

Descolonizar la ética y otros problemas geopolíticos-pedagógicos del conocimiento

[Artículos]

Facundo Giuliano**

Fecha de entrega: 17 de marzo de 2021

Fecha de evaluación: 04 de mayo de 2021

Fecha de aprobación: 18 de mayo de 2021

Citar como:

Giuliano, F. (2021). Decolonizar la ética y otros problemas geopolíticos-pedagógicos del conocimiento. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(125).

<https://doi.org/10.15332/25005375.xxxx>



Umbral: antropofagia fallida o asimilación (excesiva) por mal digestión

En una edición reciente de la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires, se llegó a escuchar una frase interesante en el discurso de apertura: “Barcelona, ciudad literaria; Buenos Aires, ciudad de librerías”. Como si un lugar fuera la usina de las ideas y el otro apenas un mero conjunto de sucursales de distribución de lo que en otra parte se produce, aunque algo de ello tal vez haya no solo en la percepción de alguna gente sino en su propia praxis. En esa misma semana, que también se conmemoraba el día

** Licenciado en Ciencias de la Educación con estudios de posgrado en Filosofía, Psicoanálisis y Literatura (Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras). Correo electrónico: giulianofacundo@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/xxxx>

internacional del trabajador, se escuchó decir a quien por entonces era presidente de la Nación Argentina: “Este año fue duro porque cumplí 60. Seis décadas que, en mi caso, han sido marcadas por el trabajo porque soy de familia italiana”. Quizá no haga falta preguntar qué tiene que ver el origen de su familia con su (supuesta) marcación laboral, pero ello insinúa de hecho que si el origen fuera otro no habría tal marca. Estas son apenas algunas manifestaciones sintomáticas de la colonialidad con la que convivimos cotidianamente y cuyo racismo epistémico suele pasar desapercibido por su habitual presencia que linda en la naturalización.

En forma similar, es lo que Hamid Dabashi (2018) encontró en un párrafo que hablaba de “importantes filósofos/as en la actualidad” y mencionaba algún nombre famoso de Estados Unidos, Inglaterra, España, Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Eslovenia, al tiempo que terminaba su lista con la frase “*por no mencionar otros que trabajan en Brasil, Australia y China*” (p. 98 –énfasis añadido–). Al pensador iraní, como a cualquiera que lea ese párrafo, inmediatamente le sorprende el carácter y la disposición de lo que el autor llama “filosofía hoy”, del mismo modo que la aparición de los lugares donde habría “otros” dignos de tal designación, pero no merecidos de un nombre específico para estar al lado de los “importantes filósofos (europeos) de la actualidad”.

Es curioso, pero cada vez que sucede algo en el mundo, los filósofos europeos piensan que tiene que ver con ellos. Como cuando se compartió la novedad de aparición del libro “*¿Podemos pensar los no-europeos?*” y un catedrático español saltó a responder la pregunta con un resoplado “sí”, reduciendo la problemática, o peor, confirmando algún tipo de autorización, enunciando que ellos también tendrían que darle una vuelta al asunto para que, salvación mediante, no se caiga en un “victimismo epistemológico”. De este modo, solo se visualiza lo “no-europeo” como un

recurso “identitario” e “incontestable” y no precisamente como lo que evoca: no un único “quién”, sino una multiplicidad de lugares desde donde puede *darse* la desobediencia al lugar unívoco de enunciación que pretende autorizar a pensar a algunos en detrimento de otros (y otras). Lo cual convoca un ejercicio impostergable: ¿con qué literaturas y filosofías no-europeas pensaremos y sentiremos nuestros problemas?

Escribir, conversar, enseñar o hacer público un pensamiento, también son formas de militancia y de predisponerse a cierta escucha: la que necesita de esa sutileza capaz de distinguir el ruido académico de la filosofía del silencio insurgente de los malones que piensan. Se trata de abrir senderos que contribuyan a la descolonización del pensar, del sentir, de manera que no caigamos en posiciones resignadas, de llamativa genuflexión y hasta quizá un poquito conversas cuando leemos que *“es solo a través del legado de la modernidad que podremos combatir las herencias coloniales generadas en nuestro medio por esa misma modernidad”* (Castro-Gómez, 2019, p. 11). Esto último conduce a confesarse abiertamente “un filósofo que todavía cree en el potencial emancipatorio de la razón política moderna” y que puede llegar a sostener que *“la superación del eurocentrismo es una consecuencia inmediata de la Ilustración europea”* (Castro-Gómez 2019, pp. 238-254 -énfasis nuestro-), lo que no deja de sonar en forma desafinada como un tributo a Žižek (2016) y su idea de que la herida colonial *solo* podrá ser sanada por la espada moderna que la ocasionó¹. ¿Se trata acaso de una antropofagia fallida o de una asimilación (excesiva) por mal digestión?²

¹ Un debate en torno a esta idea (y otras cuestiones ético-geopolíticas aledañas) puede leerse en Giuliano (2020a).

² Jugamos aquí con dos ideas: la del movimiento antropofágico que proponía “devorarse” a la cultura europea para combinarla con la cultura autóctona y transformarla así en algo completamente local; la de la frase “somos lo que comemos” -atribuida a Feuerbach- que denota un impacto ontológico de lo que se ingiere y que aquí planteamos como asimilación *excesiva* por una digestión fallida que, en vez de

El problema también se actualiza en libros que ofrecen “apuntes para descolonizar el inconsciente” o (casi en forma de auto-ayuda) “sugerencias para los inconscientes que protestan en el anhelo por descolonizarse de su régimen antropo-falo-ego-logocéntrico”, donde se llega a recomendar “No interpretar la fragilidad de este estado inestable y su incomodidad como ‘algo malo’, ni proyectar sobre este malestar lecturas fantasmáticas (eyaculaciones precoces del ego provocadas por su miedo al desamparo y a la falencia y sus consecuencias imaginarias: el repudio, el rechazo, la exclusión social, la humillación, la locura)” (Rolnik, 2019, p. 175). De igual modo una auto-responsabilización (que fácilmente deriva en auto-culpabilización) subyace en la idea de que “cada vida que no se pone a la altura de lo que le sucede perjudica a la vida de toda su trama relacional”, haciendo de sí misma “una vida genérica, una vida mínima, una vida estéril, una mísera vida”, a diferencia de “una subjetividad que apunta a ubicarse a la altura de lo que le sucede” hace a una “Vida noble, vida prolífica, vida singular” (Rolnik, 2019, pp. 58-69). Pero, ante tal planteamiento, algunas preguntas podrían hacerse necesarias.

