

11 / DE LA GEOPOLÍTICA DE LA DOMINACIÓN A UNA COSMOPOLÍTICA TRANSMODERNA DE LA RELACIÓN

José Guadalupe Gandarilla Salgado

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5241-6276>

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación —lo cual no molesta en nada a los países ricos.

El discurso antillano.

ÉDOUARD GLISSANT

Distinguimos el hecho relacional de la idea de Relación

Hermanos migrantes.

PATRICK CHAMOISEAU

El propósito de este trabajo es entretejer una serie de temas cuyo punto de partida sería el de la conformación geopolítica del mundo en la modernidad que nos entregó la realidad inexorable de pueblos y comarcas del mundo que fueron sometidos a relaciones coloniales, con lo cual, tales comunidades, encontraron ataduras históricas

para desplegar de modo pleno o genuino situaciones de autodeterminación y construcción nacional, aun cuando hubieran experimentado ya en un largo aliento alguna expresión o cierta faz de la “vida republicana”; en el otro extremo de la reflexión se encuentra la consideración de ciertas nociones de lo utópico, en donde trataremos de retomar dos proposiciones en las que encontramos varios aspectos en común. Procederemos estableciendo una serie de eslabonamientos, el primero en términos de lo que significó, con la modernidad capitalista, el establecimiento de la zona del No Ser, como espacio(s) de condena, luego la consideración de las lógicas a ello asociadas en términos de un dominio que produce y reproduce dependencia y enajenación (conectamos ahí a Fanon con Dussel). Ese sistema, que produce victimización y queda expuesto a una crítica que señale sus negatividades, se abre, también, a la consideración de configuraciones posibles (en este caso, trataremos de captar algunas señales de ello desde dos categorías propuestas en la idea de horizontes societarios por construir), de un lado, la noción de “transmodernidad”, del otro, la de las “poéticas de la relación” (ahí vincularemos o explicitaremos una cierta interlocución de Dussel con Glissant).

Proponemos construir en este texto desde una aparente reunión o junta de fragmentos, pero que buscan argüir una cierta ilación justificada: la de algunos momentos de una cadena diacrónica de la política que, sin embargo, se ilumina mejor en determinados pliegues que han de sugerir una narrativa de puntos coincidentes alrededor de tres pensadores, filósofos, militantes, creadores, que aparecerán

con mayor frecuencia en nuestro relato (Fanon, Dussel, Glissant) y de los que ubicamos sus aportes alrededor del “paso” de una filosofía que pretende saltar desde el No-Ser (de la relación colonial) hacia la condición de Ser (como experiencia de liberación y autodeterminación), presentaremos para ello tres enlaces categoriales desde los que aquí sugerimos construir algunas figuras argumentativas, ciertos empalmes categoriales que proponemos agrupar en tres subconjuntos diacrónicos a) colonialismo/dominación/dependencia; b) liberación/descolonización/autodeterminación; c) revolución/transmodernidad/poética de la relación.

La imagen que hemos ilustrado, que en su sentido filosófico enunciamos como la de un “paso” que tiene el significado de romper con relaciones coloniales, que en el campo del conocimiento quedaría signado como un encare destructor del eurocentrismo, que construya nuevos relatos, y que piense desde categorías propias; cobró también otras modalidades en algunos otros ámbitos de la práctica social, como en el caso de las creaciones artísticas o estéticas, ángulo que pudiera resumirse como el traslado que se da desde la América (y el Caribe) que ha sido hacia la que será, o que posiblemente sería, de ahí también la importancia y anuncio de dicho quiebre que vino dado, en ese terreno, con lo real maravilloso en las literaturas, o el modernismo de las vanguardias en la pintura de Tarsilia do Amaral, o aún en las artes plásticas del “universalismo constructivo” del uruguayo Joaquín Torres García, o del teatro del oprimido de Augusto Boal, o el proyecto arquitectónico de Ciudad Universitaria, en el suelo de los pedregales en la Ciudad de México.

Salir del predominio fáctico de lo absoluto

Como es sabido, la primera edición, en castellano, de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de G. W. F. Hegel, fueron publicadas, en 1928, por la editorial Revista de Occidente (con su lanzamiento, inauguraban su Biblioteca de Historiología) y, no incluyeron sino hasta ediciones posteriores, ya bajo el sello de Alianza Editorial, el prólogo que, a ese propósito, había escrito José Ortega y Gasset, y que, sin embargo, se había publicado como artículo, en febrero de aquel año, en la revista que había creado el mismo Ortega y Gasset¹. Aquellas páginas, toda una pieza narrativa, sustituían una minúscula advertencia, escrita por el mismo Ortega y Gasset, y perseguían el propósito de fundamentar esa apropiación de “lo histórico” con que la obra hegeliana remataba toda una trayectoria interpretativa perteneciente a la tentativa del romanticismo alemán por dotarse de toda una raigambre gloriosa que justificara y diera razón a un pretendido reclamo por predominar al seno de Europa, y aún sobre el mundo entero. Como argumentaba el prologuista, esa incursión hegeliana por “tratar filosóficamente la historia” (Hegel, 1980, p. 41) se colocaba a distancia de las corrientes positivistas en la historiografía, que intentaban, fallida y vanamente, en el esfuerzo de los nacientes “historiadores profesionales” sustituir o desplazar, con el uso exhaustivo de las fuentes y la precisión del dato, el intento más “compreensivo” de

