

Manifiesto por un pensamiento bárbaro. Ubicación filosófico-histórica en las periferias

Manifiesto for a *barbarian thought*. Philosophical-historical location in the peripheries

Jairo Marcos¹

Resumen

Una vez asumido que el sujeto del pensar filosófico proviene de un Yo (*Ego*) concreto, su discurso queda desnudo como dominación ejercida por lo Mismo (y los mismos) hacia la Otredad (y las personas excluidas). Fruto de sujetos, lugares y tiempos con nombres y apellidos, todo saber es contextual y por ende situado. Con esta toma de conciencia de su punto de partida, de su horizonte de formulación, de su localización aquí-y-ahora que no olvida el pretérito ni reniega del futuro, la Filosofía se ve forzada a mover la geografía y *corpografía* de sus razones. Estas líneas invitan a pensar desde las periferias o, dicho de otro modo, desde el Otro plural no incluido en la Totalidad, desde las exterioridades; hilando aún más fino, desde la exterioridad decisiva: nos-Otras, las víctimas. Porque no es posible entender Europa ni su Modernidad sin los Otros, sin las instancias bárbaras.

Palabras clave: periferias, víctimas, Modernidad, Otro, bárbaros, Europa

¹Precario, doctorando en Filosofía y periodista freelance para medios españoles y extranjeros. En ese orden. Autor de tres libros y varios artículos premiados, sus publicaciones y perfil profesional pueden leerse en www.desplazados.org. Este ensayo forma parte de la tesis en la que está sumergido: 'nos-Otras, las víctimas. Pensar desde las periferias: transformaciones de la Filosofía', codirigida por Juan José Sánchez (UNED, España) y Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México). jmarcos@desplazados.org

Abstract

Once assumed that the subject of philosophical thinking comes from a concrete I (*Ego*), its discourse is naked as the domination exerted by the Same (and by the sames) towards the Other (and the excluded). Result of subjects, places and times with names and surnames, all knowledge is contextual and therefore located. With this conciusness of its starting point, its horizon of formulation, its location here-and-now that does not forget the past nor deny the future, Philosophy is forced to move the geography and the *corpography* of its reasons. These lines invite to think from the peripheries or, in other words, from the plural Other not included in the Totality, from the exteriorities; splittinghairs, from the decisive exteriority: we-Others, the victims. Because it is not possible to understand Europe nor its Modernity without the Others, without the barbarian instances.

Key words: peripheries, victims, Modernity, Other, barbarians, Europe

Citar este artículo (APA):

Marcos, J. (2018). Manifiesto por un pensamiento bárbaro. Ubicación filosófico-histórica en las periferias. *Revista FAIA*, 7 (30), 211-225.

Este material se distribuye bajo una licencia Creative Commons CC BY NC SA 4.0:
Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional



I. Introducción

Todo había comenzado muy bien. Con innumerables factores novedosos, recibidos con gran exaltación: avances científicos y técnicos, formas de cultura y de política nunca antes vistas, profundos cambios socioeconómicos, la prometedora racionalización e incluso un Hombre nuevo, el moderno. “La rigidez de la Edad Media pesaba como una losa y había que ensayar nuevas formas de vida. (...) Se saluda a todo lo nuevo con una cierta exaltación (...). Fue la explosión de muchas inercias largamente sofocadas” (Fraijó, 2006, pp. 77-79).

La Modernidad surge con vocación emancipadora. El Hombre agarraba las riendas de su destino: dijo sí a la Razón, a la Técnica, al Progreso, a la Autonomía, a la Ciencia, al Crecimiento. Todos ellos en mayúscula, epítome de su grandeza. El Hombre empezó a mirar con recelo sus antiguos asideros: la superstición, los prejuicios, el fanatismo, el oscurantismo, los despotismos; se tambalean sus tres grandes pilares hasta la fecha: la autoridad, los dogmas y la tradición. Es la época en la que “el ser moderno se asume como valor básico, (...) un valor (...) si el tiempo tiene una dimensión íntimamente emancipatoria: cuanto más adelante estamos en la línea de la historia, tanto más cerca estamos de la perfección” (Vattimo, 2003/2004, p. 39).

El siglo XVIII enciende las *luces*² del devenir humano, ajustando cuentas con sus errores pretéritos. Los súbditos se convierten en ciudadanos políticos mientras, en el plano socioeconómico, la modernización³ lucha contra el inmovilismo y frente a la mentalidad precientífica. La sociedad avanzada aseguraba la máxima productividad y el bienestar social: “Impera la razón instrumental y calculadora, la que intenta dominar el mundo y arrancarle el mayor rendimiento posible” (Fraijó, 2006, p. 81). Concentrada por Diderot y d’Alembert en su *Enciclopedia* (ver 1751-1772/1974), es la promesa de una nueva era al margen de toda teología: el Hombre en lugar de Dios. Bienvenidos a la Modernidad,

² La Ilustración se expande en Francia, Inglaterra y Alemania a lo largo de un siglo XVIII caracterizado por una aguda crítica a la tradición, así como por la creencia de que la razón debe ser el principio que organice la vida humana en su totalidad. Aun con divergencias, esta Ilustración es presentada en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra, por los sucesores del sensualismo de Locke, los innatistas y los deístas; y en Alemania, por la filosofía popular.