¿Qué sujeto podría ser tan soberano de sí mismo, tan dueño de su yo, tan ego-lógico como para regular, controlar y disponer de su subjetividad de manera que pueda llevarla por sí mismo “a la altura” que las circunstancias le exigen, le requieren, le demandan? ¿No es precisamente el capitalismo en su fase actual el que insta constantemente a dar la talla o ‘estar a la altura’ de la competencia y las circunstancias de competición? ¿Cómo puede auto-descolonizarse un inconsciente que está constituido por la ineludible e interdependiente huella de los otros y la pelea con los regímenes mismos que lo invisten pulsionalmente? ¿Qué tipo de lectura se pretende cuando se insta a no interpretar como “algo malo” el malestar, la

absorber nutrientes (vía procesos de descomposición y alteración), deja intacto lo in(di)gerido y convierte en eso Mismo a quien lo consume.

inestabilidad y la incomodidad que el mismo régimen colonial-capitalista o “antropo-falo-ego-logocéntrico” genera? ¿Por qué los problemas sociales que recaen sobre alguien pueden ser también adjudicados por su propia lectura proyectada sobre un malestar (como una “eyaculación precoz del yo”) y provocada por su miedo al desamparo y la falencia, y no por las consecuencias reales de un régimen simbólico que funciona a base de exclusiones y violencias? ¿No es la desposesión que el mismo régimen genera el que ubica a vidas y subjetividades en situaciones múltiples de desamparos y falencias?

¿No opera cierta subestimación (y un aire de superioridad) ilustrada en el hecho de asignar lecturas “fantasmáticas” a determinados hechos de exclusión social que se tienen por “consecuencias imaginarias”? ¿Acaso la “eyaculación precoz del ego” no es apenas un síntoma más del mandato superyoico que la época impone? ¿No se siembra cierta culpa y una reducción vital cuando se dice que aquellas vidas que no se pongan a la altura de lo que le sucede perjudican a las vidas de toda su trama relacional y hacen de la suya una vida genérica, mínima, estéril, mísera?³

En contrapartida, tal vez ahora se entiende mejor por qué una vida *noble, prolífica y singular* sería aquella que dispone de una subjetividad que apunta a ubicarse *a la altura* de lo que le sucede: como si una plena conciencia pudiera darse cuenta de *todo*, todo el tiempo y consolidar así cierta competencia consigo misma. Después de todo, qué régimen colonial-capitalista no quisiera engendrar vidas “de ilustre linaje” o “sobresalientes por su valor o por su calidad”, incluso que “no reaccionen y permanezcan inalterables” (cual sustancia noble) y, por supuesto,

³ En Giuliano (2020b) se analiza cómo la idea de “estar a la altura” se postula como una prueba que implica una medida a alcanzar (si no quiere caerse en alguna descalificación) y disfraza una exigencia con cierto grado de nocividad, peligrosidad y sometimiento ya que nunca puede llegarse a esa talla movediza cual monstruo metamórfico que, apenas se lo cree conocer, cambia su con-textura.

productivas, re-productivas, lo más inagotables que puedan *ser*. Estas “singularidades” se asemejan mucho a las que el mercado más requiere, promueve y venera, por eso en este contexto nos preocupa más el lugar de las singularidades que no están atravesadas por significantes (y significados) como “noble” y “prolífico”, sino por otros más resistentes (y, por tanto, más re-existentes) que entretejen la existencia entre el cansancio del abrumador estado de cosas, la impotencia como *potencia de no*, lo improductivo que no se desentiende de lo fértil y no descuida el suelo, el contrapunto que lo plebeyo le planta a lo noble y que lo popular le plantea a los linajes ilustres, formas de alteridad que arremeten –a veces sin saberlo- contra esa dinámica bursátil que pretende tazar el valor y la calidad de las vidas. Pues compartimos una convicción como punto de partida y es que “las preguntas más críticas y más agudas provendrán de nuestro propio entorno; pero no por nuestro modo de hacer o de tropezar al hacer, sino por nuestro modo de estar, y, por qué no, de no hacer” (de la Cruz, 1997, p. 176), porque “Entonces algo / en este ser de hueso / cartílagos endebles / y bajo entendimiento / torpemente advierte / en sí / la herida que es de otro / y le arde” (Maillard, 2015, p. 101).

Pensar fuera del rincón de la ilustración

Seguro a más de uno o una de quien lea estas páginas, por algún comportamiento inadecuado o inesperado en la escuela le habrán mandado al rincón a pensar como forma de castigo. Siempre me pregunté qué significaría dicho castigo ejemplar, frente al curso, y ese afán de arrinconarte para forzarte a pensar. Y pensar algo que seguramente no tendría nada que ver con lo que los otros pudieran estar pensando...

En su libro *Mal de escuela*, Daniel Pennac ensaya cierta autobiografía que intenta salirse de la eterna querrela entre antiguos y modernos sobre la escuela, de hoy o de mañana, sobre sus fines, sus programas, su papel

social, etc. Frente a esto plantea una novela “sobre el dolor de no comprender y sus daños colaterales” (Pennac, 2014, p. 21). Un libro sobre la estigmatización de la torpeza y la ignorancia al interior de la escolaridad, un testimonio sobre la “inclusión excluyente” o sobre el club cerrado que se torna la escuela para aquella gente que no se adapta fácilmente y acumula en su piel las sensaciones de nulidad, miedo, impotencia, desesperanza, desamparo, “no-lugar” que le imprimen los años de escolaridad. Por esto la importancia de sacudirse el polvo de la escolaridad y quitarse el peso de esas sensaciones o marcas que se cargan en la espalda a partir de ella, es decir, aprender a desaprender por poder desprenderse de esas cargas. Una manera de terminar con el ogro escolar devoracorazones, desde siempre presente en la noche de los tiempos pedagógicos, alimentado a base del miedo y la soledad de estudiantes que no entienden. Aunque, como dirá Pennac (2014), sea “insuficiente, claro está, un esparadrapo en una herida que no va a cicatrizar tan fácilmente” (p. 47) y bastantes estudiantes se queden con la herida abierta durante toda su vida aceptando que las cosas son –o fueron- así...