1 Ortega y Gasset, José (1928). “La ‘Filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología”, *Revista de Occidente*, (LVI), 145–176.

otras vertientes por encontrar una lógica de sentido, en la que un determinado hecho, dato u acaecer, adquiriría su relieve, plasmaba su significación, pues, como se subraya en el prólogo, “conocimiento de algo es que ese algo sea y que sea algo; por tanto que tenga forma, figura, estructura, carácter” (Hegel, 1980, p. 23). En el momento en que Ortega y Gasset escribe esas palabras preliminares, casi a un siglo exacto de que fueran dictadas esas lecciones por Hegel (últimas que habría impartido sobre Filosofía de la historia), se percibe su reclamo por señalar lo que ha significado esa especie de imperialismo de una visión empirista de la física sobre la labor historiográfica, y que en equivalencia a la emergencia, por aquellos mismos años, de las perspectivas fenomenológicas ante la “crisis de las ciencias europeas”, lee esa declinación hacia lo empírico–morfológico, como un compromiso por lo tosco de la materia (historiográfica), en lugar de ocuparse por la captación de la forma o la figura (dialéctica) de la historia.

Atender al mérito de lo señalado por Ortega y Gasset contra la historiografía positivista o neokantiana de mediados del siglo XIX e inicios del XX: no someterse a la técnica o al método para la captación del hecho como si ello ya significara hacer historia; sino obligar a éstos (técnicas, métodos, archivos) a revelar su lugar ante el a priori de sentido predispuesto en la forma, no nos puede oscurecer al hecho de que ya en ello (con Hegel) estaba configurándose el peligro subsiguiente, sucumbir a esa teleología, y no solo ello, sino no atender o hasta ocultar a lo que residía en carácter de no dicho o encubierto de esa pretendida “finalidad”, o decurso “progresivo” de la historia.

En la afirmación de Ortega y Gasset:

... [a] las técnicas inferiores con que rebusca [el historiador] [...] los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio a priori de su estructura esencial” (1928, p. 28),

el trecho ganado (por la autoconciencia europea y su conquista de un cierto universalismo) no deja entrever el entrapamiento o anclaje a que estaba sometiendo a las renovadas formas del mundo del conocimiento pues les colocaba límites o anteojeras (formas de acometer la lectura de la historia, de hacer la filosofía), a los posibles nuevos esclarecimientos o ejercicios de autoconciencia del mundo entero hacia una genuina universalidad, una que revelara las aporías de ese (auto)limitado enfoque centrado en elevar a Europa como zona y proyecto culmen de la experiencia humana. Ni Hegel, ni su prologuista manifiestan conciencia alguna de que sus planteamientos postulan y recaen en una razón eurocéntrica.

Hubo en otra serie de filósofos iberoamericanos, contemporáneos o discípulos de Ortega y Gasset el propósito por desplegar esos planteamientos de la filosofía moderna, con Hegel, y contemporánea, con Heidegger, esto es, desde esa tradición que se daba en llamar historiología, jalonando las tesis de ese corpus filosófico hacia la consideración de América en dicho marco (la historia universal), y en tal sentido a la posibilidad misma de pensar esa correlación América y la filosofía, de otro modo, la filosofía y América,

la filosofía de América, o en América. Por aquellos años, en la mera mitad del siglo XX, en esos propósitos dirimen sus argumentos filosóficos e históricos las obras de pensadores avvicindados en suelo mexicano, agrupables en el llamado “historicismo filosófico” (Kozel, 2012), ese es el caso con José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, y fue la obra de este último (Zea, 1957) la que generó un fuerte impacto a un joven filósofo mendocino que, en el año mismo de esa edición había tomado el barco hacia Europa para emprender estudios de posgrado en la universidad que luego se habría de llamar Universidad Complutense de Madrid (obtiene ahí un primer doctorado en 1959), aunque, al parecer sabrá de la obra de Zea hasta 1961–1963, por su trabajo como bibliotecario, con lo que se financiaba sus estudios, en París, y que le llevarían, finalmente, a obtener su segundo doctorado, por La Sorbona, en 1967. Como Enrique Dussel mismo lo testimonia:

... en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para “encontrarnos un lugar” (Dussel, 1998, p. 18).

También de mediados del siglo XX proceden los trabajos de una generación majestuosa de pensadores que produjo una de las Antillas mayores, siendo así que autores que son contemporáneos, aunque uno de ellos fue

literalmente maestro de alguno de los otros dos, y éstos podrían sin mucho reclamo ser señalados como discípulos suyos, todos nacidos en la segunda y tercera década del siglo veinte (Aimé Césaire, 1913; Frantz Fanon, 1925, Édouard Glissant, 1928) y en el territorio de ultramar francés de la Isla de Martinica, todos publicaron sendas obras de filosofía (no expuesta con el rigor sistémico del libro o el gran tratado, sino con la soltura y el desenfado de la narrativa ensayística, que combina literatura, plegaria, poesía, dramaturgia), en un tono que era el propio del discurso anti-colonial de los años cincuenta: Aimé Césaire, con su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y Édouard Glissant, con su *Sol de la conciencia* (1956).

