
- posmodernos, 171, n33
- posestructuralismo, 186-187; arqueológico, 119, 183; caribeño, 125; genealógico, 177; compromisos posestructurales, 130; reflexión posestructural-psicoanalítica, 136
- poder, 165, 180
- pragmatismo, 129
- pragmatistas americanos, 34
- predecesores, 94, 193
- prejuicios, 183
- “primitivos”, 110, 127
- primitivismo, 134
- Universidad de Princeton, 107
- “personas problemáticas”, 68, 146; ser un problema, 146
- ganancias (superávit), 27
- moderno Prometeo (Frankenstein), 105
- profetas, 171
- prosperidad económica, 159
- Próspero (*La tempestad*, de Shakespeare), 183, 189, 197
- Proudfoot, Wayne, n18
- psicoanálisis, n46
- esfera pública, 40; intelectuales de la, 60
- homosexualidad, 102
- raza, 46, 56, 87
- ideología racial, 89
- racismo, 42, 56, 117, 195; contra los negros, 121
- actividad “radical”, 21; radicalización de la humanidad, n80
- Asociación de Filosofía Radical (RPA), 175, 178
- atraer donaciones, 27
- Raleigh, Sir Walter, 191
- rastafari*, 34
- racionalidad, 161, 197-198; racista, n53; el ser racional, 83

- racionalizaciones del capitalismo (visiones centradas en el arte versus visiones centradas en el trabajo), 39
- Rawls, John, 63, 81, 181, n17
- Ray, Benjamin C., 95-97
- Reagan, Ronald, 29, 53
- realidad, 20, 58-59, 76, 103, 140; las épocas como realidades vivas, 167; hiper o sub determinación de la, 22
- razón, la, 68, 76, 169-203; como algo europeo o en lo mejor de los casos asiático, 179; liberalismo de, 198
- reconocimiento, 25, 117, 140, 171; dialéctica del, 149, 176, n53
- Redding, Robert, Jr., 110
- relativismo, 71
- “relevancia” de la realidad, 58
- religión, 63-79, 148; africana, 86; distinción entre religiosidad africana y europea, 90; etimología de, 66; comprensiones existenciales de la reflexión filosófica sobre religión y fe, 71; en Medio Oriente, 89; y ciencia, 69; y filosofía, 169; el momento “religioso”, 148; comprensiones trascendentales de la, 69-70; sin Dios o dioses, 69-70, 90
- departamentos de estudios religiosos, 64
- Ricoeur, Paul, 64, 69
- derecha (el ala derechista), la, 45
- derechos “naturales” y “absolutos”, 142
- rigor científico, 14
- rituales, 202; interacción ritual, 170
- Iglesia de Riverside, 185
- Robeson, Paul, 56
- Robin, Cory, 55
- Rock, Chris, 165
- Roochnik, David, n19
- Rousseau, Jean-Jacques, 143, 197
- Dama Real, la, 149
- Royce, Josiah, 73-74; como moralista y filósofo de la religión, 82,
- Russell, Bertrand, 52
- sagrado, lo, 169

sabios, 186
 Said, Edward, 106
 Sanders, Mark, 106
 Sartre, Jean-Paul, 52, n79; Sociedad Norteamericana Sartre, 178
 Schleiermacher, Friedrich, 124
 Schmitt, Carl, 46
 escuelas, 29-30
 Schopenhauer, Arthur, 90
 Schrag, Calvin, 74
 Schutz, Alfred, 73, 94, 132, 179, 194, n89
 ciencia, 14; mercantilización de la, 156; cientificismo radical, 68
 escrituras, las, 79
 Second Chance Program (Lehman High School, Bronx, NY), 33-34
 secular, lo, 148; individualismo ahistórico y, 84; secularismo, 63-65; secularización, 91
 seguridad, 159
 yo, el, 37; africano, 108; europeo, 108; geopolítica del, 108
 semiosis de objetos culturales, 133
 semiótica, n40; semiosis de objetos culturales, 133
 pueblo semita, 88, 111, 147-148; antorcha greco-semita, 126; pasado semítico, n71; proceso de blanqueamiento de las religiones semitas, 90
 Sen, Amartya, 147, 158-161, 165, n80
 Senghor, Léopold, 52
 separatismo, 56
 septiembre 11, 2001, 57
 Serequeberhan, Tsenay, 188, n35, n32
 diferencia sexual, 107, 123
 orientación sexual, 54
 Sharpley-Whiting, T. Denean, n66
 Shaw, Thurston, 123
 Shelley, Mary, 105
 Shor, Ira, n6
 Silberbauer, George, 92
 “sinceridad”, 86
 Singer, Peter, 81-92
skolē, 33