Tal vez no esté tan mal después de todo, ser mal estudiante en la escuela de la modernidad/colonialidad, que suele ubicar la vergüenza en el pasado, la amenaza en el presente y la condena en el futuro. La pesadumbre, la inquietud, el enojo por las renunciadas acumuladas, las mentiras descubiertas, el pesar de algunos, la irritación de otras, las acusaciones, las sanciones y expulsiones, solo pueden ser las brechas por las que entra el líquido inflamable que hace crecer el fuego con el que se queman las ruinas de siglos de humillación y producción de culpabilidad en las corporalidades inadaptables, insumisas, insurgentes. No tienen razón, no hay nulidad; que los devotos y las devotas de la ilustración nos distinguen con orejas de burro (pues no tenemos nada contra la burrada) mientras corren sus carreras al mérito: seguir las trilladas calles de la

colonialidad del saber. Son preferibles las orejas de un fuerte animal, que la sordera infame de la ilustrada humanidad.

Si la escuela es uno de los primeros lugares donde sistemáticamente nos han juzgado, examinado, evaluado, clasificado, en-generado, negado, silenciado, aquietado, allí también es donde ensayamos nuestras primeras hazañas de resistencia, re-emergencia, re-existencia. En el trasfondo de esas historias podrá escucharse el sonido apagado del dolor de una herida que nunca termina de cicatrizar, de una infancia interrumpida, de una supervivencia cuya risa podría borrarse con una mirada, pero cuyas lágrimas no han dejado de humedecer los confines de occidente. Pero esta diferencia colonial no tiene demasiada incidencia en la atención de los buenos alumnos que, como dice Pennac (2014), “gozan de una bendita facultad: *cambiar de piel* de buen grado, en el momento adecuado, en el lugar adecuado” (p. 110 -énfasis nuestro-), como si a la piel pudiera cambiarse sin más o agregarle una máscara según convenga –evocando la idea fanoniana-, pues la “velocidad de encarnación” de los requerimientos (no olvidemos aquí tampoco la escena mencionada de El Requerimiento) es lo que distingue a los buenos y aplicados de las inquietas y problemáticas. Y, como admite Pennac en su propia praxis, más de una vez la docencia se torna la función de un guarda de museo: guiar mecánicamente la visita obligada, reprender a quien se desvíe del camino trazado de antemano, vigilar la distancia que preserve la sacralidad o exotividad de los objetos de estudio, explicar lo explicado hasta el hartazgo, descalificar las preguntas y respuestas absurdas, entre otras de las que la flexibilidad laboral podría dotar.

Uno de los elementos cuestionables del libro de Pennac (2014) puede encontrarse en el “malentendido” que supone en sus profesores que evaluaban como erróneas sus respuestas “absurdas”, las cuales él mismo

incita a no evaluar ya que “se distingue de la respuesta errónea en que no procede de ningún intento de razonamiento”, ubicándola como “automatismo” o “acto reflejo” donde no se comete un error, sino que se “responde cualquier cosa a partir de un indicio cualquiera” (p. 149). A lo mejor la respuesta inesperada o tenida por “absurda” se rebela ante la pregunta objetiva (que porta un solo objetivo de respuesta) que no da lugar a contestaciones que hacen presente un pensamiento otro -portador de una existencia singular-. Ahora bien, ¿no hay en la respuesta “absurda” la potencia de mantener un vínculo pedagógico otro a la vez que convida un acto de rebelión? Pennac no ve la razón evaluadora en sus profesores que condenan no solo lo absurdo sino también el error, lo cual no es un “acto pedagógico absurdo” como cree sino fiel a la razón en la cual se basa.⁴ Si hemos lidiado con este *mal de escuela* que nos ha calificado, clasificado y atravesado de múltiples maneras, hemos percibido en clase que nunca ignoramos del todo lo que allí se expone, por más lejana que pudiera estar volando nuestra mente, porque nuestro cuerpo *está* ahí y se harta pronto de la impostura del saber, lo cual señala que aún queda un duelo por hacer...

Hoy ciertos discursos insisten en re-valorizar la ilustración, en *retomar las herencias* de los ilustrados (europeos) de los siglos XVIII y XIX que confiaban en “la potencia emancipadora de la educación y de la experiencia estética no por sus contenidos adoctrinadores, sino por su *capacidad de redefinir sensibilidades*” (Garcés, 2016, p. 92).⁵ Además, se nos dice que “Acercarse a la modernidad ilustrada, en lugar de seguir

⁴ Una profundización de esta discusión puede encontrarse en Giuliano (2019a).

⁵ En estos pasajes todos los énfasis son nuestros a no ser que se explicita lo contrario. Cabe aclarar también que desde esa perspectiva cuando se habla de “educación”, de manera general y universal, se está haciendo referencia a la educación promovida por la ilustración europea (siempre moderna/colonial). Algunos problemas más detallados de este tipo de educación relacionada a la herencia ilustrada, hoy llamada “nueva ilustración radical”, son abordados en Giuliano (2020c).

practicando vudú a su caricatura, es descubrir un campo de batalla del que no hemos salido porque *no hemos sabido interpretarlo bien*” (Garcés, 2016, p. 25); desde luego, la ilustración no es sólo el combate de *la razón* contra la fe de todo tipo y color, y de *la ciencia* contra las religiones, “Mucho más profundamente que eso, es una *apuesta por llevar la luz al mundo*. Es decir, para *hacernos capaces de captar la inteligibilidad de la naturaleza y de nuestra acción* sin depender de la mirada de Dios” (Garcés, 2016, pp. 25-26). Y todo esto supuestamente no en defensa del racionalismo científico, sino de la “autonomía de la experiencia humana”. Desde ese planteo, la Ilustración es entendida como “*una apuesta racional del progreso que proyecta la luz al final del camino y nos convierte en pequeños dioses creadores de nosotros mismos*” y se insiste en su radicalismo confiado en que “las sombras del mundo estaban llenas de vida y de deseo de *ser*” (Garcés, 2016, p. 26). Se nos dice que la ilustración radical “quería tocar directamente el mundo para entenderlo sin alejarse de él, para transformarlo sin manipularlo y para hacer de esta actividad concreta una condición de libertad compartida” (Garcés, 2016, p. 26).