Algo latía en ambas formulaciones, si se nos permite, la una continental, la otra del Caribe, la una del altiplano, la otra a nivel del mar, pero en ambas se detecta ese eclipse de la metrópoli, la necesidad de buscar caminos genuinos, más auténticos en la forja de nuestros pueblos, así lo describía Glissant en su experiencia de arribo a la ciudad-luz; percibe en París, la “[e]stremecedora imagen de una cultura viva aún y que la crisis está ya consumiendo en su llama” (Glissant, 2004, p. 20), por el contrario, es otra la voz, tal vez, otro el ritmo, que suena desde el otro lado del océano, de aquella tierra de la que ha emigrado; así lo señala:

... en las Antillas [...] puede decirse que un pueblo está en proceso de construcción [...] ¿Podremos contemplar [...] en vivo la actividad del ser suscitándose a sí mismo y

naciendo de su propia voluntad (arcilla que, sin demiurgo, se otorga su hálito)? (Glissant, 2004, p. 23).

Es a ese concepto que responde el sentido del título de su pequeño volumen casi aforístico: El cambio en las circunstancias persistentes hasta ese tiempo, de mediados de siglo, bajo una relación de dominación de los colonizados por las potencias imperiales de Occidente, y la inminencia del cambio, de la revolución, como desentrañamiento de la(s) poética(s) de la relación, que se abren al día de su época como un *Soleil de la conscience*.

La expresión elegida para el título de su libro por Glissant de inmediato alude a una imagen propuesta por Hegel en la obra que ya hemos citado, pues para el filósofo del absoluto:

... la contradicción, que existe pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo (Hegel, 1980, p. 133; cursivas mías).

La visión de la historia reivindicada por Hegel, parte de ver, en un sentido inmediateista, en su variación abstracta, un recorrido “hacia algo mejor y más perfecto”, que “obedece a un impulso de perfectibilidad”, sin embargo, dando un paso hacia un nivel más reflexivo, ésta muestra, para el filósofo alemán, un trayecto que es el de una superación consumada por el espíritu mismo, que marca en

su desplazamiento o evolución (de Oriente hacia la Europa nordatlántica) una sucesión de etapas o fases, en forma progresiva y de carácter universal. En su lectura se funden las dos nociones, “progresismo” e “historia universal”, el ámbito material de “la naturaleza” y la “esfera espiritual”, con una sustantiva diferencia,

... [e]n la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso [...] el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión” (Hegel, 1980, p. 130),

y se va acercando a su dictaminación del sentido exclusivista en quién encarna o en dónde reside el “espíritu pensante”, pues unas líneas más abajo señala que:

... [e]n la esfera espiritual [...] la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior [...] si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza” (Ibid.),

y nos va acercando a dos proposiciones conclusivas, por un lado, “[e]l progreso se define en general como la serie de fases porque atraviesa la conciencia” (Hegel, 1980, p. 131), por el otro, “[l]a historia universal representa el conjunto de las fases porque pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad”

(Ibid.). Dos formulaciones que no hacen sino desplegar lo que ya se hallaba contenido en el presupuesto, según el cual, esto acontece y sólo puede acontecer en “el mundo cristiano, europeo–occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia” (Hegel, 1980, p. 130). El sistema se cierra en el proyecto de mundo de la cristiandad latino–germánica, que supera las potencialidades del mundo asiático, o del mahometano; tanto como el Estado civil o político supera al estado de naturaleza, el sistema de ciencias supera a la religión o las artes, y la libertad a la servidumbre. En las propias palabras de Hegel “cuando se trata de [...] la historia universal [...] lo esencial es [...] la conciencia de la libertad y las determinaciones de esa conciencia en su evolución” (Hegel, 1980, p. 140); la idea de la libertad por la que aboga Hegel, no es la que consagra ésta para uno (el déspota), ni su versión imperfecta y parcial, donde “son libres algunos”, sino la que asciende desde esa condición inacabada hasta “la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma” (Hegel, 1980, p. 131).

Ese sistema cerrado del absoluto hegeliano colapsa no sólo por sus sesgos ilustrados, como se aprecia cuando Hegel sostiene que “es [...] falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo [...] Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo” (Hegel, 1980, p. 125). Ese sesgo ilustrado se convierte en pavor monárquico cuando ese pueblo adquiere conciencia de su libertad, y lucha por ella

rompiendo las cadenas y grilletes coloniales, como cuando el esclavo negro en Haití, en su gesta descolonizadora, niega su condición real (no ideal o metafórica) de esclavo, disuelve el orden supremo del Amo blanco, y se entrega a la aventura de construir su propia historia.

Esa llama de la rebelión trasunta como brasa ardiente en esa narración que combina prosa y poema, el *Cuaderno de un retorno al país natal*, que Césaire, publicó en París en 1947, precedido de un prólogo de Benjamin Péret e ilustrado por Wifredo Lam, aunque antes ya se habría editado, fragmentariamente, en la revista *Volonté* (1939) (cuando su autor apenas contaba con 26 años). En esa obra temprana, no sólo se da cita a la enorme figura de Toussaint Louverture, y se reconoce que fue en “Haití donde la negritud se puso de pie por primera vez y dijo que creía en su humanidad”, (Césaire, 1969, p. 53) sino que, en un plano más profundo, hasta las tramas de lo subconsciente, se advierte el desafío a enfrentar por la(s) subjetividad(es) colonizada(s):

... habían metido en su pobre mollera que una fatalidad pesaba sobre él y que no la puede manejar a su antojo, que no tenía poder sobre su propio destino; que un Señor avieso había desde tiempo inmemorial escrito leyes de prohibición en su naturaleza pelviana; y ser el buen negro; creer honradamente en su indignidad, sin la curiosidad perversa de verificar nunca los jeroglíficos fatídicos (Césaire, 1969, p. 119).