esclavitud, 39, n79; amo esclavista, 150; narrativas de, 110
 esclavos, 89
 construcciones sociales, 22
 teoría del contrato social, 175, 181-182
 sociabilidad, 181, 193
 justicia social, 175
 objetos sociales, 131
 programas sociales de los 70, 54
 realidad social, 183
 ciencias sociales, 74; científicos sociales, 59, 137
 instituciones de asistencia social, 46
 mundo social, 20-22, 38, 133, 140, 163, n88
 sociedades como sistemas vivos, 15, 23
 Sociedad para la Fenomenología y Filosofía Existencial (SPEP), n23
 sociogénesis, 140
 sociologismo, 131
 sociología, 64, 169-203; interpretativa, 171; conclusiones sociológicas, 16;
 el sociólogo, 183
 Sorbona, la, 52
 alma que encarcela al cuerpo, 84
 soberano, 19
 Soyinka, Wole, 134
 España, 109
 Spinoza, Brauch, n21
 Spivak, Gayatri, 105
 estancamiento, 173
 Universidad de Estatal de Nueva York en Stony Brook, 185
 Steyn, Andrew, 105
 Strauss, Leo, 46
 estudiantes, 34
 estudios subalternos, 184
 subjetividad, 20,
 Summers, Lawrence H., 150, n75
sun sum, 95
 supervivencia, 160, 190; “sobrevivientes”, 94
 suecos, 97

símbolo, el, 76

simetría, 44, 55; presunta, 56

Taiwo, Olufemi, 139

talento, 24

taoismo, 201

Tarzán, n62

Taylor, Charles,

profesores norteamericanos, 30

técnica, 78; ilusión de la, 82

riesgo teleológico, 78

suspensión teleológica, 60, 74, 193; procesos de, 144

Tellensi, 186

Temples, padre Placide, n57

temporalidad, 113-115

textualismo, 14

tfu, 127-128

Tales, de Mileto, 169

teodicea, 67, 145, 152, 157

teología, 63, 66, 69; akan, 67; cristiana, 69; de la liberación, 108

teoría, 70, 78; *theoria*, 91

pensamiento, 18-19, 35, 48, 60; pensadores afrocaribenos, 133; declinación del, 19; pensadores “principales”, 172; pensadores “secundarios”, 172; normativo, 128; filosófico, 60; “secundario”, 172; pensadores, 34

Thiong’o, Ngugi Wa, 107, 133, 179

Thompson, E. P., 105

Thompson, Leonard, 121

Tillich, Paul, 52, 185

tiempo, 113-117

totalitarismo, 49

comercio, 123

tradición, 99

tragedia, n27

trascendencia, 163

trascendentalismo, 192; argumentos trascendentales, 162

traducción (cultural), 127
 verdad, 20, 29, 60, 75-77, 103, 140

subclase, 46
 subdesarrollo, 147-153
 “no libertad”, 158
 Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS), 153
 Estados Unidos (EUA) como *telos* normativo, 153
 universal, lo, 68, 74, 93; creativo, 201; universalidad, 82, 126
 universidades, 174; aristócratas versus burguesas, 24; en el sistema alemán,
 173
 Universidad de California en Santa Cruz, 107
 Universidad de Pensilvania, 170

Valhala, 89
 valores, 115, 169; confirmación, 158; suspendidos, 142; mundo sin valores,
 142
 Vansina, Jan, 121
 víctimas, 56; victimización, 56
 violencia, 47
 Virgilio, 144
 virtud, 82
 percepción visual, 123

Walcott, Derek, 133, 179
 guerra contra la evidencia, 52
 guerra contra el terror, 159
 guerra contra el pensamiento, 58
 Waters, Lindsay, 26
 Weber, Max, 63, 85, 157, n88
 bodas, 91
 Weil, Simone, 52
 Weissman, Robert, n75
 West, Cornel, 106, 126, 177, n84
 Occidente como condición geoepistémica, 87
 culpa blanca, 176