Sobre esa base se plantea una “nueva ilustración radical” a escala planetaria y con una pretensión, según se dice, “más geográfica que histórica y más mundial que universal” (Garcés, 2017, p. 34), lo cual es bastante claro y más abajo mostraremos por qué. Esta “nueva ilustración radical”, apoyándose en la herencia mencionada, pretende diferenciarse de la modernidad -entendida como proyecto histórico concreto de las clases dominantes europeas, vinculado al desarrollo del capitalismo industrial a través de la colonización con todo lo que ella implicó-. Este planteo reconoce en teoría las heridas que este proyecto civilizatorio dejó, pero las rabias y rebeliones que sigue generando las reúne bajo el mote de “consenso anti-moderno” que sería, a la vez, una cierta “unanimitad anti-ilustrada” y que profesarían una *confusión* entre el “impulso emancipador

que guía el deseo de una vida feliz y digna en la tierra” y el “el proyecto de dominio sobre todos los pueblos y los recursos naturales de la tierra”, la cual es acusada de *peligrosa* porque “*ignora el combate interno a la propia modernidad y nos deja sin referentes y sin herramientas emancipadoras con las que combatir los dogmatismos de nuestra oscura condición póstuma*” (Garcés, 2017, pp. 34-35). Quien lo dice afirma vivir en una península de Europa y, quizá por lo mismo, “en una península del pensamiento” y, como dice, pensar desde dicha península “*nos hace necesariamente francófonos, germanófilos, anglófilos, italianófilos...*” (Garcés, 2016, p. 39), lo cual les implica –como aclara– leer el pensamiento francés, inglés, italiano o alemán para pensar categorías en catalán, castellano, gallego, euskera o portugués. Sorprendente declaración por tratarse de una filósofa catalana-española que habla en nombre de su país y los pueblos que lo conforman:

La historia reciente encuentra en el franquismo la gran causa de la *ausencia* de tradición y de comunidad viva de pensamiento. (...) Desde aquí es fácil caracterizar el pensamiento ibérico, en todas sus expresiones, por sus carencias y por sus ausencias. Pero quizás también nos sitúa en la exigencia de un giro: *no tener tradición* nos pide, ahora como antes, aceptar el riesgo de la imaginación y de la experimentación. (Garcés 2016, 40 -énfasis nuestro-)⁶

⁶ Si bien no nos interesa entrar en discusión sobre “la” tradición del pensamiento español, bastaría recordar algunos nombres que refutan un poco dicha afirmación: Miguel de Unamuno, Carmen de Burgos, José Ortega y Gasset, Clara Campoamor, Federico García Lorca, María Teresa León, Antonio Machado, María Zambrano, Luis Cernuda, Gloria Fuertes, solo por mencionar algunos nombres del siglo XIX y XX. Es importante no descuidar que esta “no tradición” o tradición negada por el eurocentrismo se encuentra a tono con *la superfluidad de la herencia* como cualificación imprescindible (en línea con Sloterdijk, 2014) y la pérdida de la tradición o de los orígenes “pre-modernos” como “apertura a la liberación” (en línea con Žižek, 2016).

Por supuesto, tampoco podría faltar una referencia al quién y al qué son: “Somos naturaleza y somos cultura, (...) carne mortal e hijos de Dios. (...) La humanidad es el nosotros que hace la historia, haciendo de sí misma un valor y un proyecto” (Garcés 2016, 93). Esa humanidad que “hace la historia”, haciendo de sí misma un valor y un proyecto, es la misma que recuperando la herencia ilustrada señala la potencia “emancipadora” de su educación y de la experiencia estética por ella promovida en su *capacidad de redefinir sensibilidades*; así lo testimonia Ngũgĩ wa Thiong'o (2017):

En las escuelas, se animaba a los estudiantes africanos a dibujar a los colaboradores del colonialismo bajo una luz favorable. (...) Otra figura habitual en las escuelas e institutos era la de los mártires cristianos negros, que siempre obtenían ese reconocimiento gracias a su firme y sagrado colaboracionismo con los colonizadores, los enemigos de su propio pueblo. La literatura que se proponía como lectura escolar repetía los mismos patrones; *Ascenso desde la esclavitud*, de Booker T. Washington, un libro que argumentaba que la esclavitud había sido beneficiosa para la raza negra, podía encontrarse en muchas bibliotecas escolares y se usaba en las clases en toda África. (pp. 91-93)

Pero acerquémonos a la modernidad ilustrada, sin ánimos de practicar vudú a su caricatura sino a ella misma, y recordemos cómo en el siglo XIX, por ejemplo, se obligaba a estudiar la obra colonial en los manuales de historia de cada país a la vez que en la literatura se infantilizaba e idiotizaba a la gente nativa (tal como lo documenta Mbembe, 2016). La modernidad/colonialidad primero barbariza e idiotiza para luego civilizar y educar, infantiliza la infancia inquieta para luego hacerla madurar y moralizarla; los “buenos colonizadores” pasan de crueles y codiciosos a “guías y protectores”. ¿Será que no habrán advertido, colonizados y colonizadas, que allí había un campo de batalla del que no saldrían incluso cuando se convirtieran en ex colonias y retornara por cualquier ventana el

espíritu de la modernidad ilustrada? A veces no basta con una “buena interpretación” para salir del campo de batalla, más cuando se insiste en la misma herencia que puso *la geografía, la historia, las lenguas, los nombres* y dioses de Europa en el centro del universo educativo del resto del mundo por “iluminarlo” o “llevarle luz”, por “hacernos capaces de captar la inteligibilidad de la naturaleza y de nuestra acción”, en nombre de la autonomía de una experiencia humana ajena, parcial e impuesta. En muchos lugares no se dependía de la mirada de Dios para relacionarnos con el medio y con nosotros mismos, ese fue un logro de la conquista y sus amos que prometieron tantas cosas *y no cumplieron* —como se titula aquel libro del pensador argentino-wichi, Luis María de la Cruz (1997)—. O, ciertamente, la luz al final del camino o la conversión en pequeños dioses creadores de sí mismos (a imagen y semejanza de sus amos), fueron apuestas perdidas de antemano ya que la luz fue el fuego de las matanzas sobre los pueblos y sus legados así como la conversión fue el pretexto para *ser*, en el mejor de los casos, colaboracionista o, simplemente, *ninguneable*. El deseo de *estar* fue reemplazado por el deseo de *ser*, como única prueba de que había vida educable en las sombras del mundo: pues, como afirma la pensadora maorí Linda Tuhiwai Smith (2016), la educación colonial fue “el agente más importante para imponer una superioridad posicional sobre el conocimiento, la lengua y la cultura” (p. 99). Pareciera entonces que la “luz al final del camino” proyectada por la “apuesta racional del progreso” no fue más que una topadora viniendo de frente contra los claros del bosque, su flora y su fauna.