El horizonte de la lucha seguía abierto, sigue aún. Dos

siglos después de aquella revolución esclava de Saint-Domingue, de 1791 a 1805, los amos imperiales del orden global de la modernidad/colonialidad siguen castigando ese atrevimiento del pueblo haitiano, y ahí están las reiteradas penurias vividas en esa nación para constatarlo.

Descolonizar ese relato mismo de lo histórico

Del comienzo de los años setenta procede la crítica feminista, por Carla Lonzi (1970) a la visión hegeliana de la historia, a su sistema (patriarcal) de pensamiento; y más recientes aún son otros esfuerzos igual de significativos que se han opuesto al relato hegeliano; es el caso de la crítica subalternista por Ranahit Guha (2002), de la crítica poscolonial por Dipesh Chakrabarty (2000) y de la crítica anti-esclavista e imagológica de Susan Buck-Morss (2009); sin embargo, elegiremos argumentar en este apartado, como ya lo habíamos adelantado al inicio, desde las propuestas descolonizadoras de Dussel y Glissant.

Dussel, con su obra de los años setenta, en especial con su *Método para una filosofía de la liberación* (1974), va en dirección a sustentar los argumentos de su propuesta latinoamericana rupturista con las ontologías de Occidente y delinea, por esos mismos años, el conjunto categorial de su *Filosofía de la liberación* (1977). En ese breve pero sustancioso libro Dussel (ya para ese entonces, desplazado a vivir su exilio en la Ciudad de México) apunta sus dardos justamente a debilitar o a hacer colapsar el carácter totalizador de esa ontología del sí mismo. Hegel entendía la filosofía como “el pensamiento del pensamiento” y esa era

una actitud correspondiente justamente a ese despliegue de una ontología dialéctica de la identidad, que no es sino la labor del espíritu que se despliega como totalidad que llega a su momento culmen (del absoluto, o del espíritu universal) como identificación o identidad de la cosa y el pensamiento respecto a la cosa misma. Por esa razón, la superación (analéctica) de ese sistema de pensamiento (de tales ambiciones como para ser anunciado como proyecto del “saber absoluto”, por Hegel mismo) no puede sino provenir de la interpelación del otro, de ahí el extraordinario sustento que al sistema de pensamiento dusseliano le ofrece la fenomenología levinasiana de la exterioridad, pues ello clarifica el “lugar de enunciación”, y este se desplaza desde lo mismo a lo otro, del centro a la(s) periferia(s), y queda situado, en definitiva, por fuera (en lo que ha sido expulsado o excluido, de ahí la importancia de recuperar la propuesta de Zea por colocar a “América en la historia”), o desde lo que ha quedado colocado o puesto en el abajo social de dicha totalidad (lo que subyace a ésta en condición de subalternidad o de particularidad sometida a/por aquello que se ha universalizado). Esa integración de la exterioridad levinasiana, se vería luego reforzada por la lectura dusseliana de Marx (en los años ochenta), que agiganta la imputación desde la exterioridad del pobre latinoamericano para abarcar otros confines. Más tarde, al leer las proposiciones benjaminianas (para una historia a contrapelo) la filosofía latinoamericana de la liberación arrojará una visión aún más plural, desde la(s) víctima(s), en su sentido global, y ya no sólo desde una ética o filosofía, sino que amplía los territorios conceptuales de su

sistema hasta extenderla a los dominios de la política, la económica y la estética

Ni duda cabe que uno de los momentos mejor logrados de las poéticas glissantianas de la relación nos ha sido entregado en esa obra monumental que el autor martiniqués tituló *El discurso antillano* (2010). Hemos de extraer tan sólo algunas de sus breves viñetas para subrayar otro argumento que desde el archipiélago caribeño se ha enunciado en el propósito descolonizador.

Arranquemos con una breve mención de antecedentes: puede sospecharse que la extraordinaria pasión que sentían los surrealistas franceses por el Caribe era una especie de extensión o ampliación de su apego respecto al pacífico y su archipiélago polinesio, y que esta vinculación habría registrado un antecedente como búsqueda de la otredad, o viaje por alcanzar la autenticidad, en el traslado emprendido, a fines del siglo XIX, por aquel pintor posimpresionista Paul Gauguin y su huida hacia la polinesia mayor; experiencia que llegó a registrar en sus 66 “obras tahitianas” y en su relato de memorias de aquel viaje que tituló *Noa Noa*, y que no fue recuperado sino hasta 1920. Ello puede estar en la base del planteamiento que Césaire ofrece en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, y que en su inicio propone un señalamiento de en dónde se halla ubicado, de en qué consiste la situación/enunciación del Caribe:

... el archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, diríase una angustia maternal de proteger la tenuidad más delicada que separa una América de otra, y sus flancos que secretan para Europa el buen licor de una

Gulf Stream, y una de las dos vertientes de incandescencia entre las cuales el Ecuador farandulea hacia el África. Y mi isla no cercada, con su clara audacia de pie detrás de esta polinesia, ante ella (Césaire, 1969, p. 53).