³ En referencia a esa “gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc. (...) La teoría de la modernización práctica (...) una abstracción preñada de consecuencias” (Habermas, 1985/1993, p. 12).

sencillamente, lo mejor que podía sucederle al Hombre. Nunca antes una mayúscula inicial fue tan reveladora.

Dada su grandeza, la Modernidad se convirtió en uno de esos ‘grandes relatos’ de los que habla Lyotard (ver 1979/1989) y que todavía hoy retumban con la fuerza de lo que se resiste a apagarse. Antecedida por el Renacimiento, la Modernidad se manifiesta en la Reforma y culmina con la Ilustración; es decir, la Italia del XV y la Alemania de entre los siglos XVI y XVIII. Todo queda dentro, en Europa, incluidas las inmediatas consecuencias: el Parlamento inglés además de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial o, lo que es lo mismo, la Inglaterra del XVII junto con la Francia y el Reino Unido del XVIII. En el transcurso de esta senda, el Hombre es tanto más perfecto cuanto más se acerca al Progreso prometido por la Ciencia y la Técnica sin límites, y que a la postre se convierte en ideología dominante.

Nacida para terminar con los mitos, sin embargo, la Modernidad se hizo mito, a través de una subjetividad⁴ como abrazo mistificador de la violencia económica, política, patriarcal, lúdica y religiosa. Porque la de la Ilustración también es una herencia polémica. “Los fallos (...) se encuentran ya en las raíces mismas (...): su razón es una razón insolidaria, su libertad es una libertad solo individualista, su género humano es solo la burguesía, y su progreso se reduce al mero progreso tecnológico” (González, 2002, p. 2)⁵. Subjetividad y mito que permanecen unidos desde aquellos albores de la Modernidad:

Los logros técnicos de la sociedad industrial avanzada y la manipulación efectiva de la productividad mental y material han traído consigo un *desplazamiento en la clave de la mistificación*. (...) La ideología llega a estar incorporada en el mismo proceso de producción y (...), en esta sociedad, lo racional más que lo irracional llega a ser el más efectivo vehículo de mistificación (Marcuse, 1964/2016, p. 198)⁶.

Fue Hegel quien en buena medida sentó las bases filosófico-históricas de dicha Modernidad europea: el mundo moderno respondería a un movimiento Oeste-Este que iría desde el mundo oriental, representación de la infancia del hombre, hasta el germánico, realización definitiva

⁴“La vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte se tornan en otras tantas encarnaciones del principio de subjetividad. La estructura de ésta es aprehendida *como tal* en la filosofía, a saber: como subjetividad abstracta en el ‘cogito ergo sum’ de Descartes, y en forma de autoconciencia absoluta en Kant. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo” (Habermas, 1985/1993, pp. 30-31).

⁵La enumeración también debería incluir la construcción de un ideal de Hombre concreto: el varón blanco europeo heterosexual, la mejor forma de humanidad. El *Diccionario filosófico* de Voltaire, publicado a mediados del siglo XVIII, refleja a la perfección esa doble vara de medir de la Filosofía moderna. Ver, por ejemplo, las acepciones de ‘igualdad’ (Voltaire, 1764, pp. 563-564) y ‘mujer’ (*Ibid.*, pp. 688-690).

⁶Marcuse advierte de que la mistificación es la moneda común de la publicidad, la propaganda y la política. El discurso unidimensional responde a las directrices monopólicas y coercitivas de la sociedad industrial avanzada, un paradigma cultural que se proclama defensor de las libertades al tiempo que las vacía de contenido.

de la perfección humana. Avanzado el siglo XIX, la superioridad moderna se explica en Hegel a partir de aquel principio de la subjetividad, entendido como un modo de relación del sujeto consigo mismo enroscado en los pilares del individualismo, la autonomía y el idealismo (el saber que se sabe a sí mismo) (ver 1837/1986)⁷.

II. Desarrollo: la Modernidad levanta sospechas

Pero esa misma Modernidad también generaba dudas. Aun reconociendo que era irreversible, Rousseau había ejercido de primer aguafiestas, advirtiendo que el alejamiento del ‘buen salvaje’ corrompía al hombre⁸. Los peligros de la racionalidad científico-técnica en busca de la máxima eficacia también los había advertido Weber (ver 1920/1987)⁹. Y Benjamin había puesto de manifiesto el carácter ideológico de la Historia concebida como un decurso unitario (ver 1942/2008)¹⁰. Con los filósofos de la sospecha [Feuerbach (ver 1843/1969), Marx (ver 1867/2000), Freud (ver 1966/2009) y Nietzsche (ver 1886/1995)], la Modernidad deja de ser un logro incuestionable, aunque se mantenga en pie.