Así que si occidente y la modernidad ilustrada -más o menos radical- quiso tocar directamente el mundo para entenderlo, transformarlo y compartir cierta libertad, su contacto tuvo un impacto fatal que reportó en reducción de poblaciones o genocidios, aculturación y destrucción, asimilación, clasificación social y, como enseñó María Lugones (2008),

engeneramiento. Lo cual nos alerta ante la prédica de una nueva ilustración con nuevas pretensiones mundialistas y geográficas que remiten a lo mismo por más que intenten soslayar o camuflar su universalismo e historia de masacres y opresiones. Y la mejor manifestación de ello es la confusión y la ignorancia en la que se nos ubica: confundimos “impulso emancipador” y “proyecto de dominio”, como si no pudiera funcionar con cierta complementariedad, es decir, un lado visible impulsivo y otro “más escondido” (para algunos) dominador. Si ignoramos el combate interno a la propia modernidad, no ignoramos las víctimas y heridas que el mismo ha dejado. Para quien se preocupa por la falta de referentes y herramientas “emancipadoras” para combatir los dogmatismos de su oscura condición póstuma, le invitamos a aprender, a conversar, a pensar *con* –y ya no más *sobre*- nosotros. Para quien le resulta tan fácil caracterizar un pensamiento, en todas sus expresiones, por su *falta* (de tradición, de herencia, de legado), le invitamos a que el riesgo no sea el de una imaginación y una experimentación al servicio de ese deseo de identificación permanente con Occidente como única chance de una vida digna en la tierra. De lo contrario, como señala Ngũgĩ wa Thiong'o (2017), se aporta a la *ingeniería cultural racista* que siembra el odio y el desprecio en los pueblos hacia su propia gente, que insensibiliza de tal manera que, si una parte de la población sufre algún tipo de vejación, el resto del pueblo no sienta ningún horror “porque sus sentimientos han sido adormecidos hasta el punto de que son incapaces de ver o escuchar lo que sucede frente a sus ojos u oídos” (pp. 208-209). Es una *ingeniería cipaya* que induce a despreciar lo propio en favor de algo ajeno construido en la percepción como “superior” y evita la determinación y la confianza de los pueblos en sí mismos, pues dispersa, confunde y debilita todo tipo de resistencia.

Pero a veces cuando ciertas publicaciones llegan desde el otro lado del charco a nuestras manos, a nuestras latitudes y ostentan alguna de nuestras banderas, podríamos ilusionarnos a primera vista. Pareciera como si verdaderamente algún pensador o pensadora de la “península del pensamiento” al fin hubiese escuchado nuestra interpelación histórica, nuestra invitación y convite a charlar, a pensar en comunidad. Por ejemplo, en un libro apenas anterior a los textos arriba mencionados, la pensadora europea cuenta en el prólogo (curiosamente titulado *Cómo no filosofar*) cómo la filosofía ha pasado de ser un “patrimonio europeo” a ser una “mercancía global” y cómo su descolonización significaría no solo escuchar y recibir otras voces y cosmovisiones, sino “desmitificar el origen singular de la filosofía occidental en Grecia y abrir la posibilidad, para la filosofía, de entrar en relación con el fondo común de la experiencia humana” (Garcés, 2015, p. 17). La primera parte del libro se plantea en relación con dicho enunciado, mientras que la segunda incorpora a dicha reflexión sobre la filosofía la lectura de “algunos de los principales filósofos y filósofas del siglo XX” (Garcés, 2015, p. 19). Para la sorpresa del público lector, la lista se compone de veintiséis ilustres: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer, Zambrano, Arendt, Adorno, Habermas, Lukács, Althusser, Negri, Foucault, Deleuze, Derrida, Butler, Vattimo, Lyotard, Popper, Rorty, Rancière, Blanchot, Agamben, Nancy. Como quizá pueda notarse, los (y las) no-europeos/as no existimos en el principado del pensamiento, tal vez porque no pensamos con los mismos gestos, o porque portamos muchos colores, extraños sentidos, curiosas mañas o, simplemente, por no haber nacido en la “península del pensamiento”. Y no nos comemos a nuestros niños en ollas, por si queda alguna duda. Pero la autora parece contar con una buena explicación y camino

para los que venimos de contextos histórico-sociales *poco dados a lo filosófico* (...) en vez de sumirnos en el victimismo o en el derrotismo de haber quedado relegados de la *gran y necesaria historia de la filosofía*, o de no haber sido tocados por la gracia de la verdad filosófica, no se sabe muy bien por qué... [conviene] rastrear territorios extraños, *salir de Europa y el eurocentrismo*, abrir los oídos a lenguas que no han sido las dominantes en la historia de la filosofía, y *aceptar como filosóficas* prácticas de expresión, de escritura, de encuentro y de creación que no cabrían en lo que se aprende hoy en día en las aulas de las facultades. (Garcés, 2015, pp. 37-46 —énfasis nuestro—)

Ahora sí, una vez aceptados en el club de la filosofía inclusiva, podrá (mal) usarse el pensamiento descolonial y decir como Césaire “Europa es indefendible” aunque un rato después se esté defendiendo la modernidad ilustrada, podrá mencionarse a Quijano y Dussel -o a sus ideas- sin necesariamente citarlos o recomendar su lectura, tan solo como la mera corrección política que el progresismo de época impone. El uso y el abuso de nuestros pensadores y pensadoras en el afán de “escuchar y trabajar codo con codo” lo notamos cuando se reducen ideas como las de la colonialidad o el inicio de la modernidad con la conquista de América a una mera elaboración de “*modernidades no occidentales*” (Garcés, 2015, p. 51). La impostura cae por su propio peso cuando leemos: “El pensamiento se ofrece altamente estandarizado, en forma de opiniones y de consignas político-mercantiles. La filosofía siempre ha tenido como principal enemigo la opinión estandarizada, eso que se piensa y se acepta sin preguntar por qué, según unos parámetros del sentido común y de lo *socialmente pensable*. En Grecia la llamaban la *doxa*, la opinión” (Garcés,

2015, p. 63).⁷ Frente a esto uno se siente tentado a citar extensamente a Rodolfo Kusch (2007b):

Solemos decir que para pensar hay que tener condiciones personales, conocimientos y método. Estamos convencidos que pensar implica en cierto modo un mejoramiento. Esto se viene diciendo desde Platón hasta la fecha. (...) Esto mismo se advierte, por no mencionar más que un autor entre otros, en Kant. En su trabajo sobre la metafísica de las costumbres, cuando se refiere a la filosofía popular habla "de observaciones amontonadas y principios racionados a medias en los que se recrean las cabezas huecas". Lo mismo ocurre con el marxismo. También él trata de clarificar el pensamiento popular, haciendo notar que éste no sabe su situación de dependencia y que, por lo tanto, hay que ayudar al pueblo para que logre la catarsis política necesaria y se apodere de los medios de producción. (...) Se dice que la opinión da lo aparente y el conocimiento lo esencial. Pero el rechazo de lo aparente de un lado y la preferencia de lo esencial del otro, ¿no será porque la razón rechaza lo que es naturalmente plurívoco por una simple razón de comodidad? El juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar, pero no por eso la realidad será unívoca. (...) Entonces ¿no será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella? (pp. 574-576)