Y es justo en ese punto, en la insatisfactoria referencia de una lógica archipielar (la caribeña), respecto de otra que se coloca en una disposición comparativa y decisional (la condición archipielar de la polinesia), donde se encuentra el elemento que activa la imputación con que Glissant abre su Discurso antillano: “Martinica no es una isla de la Polinesia”². Alto espesor en tan breve enunciado, pero que constituye un sutil reclamo al planteamiento de Césaire, una especie de alegato actualizador que sugiere una cierta resemantización del programa o proyecto hilvanado desde una categoría geo-histórica no imperial (Laó-Montes, 2020): desde la “negritud” hacia la “antillanidad”.

Si ya desde el arranque de aquel arbóreo libro Glissant reclama que “[l]o universal abstracto nos desfigura” (Glissant, 2010, p. 12), esto es, que con la (im)plantación de un orden que Hegel idealizaba como el de un “capital permanente universal” (tal y como lo hubo de criticar Itsván Mészáros en varios de sus trabajos), lo que se ha ido conformando es un patrón o malla de poder que ha instalado persistentemente una lógica racializada y engenerizada de inferiorización social de una parte de la sociedad por otra que logra y pretende perpetuar un mayor y mejor acceso a la riqueza y

2 Ya en otro trabajo (Gandarilla, 2012, p. 54) he registrado mi objeción a que, del Caribe, se extraigan sus características como si se tratase de un “Mediterráneo americano”.

el excedente socialmente producido. Ese conjunto de conjuntos se mantiene estructurado con base en un complejo anudamiento de “relaciones coloniales” (Gandarilla, 2020). A más de cinco siglos de que ese nuevo arreglo del mundo fuera instaurado, lo ya repudiado por Fanon en contra de Hegel: “[h]ay, pues, una astucia de la historia, que actúa terriblemente en las colonias” (Fanon, 1999, p. 53), y de su sistema de lo absoluto: “[p]ara el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999, p. 60); ese sistema-mundo moderno/colonial parece remozar sus tentáculos al proyectar la lógica de esas “relaciones coloniales” (aunque aparentemente se haya superado el “colonialismo político”) en otros puntos capilares, que isomórficamente trasminan la inferiorización y negación ontológica de la otredad por todos los poros del sistema de socialidad planetario (productivo, distributivo y de consumo).

Recordemos que para Fanon “el mundo colonial es un mundo en compartimentos [...] un mundo cortado en dos”, separado por aquello que Boaventura de Sousa Santos definirá como “las líneas abisales” (Santos, 2022). Entonces, siendo cierto que, “el contexto colonial [...] se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo” (Fanon, 1999, p. 36), ese mismo código societal lo expone a la irreverencia de las y los colonizados, lo deja abierto a su accidentalidad histórica, a la contingencia de la correlación política de fuerzas en conflicto. La totalidad también experimenta con una posible diacronía, la que estalla en coyunturas que pueden evidenciar los traslapes políticos de lo transontológico (Dussel, 2020, pp. 13–23). En la filosofía política de Dussel estas categorías corresponden a momentos que

pueden ilustrarse en dos imágenes teológicas (bíblicas), asociadas a la caracterización del cristianismo primitivo como movimiento político, dicho de modo más llano, alegorías asociadas al “cristianismo de liberación” (Löwy, 2019): la redención de los esclavos y su liberación como edificación de la tierra prometida. Dussel encuentra una buena representación de ese mesianismo político, en la muy breve captación del pasaje que retoma del filósofo comunitarista Michael Walzer:

Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto. Segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida. Y, tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando (Walzer, 1985, p. 149, citado en Dussel, 2006, p. 119).

El ensamblaje colonial de relaciones no simétricas, que es la garantía para que un polo del sistema experimente con la vida buena proporcionalmente a cómo el otro polo es deshumanizado o hundido en la subhumanidad es, sin embargo, inestable, no está clausurado, pues, como lo argumentó Fanon, “el colonizado [...] está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad” (Fanon, 1999, p. 41). Las sinuosidades de esta panorámica global, para el caso de los países por los que clama Glissant, generaron una situación que los mantiene postrados, “paralizados como estaban por su dispersión geográfica y también por una de las formas más perniciosas de colonización, la que asimila a una comuni-

dad [...] La asimilación remató la balcanización” (Glissant, 2010, pp. 13–14).

Luego entonces, en ese reclamo al régimen totalizador de lo mismo, en esa apuesta por la inclusión de lo otro, en tanto diverso, para Glissant, “lo que queda por hacer es gritar el país en su historia verdadera: hombres y arenas, torrentes, ciclones y temblores, vegetaciones agostadas, animales arrebatados, niños boquiabiertos” (Glissant, 2010, p. 12), que es tanto como recaer en la necesidad (nunca suficientemente saciada) de someter a crítica (desacralizar) al tan ensoberbecido sistema de la “historia universal”, lo que en simultáneo brinda sustento al reclamo por la opacidad, donde ya se dibuja, en sus trazos huidizos, el desvío poético de “lo mismo” hacia “lo diverso”. Glissant va revelando poco a poco “los secretos mejor guardados de la Relación” (Glissant, 2010, p. 26), enunciaciones que irán acumulando los elementos de la nueva amalgama, la composición de una “otra historia”, por ello, pronuncia con firmeza “Nosotros renunciamos al Ser” (Ibid.). Esta operación de distanciamiento se cumple en una doble trayectoria, pues comprende tanto el largo tiempo, en su sentido de origen, como a la disrupción, en tanto emergencia; desde dicha estrategia argumentativa bifronte queda involucrada tanto la duración como el acontecimiento. Con relación al primer aspecto el diferendo es claro: “La operación de la trata de negros [...] obliga a la población así tratada a poner en tela de juicio toda ambición de universalidad generalizadora” (Glissant, 2010, p. 26).