Horkheimer y Adorno echan a zarpar el penúltimo barco crítico y al mismo tiempo salvador de la Filosofía europea: confían en que la razón ilustrada será capaz de darse cuenta de sus omisiones y exclusiones (ver 1969/1998), “sin otro requisito que volver sobre sí misma. (...) Es un esfuerzo supremo por reconocer el fracaso, pero sin abandonar la inspiración de origen, esto es, el proyecto de (...) una razón emancipadora, universal” (Mate, 1991, p. 7). Su grito de protesta es un ejercicio ético-negativo al horrible albur de los campos de concentración, en una crítica racional que denuncia lo negativo del sistema de dominación vigente (definido como Totalidad), partiendo de “la *víctima más próxima* y sufrida (los judíos), a las víctimas cercanas (el proletariado), hasta la ‘víctima universal’: la humanidad civilizada (...). Pero sin (...) continuar su proceso en momentos posteriores positivos” (Dussel, 1998/2009, p.

⁷Como si de un laberinto sin salida se tratara, el filósofo alemán traiciona su propio punto de partida: imposible continuar desde el Saber Absoluto la senda inicialmente abierta por la contextualización de las categorías. Su método asimila la alteridad o diferencia como parte de la Unidad.

⁸“El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos” (Rousseau, 1762/2010, p. 26). La incidencia que hace Rousseau en la educación como salida a dicho encadenamiento, una vía con escasos transeúntes en la Modernidad, posibilita que con su obra pueda hablarse incluso de una primera ‘dialéctica de la Ilustración’. “Frente a un progreso confiado solo a las ciencias y a la técnica, Rousseau está más atento al sufrimiento humano que el resto de los ilustrados” (González, 2002, p. 17). La crítica roussoniana se queda empero en el Emilio huérfano, a modo de individuo o mónada aislada de su contexto que nada sabe de la Soffía cuidadora ni de la Naturaleza de la que forma parte.

⁹La tecnología y la economía determinaban cada rincón social, incluido al propio hombre que, descuidando su espontaneidad y perdiendo su capacidad de ocio, dejaba de ser *humano* para convertirse en un objeto trabajador, las más perversas de las veces esclavo, en busca de la máxima eficacia.

¹⁰Benjamin se rebela contra la Historia heredada de un historicismo devoto del progreso, revirando la voz narrativa impuesta hasta entonces hacia las memorias del pasado oprimido.

394)¹¹. Y sin ese planteamiento positivo-transformador, sus observaciones brotan como fruto estéril en el interior de un sistema que ha mostrado sobrada capacidad a la hora de domesticar y digerir en beneficio propio toda crítica *interna* al mismo, incluso convirtiendo dichos reveses en nueva fuente de autoafirmación.

La nobleza del intento no puede (...) disimular su debilidad. Por doquier avanzan los enemigos de esa racionalidad, sembrando a su paso (...) el poder oscuro de la irracionalidad. (...) Y si por un flanco avanza *lo otro* de la razón, por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica, la cual (...) convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas de las empresas (Mate, 1991, pp. 7-8).

Con la irrupción de los postmodernos, la Modernidad se sienta definitivamente en el banquillo de los acusados, frente a críticas de grado, entre quienes la denuncian como proyecto incompleto y quienes la rechazan como injusticia mundializada. Mientras para algunos los ideales ilustrados se mantienen vigentes a pesar de las insuficiencias mostradas, otros la analizan en un proceso de coma irreversible¹². En una de las visiones contemporáneas más influyentes, Habermas trata de reconstruir *El discurso filosófico de la Modernidad*, desde el convencimiento de que solo Europa puede encontrar una salida acertada al laberinto generado durante su globalización en sentido centro-periferias¹³. Habermas pone sobre la mesa el concepto de ‘razón comunicativa’, consciente de sus riesgos: huyendo de las limitaciones del pensamiento centrado en el sujeto, tampoco quiere caer en la totalización de una razón instrumental que, con la dominación de la técnica, cosifique todo cuanto le rodea, incluida la diferencia (el Otro). Su esfuerzo aterrizza sobre todo aquello (y sobre todos aquellos) que pertenece al ámbito ontológico, entendido éste como el conjunto de las categorías establecidas (lo óptico) por la Totalidad sistémica (lo ontológico), quedando sin consideración alguna las

¹¹Reconocen la imposibilidad del saber que abarca toda la realidad y, desde la miseria de las víctimas descubiertas a raíz de su corporalidad material negada, critican la Totalidad. La presencia de las víctimas invierte el sistema hegemónico, abriendo un posible campo exterior que, sin embargo, esa primera Escuela de Frankfurt no logra positivizar. Su apuesta no fue tanto la de pensar transformaciones posibles, sino el mero planteamiento de la existencia de dicha teoría crítica negativa.