- Whitehead, Alfred North, 52, 61
 pasado de los blancos como pasado de la humanidad, el, 89
 mundo de la blancura, el, n87
 Williams, Patrick, 106
 Williams, Raymond, 105
 Wilson, William Julius, 45
 Wiredu, Kwasi, 128-132, 177, n31, n58
 sabiduría, 28
 brujería, 126-128, 13, 179, n86
 Wittgenstein, Ludwig, 61, 67
 Woddis, Jack, n68
 Wolfsdorf, David, n19
 mujeres, 39
 Woodson, Carter G., 56
 trabajo, 39, 43
 trabajadores americanos, 29, 30
 clase trabajadora, 40, 101
 Banco Mundial, 150, 156
 Feria Mundial, 185
 escritores, 41; escritura, 112
 Wynter, Sylvia, 125, 133, 147, 153, 158, 166, 181, 202, n73
- X, Malcolm, 56
 Universidad de Yale, 17
 Yorùbá, 110, 123; tierra de los Yorùbá, 124
 Young, Iris Marion, 102
 Young, Josiah Ulysses, III, n57
 juventud, 40
- Zenón, 87

ACERCA DEL AUTOR

Lewis Ricardo Gordon es profesor en el Departamento de Filosofía del Instituto de Estudios Africanos y en el Centro de Estudios Judaicos y de la Vida Judía Contemporánea, de la Universidad de Connecticut, en Storrs. También fue distinguido como profesor “Nelson Mandela” en la Universidad de Rhodes, en Sudáfrica, para el periodo 2014-2016. Ha sido profesor en la Universidad de Brown, la Universidad de la Ciudad de Nueva York, la Universidad de Toulouse, la Universidad de Yale y la Universidad West Indies, en Mona-Jamaica. En la Universidad de Temple fue el director y fundador del Instituto de Estudios de Pensamiento Social y del Centro de Estudios Afrojudíos. Ha impartido cursos y conferencias internacionalmente, recibiendo varias distinciones por su trabajo y actualmente es presidente de la Asociación Filosófica del Caribe.

Autor de prestigiosos libros como: *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Routledge, 1995), *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (Rowman & Littlefield, 1997) con el que ganó el premio Gustavus Meyer al trabajo más destacado en derechos humanos, y *Existencia Africana; Understanding Africana Existential Thought* (Routledge, 2000). Además, es coeditor, junto a Jane Anna Gordon, de *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice* (Paradigm, 2005) y *A Companion to African-American Studies* (Blackwell, 2006), y coautor, también con Jane Anna Gordon, de *Of Divine Warning: Reading Disaster in the Modern Age* (Paradigm, 2009).

Ante el decaimiento de las humanidades, el redisciplinar científico-académico y la instalación de patrones disciplinarios de estandarización que pretenden forjar el carácter ‘uni’ de la universidad sudamericana, la traducción al español de este libro de Lewis Gordon no podría ser más oportuna.

Gordon, reconocido por sus contribuciones a la filosofía de la africanía, la fenomenología y las ciencias humanas es, sin duda, uno de los pensadores más importantes de nuestros tiempos. Esta importancia radica, no solo en el impacto que ha tenido su obra en la filosofía occidental, el existencialismo y la teoría crítica, sino también en los desafíos que ha venido presentando a la geografía de la razón, incitando movimientos “calibanísticos” y decoloniales hacia un proyecto radicalmente distinto de educación, conocimiento y humanidad. *Decadencia disciplinaria* representa un nudo fundamental en este proyecto.

Al revelar las tendencias decadentes hacia el saber y el estudio de los seres humanos, Gordon traza caminos epistemológicos y fenomenológicos de mucha utilidad para leer críticamente el mundo actual, incluyendo la realidad sudamericana. Su posicionamiento metodológico de la filosofía de descendencia africana y caribeña, hace girar el eurocentrismo a la vez que revela su designio moderno-colonial-occidental presente hoy en las ciencias humanas y sus marcos civilizatorios y de desarrollo. De esta manera, Gordon ofrece mucho más que una crítica a la decadencia disciplinaria, nos da la posibilidad de pensar desde y con las filosofías ocultadas y “periferiazadas” por la dominante geopolítica epistémica, hacia la construcción de acciones radicalmente humanas para conceptualizar, saber, ser, estar e imaginar.

Catherine Walsh
Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador



ISBN: 978-9942-09-143-7