Adentrémonos un poco en la otra dimensión, la de la disrupción o discontinuidad. En el caso de estos

pueblos trasplantados, exorcizada la pulsión del Retorno, se entregaron a la práctica de lo que Glissant denomina “el Desvío” que, en sus múltiples estrategias (el creol, los sincretismos religiosos, la toma de conciencia de la antillanidad en el suelo metropolitano, etc.), constituye una “actitud de escape”³ sin que necesariamente tenga por cierto o determinado, que ha de llegar hacia el Otro lugar, la práctica del desvío (antillano) es ya ese otro lugar. Ahora bien, el desvío ahí no corta su ciclo, de hacerlo reduciría sus alcances, quedaría a un nivel que terminaría por sostener el régimen de lo dado, para cumplir su cometido no le queda sino una doble opción: o se lleva enteramente a sus consecuencias, como *passage a l'acte*, que fue lo que hizo Césaire con su “palabra poética” y Fanon con su “pasión argelina” (ambas son expresiones de Glissant)⁴, o se asume totalmente el corte radical, que no es sino la punta extrema del Desvío, y que para Glissant tiene un eminente significado “retornar al único lugar donde los problemas nos acechan”, activar un cierto principio de precaución respecto a teorías o estrategias generalizadoras, pues para Glissant “ni Césaire ni Fanon se abstraen” (Glissant, 2010, p. 34), porque sólo de ese modo:

... el Desvío es artimaña provechosa solo si el retorno lo fecunda: no es retorno al suelo originario a lo Uno inmóvil

3 Como lo reconoce Glissant en otro pasaje “estas formas de Desvío son también formas camufladas o sublimadas del Retorno a África” (Glissant, 2010, p. 33).

4 Y aquí sí, grande razón le compete a la expresión vertida por Hegel: “... *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*” (Hegel, 1980, p. 83, cursivas en el original).

del Ser, sino retorno al punto de intrincación del cual nos habíamos desviado forzosamente; es entonces cuando hay que poner finalmente en funcionamiento los componentes de la Relación, o perecer (Glissant, 2010, p. 34).

Y en este paso que Glissant detalla como la derivación desde el desvío hacia (la poética de) la Relación, se enfrenta como inextricable la disposición de otro entendimiento, ya no el de la Historia, sino el de las historias, que nuestro autor concibe del modo siguiente:

La Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo en que Occidente era el único que «hacía» la historia del mundo. Si bien Hegel ha relegado a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, reservando la Historia solo para los europeos [...] Es este proceso de jerarquización el que negamos en la incipiente conciencia de nuestra historia, en sus rupturas, su repentina asunción, su resistencia a ser investigada (Glissant, 2010, p. 126).

Apreciación glissantiana que no viene sino a corroborar una de las enunciaciones iniciales, si se nos permite, de su Discurso (del método) antillano, y que remata con un bien imaginado neologismo:

... cada enfoque crítico del modo de contacto entre pueblos y culturas permite adivinar que los hombres tal vez se detendrán algún día, conmovidos por la inaudita comprensión que tendrán de la Relación, y que entonces

saludarán nuestra balbuceante *presciencia* (Glissant, 2010, p. 10, cursivas mías).

Hacia una cosmopolítica transmoderna de la relación

Razón histórica, racionalidad de los sistemas de pensamiento, espíritu universal; no son sino los puntos culminantes de llegada, la realización del despliegue dialéctico de lo absoluto, según la, aparentemente, indisputable proposición hegeliana, “he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal” (Hegel, 1980, p. 84, cursivas en el original).

Ya en su momento las propias Teorías críticas del Norte Global han demostrado suficientemente los callejones sin salida a que se enfrenta esa dialéctica de la ilustración, y como ésa tan celebrada razón por Hegel, atraviesa sus fases de tal modo que no llegamos sólo a vislumbrar una “destrucción de la razón” sino los efectos desmesurados de una “razón destructiva”, que no era sino expresión del dominio indisputado de la “razón instrumental”, la que mejor se acomodaba al desarrollo de la modernidad capitalista. Mientras más se ampliaba el programa de la razón, en su supuesta superación de las condiciones donde predominara lo irracional, más revelaba su conversión en “razón irracional” o en “irracionalidad de la razón”; de querer atender problemas de la modernidad se generaron amenazas globales que dan la medida de la crisis de la modernidad, aquella “astucia” defendida de la razón derivó en desmesurada irracionalidad, una *hybris* tan esquivada que

a la teoría crítica (más institucionalizada) le hizo exhibir sus limitaciones.