¹²“Las actitudes se reparten entre superaciones postmodernas, retornos premodernos, obstinaciones en la Modernidad pese a sus carencias, cuando no en sueños fundamentalistas, cancelación de los fueros de la razón en nombre de varias modalidades de irracionalismo, o reclamación de esferas de realidad y de valor que el proceso ilustrado habría descuidado” (Gómez, 1993, p. 188).

¹³ Planteado como una crítica sumaria a Europa desde la propia Europa, Habermas argumenta que “la vieja Europa solo logrará el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y ‘viejos valores’ le oponga la visión de una ruptura de este destino. (...) Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía (...) de esta engeñecida compulsión a mantener y seguir expendiendo el sistema?” (Habermas, 1985/1993, pp. 423-433).

vidas de las personas excluidas u oprimidas por ese pacto comunicativo¹⁴. La pluralidad y diversidad humanas se convierten en el resultado de un previsto proceso de abstracción que levanta el peligro de las “abstracciones idealistas [y] el purismo de la razón pura” (Habermas, 1985/1993, p. 411 y ss.)¹⁵.

En suma, “la posmodernidad solo supo quedarse sin grandes relatos, pero con pequeños presentes; (...) sin saberes globales, pero con intereses particulares. (...)Y ése es el mejor caldo de cultivo para una forma de fascismo mundial” (González, 2002, p. 22). Y mientras las alternativas fracasan sin ofrecer transformaciones, dos reproches a la Modernidad heredada e impuesta son evidentes: su esquilmación de la Naturaleza finita y su desmontada universalidad.

Ha desatado una voracidad consumista que está teniendo efectos devastadores. (...) O nos conformamos con menos o lo perderemos todo. (...) [Además]:*no llega a todos*. El 80 por ciento de la humanidad no se beneficia de las conquistas. (...) Occidente ha secuestrado o, al menos, no ha sabido extender la Modernidad a otros ámbitos geográficos. (...). ¿Qué ha pasado entonces? ¿Cómo hemos podido olvidar que todos los hombres tienen estómago? (Fraijó, 2006, p. 85)

A la vista de los fracasos, ¿qué sucedería con un *debilitamiento* del sistema que desate la Modernidad de los intereses hasta ahora hegemónicos, sin mitificar la razón ni abrazar lo otro que la razón, sino asumiendo la existencia de las razones del Otro plural como periferias desde las que pensar otros mundos posibles? La primera consecuencia inmediata es que el discurso filosófico mantenido hasta ahora quedaría desnudo, expuesto como dominación ejercida por lo Mismo (y los mismos) hacia la Otredad (y las personas excluidas), pero no anulado¹⁶. Una vez asumido que el sujeto del pensar filosófico proviene de un Yo-Nosotros concreto, si el pensamiento quiere ser transformador de dicha Totalidad, “¿cómo pensarla críticamente, si no saliéndose de ella? Pero si me salgo, me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es como acontece el pensar filosófico. (...) El que se

¹⁴“La comunidad intersubjetiva de los que han alcanzado el orden postconvencional que se rige exclusivamente por ‘principios éticos universales’ corre el riesgo de (...) solo recurrir a la formación de una voluntad que puede, por severo aprendizaje, constituir[se] como un ‘super-ego’ cuyo contenido sean estos principios universales” (Dussel, 1998/2009, pp. 199-200).

¹⁵ El propio Habermas admite las debilidades de su planteamiento, si bien considera que son perfectamente superables sin cerrar la puerta de la propia Modernidad.

¹⁶Lejos de invalidar la Filosofía, “decir que momentos ideológicos ‘contaminan’ el discurso filosófico no significa que dicho discurso quede invalidado. Solo se indica que es un discurso humano, falible, finito, perfectible; es decir, no es un ‘saber absoluto’” (Dussel, 1983, p. 26).

guarece en la seguridad de la totalidad no puede pensar” (Dussel, 1979/1995, p. 133)¹⁷. Las intrahistorias *vitales* como eje desde el que articular interrogaciones transformadoras, frente a los “filósofos que se obstinan en hacer discursos fundamentadores. (...) Parece que vivan en un mundo que ignora (...) el ocaso de Occidente; (...) sospechosos, en el fondo, de reducir la Filosofía y la racionalidad a mero juego esteticista” (Vattimo, 2003/2004, pp. 47-48).