⁷ Aquí sería importante traer a la discusión las minuciosas observaciones del pensador peruano Fernando Tola y la pensadora argentina Carmen Dragonetti, cuando muestran que "muchos estudiosos piensan y expresan que en la India no hubo filosofía, que la filosofía nació en Grecia y solo en Europa existió" (Tola y Dragonetti, 2008, p. 37). A partir de esto, señalan que dicha *opinión* no deriva en la mayoría de los casos de un estudio serio del problema de si existió filosofía en la India (cuestión a la que tanto él como ella dedicaron su vida y confirmaron), sino del fundamento en la *opinión* de Hegel que, a comienzos del siglo XIX, proclamó que la filosofía solo podía haber nacido en Grecia y no en otro lugar como la India. Luego, su *opinión*, como muchas otras, fue seguida y transmitida por profesores, manuales, historias y enciclopedias de filosofía; sin notar que el conocimiento que Hegel tenía de los treinta siglos ininterrumpidos de pensamiento en la India se basaba en 44 páginas de un estudio de Henry T. Colebrook sobre tres sistemas filosóficos de la India —de los veintiuno que se pueden encontrar a lo largo de su historia—.

En afirmaciones u opiniones como “me parece que va a llover”, Kusch (2007b) encuentra que “lo aparente de la *doxa* contiene algo que brinda seguridad para vivir, aunque podría no servir para la ciencia. En tanto vivo, utilizo un género de seguridad sonsacada a lo aparente” (p. 576). De este modo, dudamos de que el problema esté en saber de qué grado de seguridad se trata o saber si esta seguridad de la opinión es fundante en mayor grado que la científica, puesto que el *problema radical del pensar*, como enseña Kusch (2007b), “consiste entonces en fundar la existencia y no en el conocer mismo” (p. 592). Y esto precisamente por dejar librada la fuente de decisión al área emocional que nos permite asumir el derecho de vivir y colocarnos en medio del escenario cuando dudamos sobre las afirmaciones lógicamente constituidas, lo cual permite afirmar nuestra existencia. Por eso tenemos nuestras reservas cuando se estigmatiza la opinión, así como cuando se la cifra o se la reduce a la terrible *lógica de la audiencia*, del mismo modo que desconfiamos de quienes miran de reojo lo socialmente pensable y poseen tanta claridad en su mirada de la filosofía y su nacimiento supuestamente alejado del pueblo, las charlas de café, la poesía y los cantos o las juntadas en el barrio. Es decir, desconfiamos de convicciones políticas y clarividencias lógicas y metódicas como estas: “*La filosofía se hace, básicamente, escribiendo. Nace con la escritura, y aunque integra otras muchas dimensiones de la vida y de la relación con la palabra, su medio, incluso su materia prima, es la escritura. (...) Aprender a pensar es aprender a escribir*” (Garcés, 2015, pp. 65-74). Entonces los pueblos originarios más emparentados con las llamadas “culturas orales”, que durante milenios han estado alejados de la escritura tal y como la instala la modernidad, no han aprendido a pensar y tampoco han conocido la filosofía. Esto recuerda directamente lo que dice Linda T. Smith (2016) al respecto: “La escritura se considera la marca de una civilización superior, y es así como otras sociedades han sido juzgadas

como incapaces de pensar crítica y objetivamente, o de mantenerse distante de las ideas y las emociones” (p. 55). Sabemos que la escritura ha sido un elemento de control y segregación contra la palabra hablada reducida a lo equívoco, lo percedero e incierto. Así, la aspiración a la fijeza e intemporalidad de los signos, a la conservación de su orden, a la unívoca fijación semántica, junto al establecimiento de leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, inspiraron la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada que, como enseñó Ángel Rama (1998), consolidó las *ciudades escriturarias* reservadas a una estricta minoría.

Por eso no queremos nunca más vivir en localidades reservadas a una estricta minoría, no queremos nunca más *ser* los empleados de una sucursal de pensamiento, no queremos nunca más que nuestras corporalidades estén al servicio de la disciplina o la inter-disciplina que de alguna manera nos clasifica y en-genera, nos patologiza o inferioriza. Necesitamos, como se sabe desde el primer momento que se tuvo contacto con la colonialidad, una política descolonial, una ética descolonial, una educación descolonial y no por separado en compartimientos estancos como la modernidad/colonialidad ha organizado el mundo, sino en un mismo movimiento colectivo.

Nuestras opiniones tienen el peso de nuestro suelo y los pensamientos brotan desde nuestras entrañas hasta nuestras venas, fluyen en la sangre caliente que llevamos y nos hermana. Nos cae mal el lenguaje que jerarquiza y distancia, que moraliza y ordena, el mismo que nos quiere incapaces de pensar bien de nosotros mismos. Vivimos, sufrimos, aquí estamos: “*La vida es posible en el desierto*” (Coetzee, 2014, p. 46). Contra viento y marea aprendimos a nadar, pero también a volar sin sacar los pies del suelo.

Descolonizar la ética, practicar una ética descolonial

A menudo nos repiten que debemos suprimir los adjetivos. Un buen estilo — oímos decir— puede prescindir perfectamente del adjetivo; le basta el arco sólido del sustantivo y la flecha ubicua del verbo. (...) El sustantivo y el verbo son suficientes para los soldados y los dirigentes de los países totalitarios. (...) El ejército limita la cantidad de adjetivos. Sólo el adjetivo «uniforme» parece complacer sus ojos sin color. (...) ¡Viva el adjetivo! Pequeño o grande, olvidado o actual. ¡Te necesitamos, oh adjetivo maltratado por los puristas! (...)

La ética no sobreviviría ni un solo día sin adjetivos. (...) Y, si no fuera por los adjetivos, tampoco habría recuerdos. La memoria está construida con adjetivos. Una calle larga, un día tórrido de agosto, un portillo chirriante que conduce al jardín y allí, entre las grosellas recubiertas de polvo estival, tus ingeniosos dedos («tus» también es un adjetivo —sólo que posesivo—).

Adam Zagajewski, *Dos ciudades*.