Por la naturaleza de sus alcances (pantagruélicos problemas globales y sistémicos), el pensamiento crítico va encontrando la salida a varios de sus encasillamientos y de sus encierros laberínticos, cuando a una exhausta “teoría crítica de la sociedad” le han acudido en su auxilio (no podía ser de otro modo, sino criticándola), otras nuevas discursividades cuya criticidad se muestra como un relevo de sentido. Si en el mundo la situación de crisis se despliega como una lógica del sin sentido (para asegurar el rendimiento económico) y como una imposición de un régimen de muerte (para obtener la mayor ganancia posible), hoy, la lucha va en dirección a legitimar una razón reproductiva de la vida (Hinkelammert y Mora, 2013), una defensa de un horizonte que brinde los elementos para la “reproducción material” de lo viviente humano y no humano del planeta, y en ese propósito se ha de caminar de la mano de “epistemologías otras” que ya no se conforman sólo con criticar las teorías tradicionales sino que detectan las posibles aporías en la propia teoría crítica frankfurtiana, que antes gozaría de un mayor aprecio pero que hoy cede su hegemonía a otro tipo de formulaciones: las teorías feministas, las ecologías radicales, las cosmopolíticas multiespecistas, las ontologías relacionales, o las teorías críticas descoloniales, con sus múltiples encares desde el mirador Sur del mundo (filosofías del Sur, epistemologías del Sur, teologías del Sur, etc.). Así, si el arco del pensamiento crítico se ha ampliado, debió darles lugar a otros posicionamientos, ofreciendo un panorama

más plural, su cobertura creció, su enfoque se afinó; justo en la medida en que las epistemologías del norte global perdían su filón anti-sistémico, entre otras cosas por recaer en el eurocentrismo o por olvidarse de las víctimas (invisibilizándoles).

El mundo de la modernidad agiganta su crisis y en esa medida vemos florecer también un vuelco categorial que apuntaría hacia un “más allá” de la modernidad. En este punto es oportuno remitir a una de las derivaciones fuertes del programa filosófico de Dussel y que hace conexión con sus trabajos más tempranos, en esa aspiración por construir una filosofía más allá de la ontología y que apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad: desde ese encuadre la categoría de Transmodernidad cumple con ambas exigencias, no sólo logra visibilizar los discursos y pensamientos que se producen desde el margen periférico respecto al espacio que ocupa el lugar de centro en el sistema mundial vigente, sino que se configura como una instancia de reconstrucción ante los escombros dejados por el resquebrajamiento del orden vigente (y que encuentra su renovado sentido por ejecutarse desde aquello que ha sido marginalizado, excluido y menospreciado por la lógica dominante) (Gandarilla, 2022a, pp. 343–359).

Recientemente, en otro sitio, hemos convidado a efectuar una crítica pluriversal al pensamiento occidental moderno (Gandarilla, 2022b), y más de quince colegas nos han acompañado en ese gesto, cuyas colaboraciones intentaban saltar el cerco de una maniatada producción académica, para ubicarse en cierta correspondencia con una de las invocaciones más sentidas y potentes del poema

de Césaire que ya hemos citado más arriba: “Mi boca será la boca de las desdichas que no tienen boca; mi voz, la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación” (Césaire, 1969, p. 49). Ahí advertíamos que la situación por la que atraviesa el planeta entero, y desde varias indicaciones, puede bien ser calificada como alarmante y agravada, pues en el mundo pandémico y pos-pandémico, hemos dado de bruces con un escenario que nos va aproximando (en términos del tiempo cosmogónico) al abismo, a lo que los estudios de la complejidad señalan como tendencias hacia puntos de no retorno, a lo que Frantz Hinkelammert hace años calificaba como “el suicidio colectivo de la humanidad (omnicidio)” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 515); y que hoy algunos planteamientos más recientes caracterizan, recuperando una expresión de la lucha ecologista del pueblo mapuche, como un “terricidio” (Escobar, 2020). En medio de este panorama no puede uno sino mirar como completamente equívoca, o de un cándoro desatino aquella proposición hegeliana que sostenía:

... si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran [...] Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo” (Hegel, 1980, p. 130).

Nada parece quedar de ese planteamiento dicotómico, menos aún de esa reflexividad circular, luego de los desarrollos de las leyes de la termodinámica, del principio de entropía, del impacto de la línea del tiempo en el arco

amplio de los sistemas de la vida humana y no humana sobre la tierra; menos aun cuando la “razón destructiva” se inscribe en un contexto como el dictaminado por la “sexta extinción” (Leakey, 1998) y el “colapso climático capitalogénico”, C3 (Saxe, 2021). La lógica del sistema es la de un enfrentamiento conflictivo entre las personificaciones (jurídicas) de los gigantescos grupos corporativos que controlan el capitalismo complejo y las riendas del poder, que someten y vilipendian al grado de la indignidad a las personas humanas (las que sufren el ablandamiento del derecho) y a las otras corporeidades de la vida no humana sobre el planeta, la denominada incursión del principio Gaia sobre la razón práctica y la crítica del juicio (y que claman por ser reconocidas en el ámbito jurídico, bajo los esquemas de los derechos de la naturaleza, la pachamama o la madre tierra).

Finalizaremos este trabajo con un breve apunte que ilumine ahora en otro flanco, el de la crítica que se enuncia desde una intención de la solidaridad de los de abajo y de la gente común y que ya apunta hacia una pretendida cosmopolítica y poética de la Relación, que se enfrenta e interpela a la lógica implacable del patrón de poder en las Relaciones Internacionales, controladas por las grandes corporaciones multinacionales y los macro-Estados desde los que se impulsan, y que, en su disputa por los macro-espacios, las áreas geoeconómicas y las zonas geopolíticas, tienen al mundo al borde de una confrontación que pudiera dirimirse hasta con el uso de las tecnologías militares y las tecnociencias más avanzadas y letales. Por otro lado, en este tiempo de la nueva normalidad en