III. Problematización: el falso posicionamiento objetivo o neutro

Pero desbordados los esquemas subjetivistas, *¿desde dónde* pensar la cotidianidad? El *ego cogito* situó a la Filosofía en una posición muy definida, por mucho que las más de las veces ésta, cuando no invisibilizada, sea presentada como neutra u objetiva. Habida cuenta de que allí donde estaba Dios la Modernidad impuso al Hombre, al Sujeto racional, al Yo mayúsculo, a imagen y semejanza de la omnipotente deidad del Medioevo, no extraña el pretendido privilegio cartesiano que otorgaba a la Razón un no-espacio y un no-tiempo desde los que pensar¹⁸. Descartes preconiza así el *posicionamiento* abstracto de un individuo o *Ego* pensante que, ajeno a toda determinación exterior, vive, es y existe consigo mismo, sin relación con nada ni nadie exterior¹⁹.

Un siglo después de Descartes, en el XVIII, Kant vehiculó por otros caminos, el de las categorías universales a priori de todo conocimiento, aquel punto cero desde el que pensar; una vez más, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí escondía un púlpito invisibilizado pero evidente (ver 1798/1991)²⁰: Otro siglo más, el XIX, y Hegel volvió a camuflar de universalidad lo que en realidad era una posición muy concreta; su universalismo ya no era *a priori* sino *a posteriori*, el del Saber Absoluto que, a través de la reconstrucción de la Historia (también pretendidamente universal), en realidad únicamente estaba al alcance de unos pocos privilegiados (ver 1837/1986)²¹. Mediado el siglo XIX, Marx

¹⁷Este manifiesto no parte por tanto de la Filosofía para analizar el mundo, sino que arranca en la cotidianidad y, sin despegar los pies del suelo, camina abrazada a toda una ecología de saberes.

¹⁸ “Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y del espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. (...) El monólogo interno del sujeto, sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos, le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad (...) autogenerado (...). El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo” (Grosfoguel, 2007, pp. 63-64).

¹⁹ “Se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie” (*Ibid.*, p. 64).

²⁰ “Solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales. (...) De ahí que, cuando Kant propone su cosmopolitismo, se trata de un provincialismo europeo” (*Ibid.*, p. 66).

²¹ “Solo podría ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo. (...) Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. (...) Filosofías otras, como las orientales, eran inferiorizadas y, en el

sí parte de la cotidianeidad, más concretamente, de la concreción del proletario europeo imbuido en un contexto histórico explícito: el modo de producción capitalista y la consiguiente lucha de clases; pero el enunciado marxista no renuncia a proyectarse camuflado como un universal abstracto (ver 1867/2000)²².

Pasan los años y queda incólume el edificio pretendidamente objetivo o neutro desde el que se piensa, el hábitat natural de la Filosofía misma. En pie sigue la idea de un sujeto deshistorizado (sin género, sin clase, sin coordenadas geoespaciales ni temporales, sin religión, sin anclajes sociohistóricos ni culturales, sin lenguaje) y descorporalizado (distanciado incluso de sí mismo) que aprehende y analiza el mundo desde una posición (vital y enunciativa) del ojo que todo lo ve sin ser visto, la del observador omnisciente y omnipotente. Es la llamada ‘hybris del punto cero’ (ver Castro-Gómez, 2005, pp. 42-64)²³ o ‘ego-política del conocimiento’ (ver Grosfoguel, 2007, pp. 63-78)²⁴. La pretensión de esta atalaya sin rostro, lugar ni tiempo (*nowhere-nowhen-nowho*) es de suyo un paradigma dado, habida cuenta de la finitud del ser *humano*: identificarse como el no-rostro es ya (ocultar) un quién, ubicarse en un no-tiempo es ya seccionar la historia en un cuándo y establecerse en un no-lugar es posicionarse desde un dónde muy concreto.

Fruto de personas, lugares y tiempos con nombres y apellidos, toda filosofía o saber es contextual y por ende situado, una de las autoconciencias clave del giro decolonial²⁵, que del *ego cogito* (yo pienso, luego existo) cartesiano, con raíces en el *ego conquiro* (yo conquisto - aniquilo, violo, robo y un largo etcétera-, luego existo), da el salto hasta el ‘soy donde pienso’. Es la llamada ‘parcialidad consciente’, puesta “al servicio de (...) los grupos dominados, explotados y oprimidos” (Mies y Shiva, 1993/2014, p. 96), investigando de forma

caso de las filosofías indígenas y africanas, no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allí” (*Ibid*, p. 67).

²²“A pesar de su ruptura, tampoco Marx “problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletario de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. (...) Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico” (*Ibid*, p. 69).

²³Castro-Gómez emplea el término ‘hybris’ para referirse a esa situación en la que los mortales se pretenden dioses sin posibilidades ni capacidades para ello.

²⁴Para Grosfoguel, todo conocimiento es situado, debiéndose hablar de una ‘ego-política del conocimiento’, es decir, de las relaciones de poder que imprime dicha contextualidad, que en una escala global forma relaciones de poder en un horizonte planetario, lo que nomina ‘corpo-política del conocimiento’.