Emmanuel Levinas (2002) solía decir que, “Para la tradición filosófica de Occidente, toda relación entre lo Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía de lo Mismo, se remite a una relación impersonal en el orden universal” que identifica la filosofía con “la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica” (p. 110). Ideas, temas y una lógica de lo mismo que se verifica hasta en las anécdotas que habitan las memorias de los grandes pensadores de la ética

moderna, como aquella que comenta Emmanuel Chukwudi Eze (2001) de cuando Kant evaluó una declaración hecha por un africano y lo descartó con el comentario: “este tipo era bastante negro de arriba abajo, una clara prueba de que lo que dijo era estúpido” (pp. 231-232). Desde aquí es sabido que para Kant los pueblos no-blancos carecen de “verdadero” carácter racional y, por lo tanto, carecen de “verdadera” eticidad, lo cual se traduce en falta de “verdadera” dignidad. Los pueblos no-blancos podemos no seguir insistiendo en pensar nuestros problemas éticos-geopolíticos desde prismas racistas como los que ofrecen Kant, Hegel y sus versiones más actualizadas. También podemos no blandir textos de Aristóteles o Santo Tomás como hace siglos hicieron teólogos y juristas defendiendo y justificando la esclavitud, la expropiación y explotación de tierras comunitarias en diferentes partes del mundo, el sadismo y la muerte de millones de personas a causa de los intereses coloniales de Europa. Y aunque aún hoy desde Europa se nos intente seducir con enunciados que manifiestan posturas con las que en primera instancia podríamos llegar a estar de acuerdo, como que “no puede haber ética general, sino solamente una ética de verdades singulares, luego entonces, una ética relativa a una situación” (Badiou, 2004, p. 18), escucharemos atentamente pero no diremos a priori “este tipo era bastante europeo de arriba abajo, una clara prueba de que lo que dijo era estúpido”. Aunque sintamos el aroma a griego en la palabra *ética*, no nos evocará a Aristóteles ni nos concierne en la búsqueda de una “buena manera de *ser*” o una sabia impostura de la acción. Nuestra indisciplinada manera de *estar* o la improvisación afectiva de nuestra acción, probablemente no sea parte de esa filosofía que “ordena la existencia práctica según la representación del Bien” (Badiou, 2004, p. 23) y sí esté cerca de “ese especial *desprendimiento* que se opera en un ser viviente y que es un signo a seguir, una enseñanza. Es algo sin forma, una insinuación, una alusión que sugiere algo que hacer y, en lo que venimos

considerando, un camino a seguir...” (Zambrano, 2011, p. 81). Así lo dice una pensadora desobediente de la disciplina filosófica, como María Zambrano (1996), que supo en carne propia que “La filosofía es un éxtasis fracasado por un *desgarramiento*” (p. 16). Si los estoicos tenían la costumbre de comparar la filosofía con un huevo, cuya cáscara era la Lógica, la clara era la Física y la yema era la Ética, dejaremos su cáscara como abono para las plantas y no comeremos más esa yema que, aunque posea ciertas vitaminas, no se desprende del colesterol que hace padecer al corazón. Hay que romper y salir del huevo eurocéntrico de la filosofía, pues no hay clara -tan rica en proteínas- que pueda ya convencernos de quedarnos viviendo allí encerrados por siempre y por más que su “pureza” alimentaria intente seducir, captar, capturar y conducir al propio extractivismo.

Para la modernidad/colonialidad la ética es sinónimo de moral, es un principio universal para *juzgar* (luego examinar y evaluar) las prácticas de un Sujeto (blanco, europeo, heterosexual y cristiano), ya sea individual o grupal. Intentando diferenciarse, pero siguiendo aún en esta lógica, algunos ven hoy en la reflexión ética una “inflación socializada” que sería una “amenazante denegación de todo pensamiento” y plantean una contienda en la que, teóricamente, en lugar de ligar la ética a “categorías abstractas” (como el Hombre, el Derecho, el Otro) -lo cual podría ser un interesante punto de partida-, se la relaciona con situaciones que no pretenden hacer de ella “una dimensión de la piedad por las víctimas” sino ligarla al “destino de las verdades” (Badiou, 2004, pp. 25-26). Pero dicho destino está teñido por el pensamiento griego para el cual “*actuar de manera adecuada supone primeramente un dominio teórico de la experiencia para que la acción se conforme a la racionalidad del ser*” (Badiou, 2004, p. 44 -énfasis nuestro-). Desde esta perspectiva, las diferencias son lo que hay mientras que

*toda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es, las diferencias son precisamente lo que toda verdad depona, o hace aparecer como insignificante. (...) Ya hemos nombrado aquello respecto de lo cual no hay sino el advenimiento de lo Mismo: es una verdad. (...) Se sabe desde siempre, aun si los sofistas de todas las épocas se encarnizan en oscurecer esta certeza: una verdad es la misma para todos. (Badiou, 2004, pp. 53-54)*⁸

Por lo tanto, lo que desde esta ética se postula en cada uno sería una “capacidad para lo verdadero”, o sea para ser “lo mismo que una verdad convoca a su propia ‘mismidad’”. Es decir, según las circunstancias, su capacidad para las ciencias, para el amor, la política o el arte, ya que tales son los nombres *universales* bajo los cuales, según nosotros, se presentan las verdades” (Badiou, 2004, p. 54). Desde aquí se pretende combatir el adosamiento de la ética al “relativismo cultural”, proceso descrito como una verdadera perversión cuyo precio sería históricamente terrible al pretender que un simple estado contingente de las cosas pueda ser el fundamento de una Ley. Sin ánimos de caer en (ni de defender) el llamado “relativismo cultural”, tal vez no pueda olvidarse que históricamente han sido los -para nada simples- estados contingentes de los pueblos y las cosas los que han servido de fundamento a las legislaciones circundantes (desde las más progresistas a las más conservadoras). Pero, continuando con el argumento, se dice así que *solo* hay ética de *las* verdades o de los procesos de verdad, esto sería, de la labor que hace advenir en este mundo algunas verdades y ello haría a la existencia de tantos sujetos como verdades y tantos tipos subjetivos como procedimientos de verdad: “Una filosofía se propone construir un lugar de pensamiento donde los diferentes tipos subjetivos, dados en las verdades singulares de su tiempo,

⁸ En ‘*depona*’, ‘*verdad*’ y la última frase, el énfasis es de Badiou; los restantes son míos.