que la crisis sanitaria de la pandemia y la pospandemia pareciera que llegó para quedarse, se va arrastrando con ello hacia una postración económica que puede ser de largo plazo, cuyos efectos en desempleo y subempleo aún son imprevisibles. Lo que ya se detecta y con un grave dramatismo en la crisis de los flujos transhumantes de los migrados, desplazados y refugiados. No es casual que uno de los interlocutores privilegiados de las poéticas de la Relación, Patrick Chamoiseau, firmante junto con Jean Bernabé y Raphaël Confiant, del Manifiesto Elogio de la creolidad, se haya ocupado más recientemente en su ensayo-plegaria *Hermanos migrantes* (2020), de ese tan grave, global y sistémico problema. Ahí se incluye, junto a otros breves pero contundentes capítulos, una imaginaria y utópica “Declaración de los poetas”. En dicha declaración, que cierra el libro, Chamoiseau se pronuncia por defender un postulado ético que bien podríamos calificar de “transmoderno”: “... toda Nación es Nación-Relación, soberana pero solidaria, ofrecida al cuidado de todos, y responsable de todos sobre el tapiz de sus fronteras” (Chamoiseau, 2020, p. 106).

Desde otra trinchera, la de un Jefe de Estado con preocupaciones sociales, el mandatario mexicano Andrés Manuel López Obrador, en buena parte de su período de gobierno, al tratar de hacer efectiva su consigna del “Primero los pobres”, ha estado confrontado con el poder corporativo de cierto empresariado nacional subordinado al capital multinacional; y últimamente ha hecho uso de ciertos foros de la tribuna internacional para denunciar la situación de riesgo y de amenaza para la vida en que se

encuentran los contingentes humanos de migrantes que atraviesan el territorio mexicano para cruzar la frontera y tratar de vivir “el sueño americano”. El mandatario mexicano, en su llamado (primero lo hizo en un foro de la ONU, y recientemente en reunión bilateral con el presidente de los Estados Unidos, Joe Biden) a atender urgentemente ese problema, ya no regional (de Centroamérica y América del Norte) sino global, ha demostrado la actitud no sólo inhumana sino francamente equívoca de parte de las autoridades del gobierno estadounidense cuando han garantizado fondos por cerca de 40 mil millones de dólares para garantizar el proyecto de ampliación de la OTAN hacia el Este (pretendiendo establecer una especie de tope no sólo a Rusia, sino un mensaje de contención a China), pero le han regateado a esas naciones y a nuestros hermanos centroamericanos la disposición de fondos que no llegan ni a sumar el 10% de lo autorizado por el Senado estadounidense para apoyar a Ucrania. Con ello, el Imperio, principal responsable de la destrucción de las economías centroamericanas, desde hace décadas, recae en sus viejas políticas, que expresan una persistente racialización en el trato dispensado a Latinoamérica y el Caribe. Tanto en lo planteado por López Obrador, en los foros internacionales; como en el reclamo de Chamoiseau por ampliar la esfera de la justicia (justamente haciendo inclusión de aquellos y aquellas que padecen de injusticias), y por establecer una legislación internacional de acogida (Chamoiseau, 2020), se expresa el tono balbuceante de una emergente “cosmopolítica transmoderna de la relación”, que pronto ha de encontrar su propio ritmo, y se hará escuchar.

Bibliografía

- Buck–Morss, Susan ([2009] 2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, Aimé ([1947] 1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Era.
- Chakrabarty, Dipesh ([2000] 2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Madrid: Tusquets.
- Chamoiseau, Patrick ([2016] 2020). *Hermanos migrantes*. Valencia: Pre-textos.
- Dussel, Enrique (1998). “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, (180), 13–36. <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/anthro/dussel.pdf>.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México DF: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo (21 de mayo de 2020). *Los desafíos de las ciencias sociales en tiempos de transformación. Pensar la pandemia*. Observatorio social del coronavirus, CLACSO <https://www.clacso.org/los-desafios-de-las-ciencias-sociales-en-tiempos-de-transformacion/>.
- Fanon, Frantz ([1961] 1999). *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial*. Barcelona: Anthropos–CEIICH–UNAM.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2020). “Del ‘colonialismo interno’ al ‘colonialismo global’. Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova”. En: Roberto Almanza Hernández y Víctor Hugo Pacheco Chávez (comps.), *Teorizando desde los pequeños lugares. Propuestas y prácticas de la construcción política en el Sur global* (pp. 243–296). Colombia: Universidad del Magdalena.

- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2022a). "Transmodernidad". En: Mario Rufer (ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (pp. 343–360). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2022b). "Presentación del Dossier: Pluriversalidad de la crítica al pensamiento occidental moderno. Temas, corrientes, autorías, obras". *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 3(5), 1–5. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/91>.
- Glissant, Édouard ([1956] 2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre.
- Glissant, Édouard ([1981] 2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Guha, Ranahit ([2002] 2003). *La historia en el término de la historia universal*. Madrid: Crítica.
- Hegel, G. W. F. ([1837] 1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH, EUNA.
- Kozel, Andrés (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman, y Leopoldo Zea*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Laó-Montes, Agustín (2020). *Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad del Externado.
- Leakey, Richard y Lewin, Roger (1998). *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Colección Metatemáticas. Madrid: Tusquets.
- Lonzi, Carla ([1970] 2018). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Löwy, Michael (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. Madrid: Viejo Topo.

- Santos, Boaventura de Sousa (2022). "Algunas tesis para descolonizar la historia". *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 3(5), 1–15. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/90>.
- Saxe–Fernández, John. (12 de agosto de 2021). "Capitalismo catastrófico". *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2021/08/12/opinion/022a1eco>.
- Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica–Dianoia.