²⁵ “Si hubo un ‘giro lingüístico’, que descubrió la importancia de la lengua en la filosofía y las ciencias sociales (...), y si hubo un ‘giro pragmático’ (...), deseamos hablar ahora de un ‘giro descolonizador’ epistemológico. Este último consiste en *tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo* como el lugar de expresión del discurso (*locus enuntiationis*)” (Dussel, 2015, p. 333).

dinámica procesos históricos y contradictorios, bajo el lema: ‘Si quieres conocer algo, deberás cambiarlo’²⁶.

La Filosofía se ve forzada con esta toma de conciencia de su punto de partida, de su horizonte de formulación, de su localización²⁷ aquí-y-ahora que no olvida el pretérito ni reniega del futuro. “Para salir del atolladero de la ego-política del conocimiento, es indispensable mover la geografía [y la corporalidad] de la razón” (Grosfoguel, 2007, p. 71)²⁸ hacia otras latitudes. ¿Desde dónde (*locus enuntiationis*: rostro, lugar y tiempo) entonces plantear transformaciones? Estas líneas piensan desde las periferias o, dicho de otro modo, desde el Otro plural no incluido en la Totalidad, desde las exterioridades; hilando aún más fino, desde la exterioridad decisiva: nos-Otras, las víctimas. Es desde esas vidas negadas desde donde es necesario reproducir un relato crítico que genere rostros, lugares y tiempos otros que los del eurocentrismo, desde los que proyectarse, también epistemológicamente. Y como toda travesía transformadora, también ésta precisa una revisión radical (de raíz) de las categorías con las que se conjuga²⁹, una letanía de conceptos complejos³⁰ y porosos³¹, *relacionales*³² y en

²⁶ “Si las estudiosas comienzan a concebir sus estudios como parte integrante de una lucha de liberación, (...) no podrán dejar de modificarse también ellas mismas, como seres humanos y como estudiosas, como parte del proceso. Tendrán que abandonar la estrechez de miras elitista, el pensamiento abstracto, la impotencia política y ética, y la arrogancia del académico o académica establecidos. Tendrán que aprender que (...) la creatividad de la ciencia depende de que ésta hunda sus raíces en procesos sociales vivos”, en los cuales la investigación se convierte en un proceso de concientización, tanto para los sujetos investigadores como para los sujetos investigados (Mies y Shiva, 1993/2014, pp. 99-100). La justificación de este paso, de este ponerse al servicio de los grupos dominados, se produce afirmando al Otro plural como a priori ético transformador.

²⁷ “‘Localización’ indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún lugar socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar ‘desde donde’ se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal. (...) Enunciamos inevitablemente el discurso ‘desde algún *lugar*’. Desearíamos (...) que, en el mayor grado posible, tenga autoconciencia de su ‘situación’ espacial, histórica, social, de género, racial, etc. Es una ‘pretensión’ (...) que por anticipado se sabe imposible de manera perfecta” (Dussel, 2007, p. 15). De ese compromiso son partícipes otros pensadores y disciplinas, entre ellos, la sociología de Bauman: “No hay opción entre maneras ‘comprometidas’ o ‘neutrales’ de hacer sociología. Una sociología descomprometida es una imposibilidad” (Bauman, 2000/2015, p. 226).

²⁸ “El reto (...) implica ir más allá de este [el actual] marco de conocimiento. De ahí que las condiciones de emergencia para la articulación de los pensamientos-otros operarían no desde la simple inversión de la ontología del ser/no-ser propia de las narrativas modernas autocentradas, sino de una ‘ontología relacional’ de seres’ otros en sus heterogeneidades y positividad” (Restrepo, 2010, p. 222). ¿Es suficiente con la concepción de una ‘ontología relacional’ o, para un pensamiento transformador, resulta necesario un viraje hacia una superación de la ontología fundamental?

²⁹ Entre ellas, ‘centro’ y ‘periferias’; ‘(a)dentro’ y ‘(a)fuera’; ‘civilización’ y ‘barbarie’; ‘lo Mismo’ y ‘lo Otro plural’; del ‘Yo-Nosotros’ al ‘nos-Otras, las víctimas’; ‘Totalidad’ y ‘exterioridades’; ‘Unidad’ y ‘diversidad’; ‘Identidad’ y ‘otredades’; ‘Norte’ y ‘Sures globales’; ‘UNiverso’ y ‘pluriverso’; de la ‘Modernidad’ a la ‘trans-Modernidad’, pasando por la ‘post-Modernidad’; ‘descubrimiento’ y ‘encubrimiento’; ‘ontología’ y ‘transontología’; de la ‘Verdad’ a la ‘ecología de saberes’, pasando por la ‘postverdad’; ‘eurocentrismo’ y ‘orientalismo’; ‘hegemónico’ y ‘subalterno’; ‘emancipación’ y ‘liberaciones’; ‘crecimiento’ y ‘postdesarrollo’; ‘globalización’ y ‘glocalización’; ‘ciudadanía’ y ‘cuidadanía’

³⁰ De esta complejidad da debida cuenta el binomio ‘centro-periferias’: el “centro no es homogéneo [y] todo centro tiene también sus periferias. (...) Más aún, (...) no podemos seguir hablando en relación a la periferia (...) desde un nosotros que implique una universalización y una homogeneización total. También hay periferias de la periferia. (...) El riesgo de ver la multiplicidad y la heterogeneidad propia es que podemos perder de vista que

construcción³³. En suma, *pensar desde las periferias* para alumbrar transformaciones posibles y necesarias de la Filosofía y del mundo contemporáneo que broten del nos-Otras, las víctimas, como exterioridad decisiva.

IV. Resultado y conclusiones: a modo de punto y seguido

Este manifiesto está escrito conscientemente “desde un espacio contaminado (...) [sabedor de] que la aspiración a la neutralidad es otra utopía, pero una utopía falsa” (Achugar, 1994, p. 234). Asumiendo críticamente estas voces plurales planteo *pensar desde las periferias: nos-Otras, las víctimas, transformaciones de la filosofía*, entendida ésta como ecología de saberes (ver Santos, 2010) que no necesariamente tienen su nacimiento en la Grecia³⁴ de la que posteriormente habría bebido Europa. Para los griegos, quienes caían fuera de sus fronteras eran considerados bárbaros, bestias con potencial invasor que, a tenor del posterior pensamiento ilustrado-moderno, nada habrían aportado a Europa ni a la Filosofía. El no-Ser. Pero ¿acaso es posible entender Grecia, y por ende Europa y la Modernidad, sin los Otros, sin esas partes bárbaras de las que renegaba y reniega?

Dicho en otras palabras, este manifiesto refleja un continuado re-aprendizaje del proceso de construcción filosófica, del ordenamiento y estructuras de poder del mundo, invisibilizados pero presentes por doquier a través de un sujeto moderno que, hecho carne en el hombre-blanco-cristiano-europeo-heterosexual, hegemoniza el mundo, con “fatales consecuencias totalitarias; y que (...) haríamos bien en liberarnos del concepto de ‘hombre’ (...) que desde su cuna nace corrompido por el ‘egocentrismo’, (...) lo mismo que la formación epistémico-cultural en la que (...) se ha erigido” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 58). Esta apertura del horizonte hacia otros mundos *humanos*³⁵ nace, crece y se proyecta consciente de que “todos

esos rasgos son comunes al centro. (...) No distinguir conlleva a la inanidad del análisis, pero la exacerbación de la distinción puede llevar a comprobar lo mismo en todas partes” (Achugar, 1994, p. 235).

³¹ Ninguno de los términos sobre los que gira la presente transformación se da aislado; todos ellos están atravesados por problemáticas culturales, económicas, políticas, de género, lúdicas y religiosas.

³² Conceptos que completan su significado únicamente *en relación con* otros referentes, como sucede con cada binomio de los aquí enumerados.

³³ No estamos ante un pensamiento último sino en camino, no es una transformación final sino en tránsito.

³⁴ El ‘pensamiento radical’ del guineano Eugenio Nkogo condensa las bases de una vía de análisis que, desmitificando la dogmática occidental, establece a lo largo de las aguas del río Nilo el origen del saber racional: “El reconocido *País de Negros* fue, para los griegos, la cuna del saber humano y destino final de su peregrinación. (...) Desde la revolución política que floreció en el Egipto de la negritud, aterrizamos en la revolución filosófica” (Nkogo, 2013, p. 9). El desarrollo filosófico de Nkogo excede los límites de estos párrafos, que sin embargo retoman la teoría de la no-exclusividad griega del origen del pensamiento. A contra corriente del oficialismo, se trata de una senda transformadora, pero que pisa el suelo firme ya pavimentado histórico-filosóficamente en los últimos años por voces como las de Amin (ver 1989), Bernal (ver 1987), Blaut (ver 1993, pp. 50-151 y 179-213), Said (ver 1997/2008), Frank (ver 1998/2008) y Dussel (ver 2007).

³⁵ Ésta es precisamente una de las escasas líneas rojas de la presente propuesta: “La *humanitas* como el límite y /o la frontera que no podrán ser transgredidos en ninguna persona humana, como tampoco violados por ninguna

somos discípulos -lo sepamos o no- de esta ciencia social e historia completamente eurocéntricas” (Frank, 2008, p. 50).

Bibliografía

ACHUGAR, Hugo (1994). “Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia”. *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Trad. Monika Walter. Berlín: Langer. 233-255.

BAUMAN, Zygmunt (2000/2015). *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). “El paradigma de la modernidad/colonialidad”. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

DUSSEL, Enrique (1979/1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

DUSSEL, Enrique (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

DUSSEL, Enrique (1998/2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

DUSSEL, Enrique (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México D.F.: Akal.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.) (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta.

persona ni por ninguna práctica social ni sistema político o económico. La rebelión y/o la resistencia implican así el reconocimiento de la *humanitas* como valor último que debe ser realizado” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 57). Lejos queda empero el concepto de ‘sujeto’ o ‘subjetividad’ impuesto desde Descartes: “No es [el] regreso a un concepto metafísico ni a una construcción ideológica, sino [la] recuperación de un *principio* de vida desde la -siempre actuante- memoria de liberación de las víctimas. (...) Si de la muerte de Dios, por el desarrollo de una metafísica del sujeto (...), se engendró el sueño del Hombre-Dios, la superación de este Hombre-Dios puede ahora marcar el tiempo del hombre justo. El ideal (...) no es la asimilación del otro -sea ya el prójimo o la naturaleza- ni tampoco su ‘elevación conceptual’ para lograr la plenitud de un sujeto abstracto o poder constelar toda la realidad y el saber humano sobre ella en un ‘sistema de totalidad’. Es más bien la convivencia armoniosa y justa como concretización histórica de la *humanitas* o, si se prefieren los términos de Lèvinas, del humanismo del otro hombre” (*Ibid.*, pp. 59-60).

FRAIJÓ, Manuel (2006). “Religión y Modernidad”. *A vueltas con la religión*. Pamplona: Verbo Divino. 67-116.

FRANK, André G. (1998/2008). *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático*. Trad. Pablo Sánchez. Valencia: Universidad de Valencia.

GÓMEZ, Carlos (ene. 1993). “El valor subversivo de la memoria”. *Revista internacional de filosofía política*. 188-194.

GONZÁLEZ, José I. (sep. 2002). “Abjurar la modernidad: pecados originales de Occidente”. *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, nº 113. 1-24.

GROSGOUEL, Ramón (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores. 63-78.

HABERMAS, Jürgen (1985/1993). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.

MARCUSE, Herbert (1964/2016). *El hombre unidimensional*. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Austral.

MATE, Reyes (1991). “Ilustración y espíritu judío o la razón de los vencidos”. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos. 7-26.

MIES, María, y Vandana Shiva (1993/2014). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Trads. Mireia Bofill, et al. Barcelona: Icaria.

NKOGO, Eugenio (2013). “El pensamiento radical y su dimensión afroplanetaria”. *Revista de Filosofía Afro-In do-Americana (FAIA)*, Vol.2 nº 12. 1-20. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4716615.pdf>.

RESTREPO, Eduardo, y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762/2010). *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza.

VATTIMO, Gianni (2003/2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Trad. Carmen Revilla. Ed. Santiago Zabala. Barcelona: Paidós Ibérica.

REFERENCIAS SECUNDARIAS

- AMIN, Samir (1989). "Introducción". *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Trad. Rosa Cusminsky de Cendrero. Medellín: Siglo XXI Editores. 9-14.
- BENJAMIN, Walter (1942/2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echevarría. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- BERNAL, Martin (1987). "Introduction". *Black Athena. The fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Londres: Free Association Books. 1-73.
- BLAUT, James M. (1993). "After 1492". *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and eurocentric History*. Nueva York: The Guilford Press. 179-213.
- (1993). "The myth of the European miracle". *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and eurocentric History*. Nueva York: The Guilford Press. 50-151.
- DIDEROT, Denis, y Jean Le Rond d'Alembert (1751-1772/1974). *La Enciclopedia (selección)*. Trad. Jesús Torbado. Madrid: Guadarrama.
- FEUERBACH, Ludwig (1843/1969). "Principios de la filosofía del futuro". *La Filosofía del futuro. Tesis sobre Feuerbach*. Trad. Julio Vera. Eds. Ludwig Feuerbach y Karl Marx. Buenos Aires: Calden. 55-153.
- FREUD, Sigmund (1966/2009). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Ramón Rey. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G. W. Friedrich (1837/1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.
- HORKHEIMER, Max, y Theodor W. Adorno (1969/1998). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- KANT, Immanuel (1978/1991). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.
- LYOTARD, Jean-François (1979/1989). *La condición postmoderna*. Trad. Mariano Antolín. Madrid: Cátedra.
- MARX, Karl (1867/2000). *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Vicente Romano. Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1886/1995). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez. Madrid: Alianza.
- SAID, Edward W. (1997/2008). *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trads. Carlos Morales de Setién, et al. Montevideo: Trilce.

VOLTAIRE (1764). “Igualdad”. *Diccionario filosófico*. LIBROdot.com, 563-564. Digital: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/dic_fi.pdf

--- (1764). “Mujer”. *Diccionario filosófico*. LIBROdot.com, 688-690. Digital: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/dic_fi.pdf

WEBER, Max (1920/1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Trads. José Almaraz y Julio Carabaña. Madrid: Taurus.