coexistan” (Badiou 2004, 55). No hay sino un “animal particular” convocado por las circunstancias a devenir sujeto o entrar en la composición de uno: lo que quiere decir que

todo lo que es –su cuerpo, sus capacidades- se encuentra, en un momento dado, *requerido* para que una verdad se abra paso. (...) exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción en “lo que hay”. A este *suplemento*, llamémoslo *acontecimiento*, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento que nos constriñe a decidir una *nueva* manera de *ser*. Semejantes acontecimientos están perfectamente atestiguados: la Revolución Francesa de 1792; el encuentro de Eloísa y Abelardo; la creación galileana de la física; la invención por Haydn del estilo musical clásico... (Badiou, 2004, pp. 69-71)

Más adelante en el texto citado, se nos aclara que de manera general la *ética de una verdad*

da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad. (...) El “alguien”, tomado en lo que atestigua que pertenece, como punto-soporte, al proceso de una verdad, es simultáneamente *sí-mismo* (...) una singularidad múltiple por todos reconocible, y en *exceso de sí-mismo*, porque la traza aleatoria de la fidelidad *pasa por él*, estremece su cuerpo singular y lo inscribe, desde el interior mismo del tiempo, en un instante de eternidad. (Badiou, 2004, pp. 74-75)

Por último, esa *ética de una verdad* se opone de manera absoluta a la opinión que, para este enfoque filosófico, sería una mera “representación sin verdad” o el “desecho anárquico de un saber circulante”, sumado a que visualiza como enemigo al conjunto compuesto por “*toda invocación a la tierra, la sangre, la raza, las costumbres, la comunidad*” ya que obra(n)

directamente contra ella, contra el universal abstracto, “*la eternidad de las verdades, lo destinado a todos*” (Badiou, 2004, pp. 81-110).

La operación propuesta anteriormente posee un comienzo algo seductor ya que afirma rechazar categorías abstractas, pero para ubicar dicha propuesta ética al nivel de universales abstractos en nombre de los cuales se presentan *sus verdades*. El destino de *las verdades* (científicas, políticas, amorosas, artísticas; incuestionadas, por cierto) se ubica de entrada por encima de cualquier intento de piedad por las víctimas que ellas pudieran haber generado. Pues no se problematiza en lo más mínimo si la *verdad científica* es la del des-cubrimiento de los agro-tóxicos que son tan efectivos contra las plagas como contra los seres humanos del tercer y cuarto mundo (a menos que seamos también una plaga a exterminar); tampoco se problematiza si la *verdad política* es la de la colonialidad del poder que históricamente ha (sub)clasificado a tres cuartas partes del mundo en favor de su imperialismo; menos aún se aclara si la *verdad amorosa* incluye la expropiación o la multiplicación de las corporalidades que resignan su existencia en pos de sostener *El* proyecto privilegiado de otros –tal como señala Bárbara Aguer (2018)-; no dice tampoco si la *verdad artística* supone alguna lucha por la liberación de la *aiesthesis* (o el sentir) de las amarras del arte canónico, moderno o posmoderno occidental. Sin necesidad de estas precisiones, lo que a dicha ética le importa de cada quien tan solo sería una *capacidad para lo verdadero*, es decir, según las circunstancias y la época (porque claro que esta ética se pretende infinita), cierta competencia, aptitud, idoneidad o capacidad para *La ciencia*, para *El amor*, *La política* o *El arte* –nombres universales bajo los cuales, según dicha propuesta, se presentan las verdades-, o sea para *ser lo Mismo* que una verdad convoca en su propia mismidad. Por supuesto, en este marco, *actuar de manera adecuada* supone un dominio teórico de la experiencia, lo cual quiere decir que primero está la teoría que

dice cómo actuar (y qué hay que dominar) y luego está la experiencia con la que se calibrará conforme la racionalidad del *ser*. No es menor esta insistencia clásica en el *ser* que adviene a partir de *toda verdad* y depone las diferencias o las *hace aparecer* como *insignificantes*, ¿acaso no es lo que sucedió desde la Conquista de América hasta la insistencia actual del eurocentrismo? Otro ejemplo más de por qué *una verdad No es la misma para todos (o todas)*, ni lo será nunca, aunque se obstinen en llamarnos sofistas por no plegarnos a su clara certeza de todas las épocas.

Kusch (2007a) advertía que “*Ser* se liga a servir, valor, poseer, dominar, origen. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie” (p. 426). Por eso no nos interesa una ética que nos invite a *ser* o a *servir* lo que aún no somos y quizá nunca seamos, no nos interesa una ética que invite a *poseer* o *dominar* todo ese armado de cosas, empresas y conceptos sin los cuales no podríamos *ser* o *seríamos insignificantes*. No queremos ni ir, ni venir, a *ser lo Mismo*. Queremos que nos dejen en paz, que nos dejen meramente *estar*. Por eso nos interesa una ética que nos invite a *estar no más*. Porque “*Estar*, en cambio se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces” (Kusch, 2007a, p. 426).

Ya no trabajaremos para hacer advenir algunas verdades ajenas que prometen construir un lugar de pensamiento para que solo unas verdades (pre)determinadas puedan coexistir y, por lo mismo, *hacernos existir*: esa ética no brota de nuestros suelos. Aunque las verdades nos seduzcan para *ser alguien*, siempre a cambio de entregar nuestros cuerpos y capacidades a algún extraño y ajeno acontecimiento que nos constriñe o constipa a

nueva manera de *ser*, bastaría con mirar a la gente durmiendo en la calle para percatarnos que no nos curamos de 1492 mientras ciertas burguesías regocijan su memoria en 1792, bastaría con tener presentes las historias de abusos y violaciones que cada 24 horas se inscriben en el cuerpo de alguna mujer y así quizá veríamos con otros ojos “la conquista” del profesor Abelardo de 37 años sobre la joven Eloísa de 17 (vista como un objeto de satisfacción que usaría y luego abandonaría), bastaría con escuchar a los músicos callejeros que se buscan la vida cada día en los más diversos géneros y preguntarse dónde queda la manera de *ser* de Haydn que inventó el estilo musical clásico. Pues por mucho que nos esforcemos en *ser alguien*, en llegar a *ser* una “singularidad múltiple por todos reconocible” a partir de una verdad que estremecería el cuerpo y lo inscribiría en un “instante de eternidad” (como esa disposición a *ser* presas del Sujeto que nos usa y luego nos abandona), nuestra aleatoria infidelidad contextual nos recuerda que “el hambriento no pretende la verdad” (Fanon, 1965, p. 24), no dice que él es la verdad, puesto que lo es en su *estar* mismo. Tal vez por habernos criado en el barrio jugando en el barro y la arena, aprendiendo a decir las palabras que no se deben decir, desafiando a la autoridad o discutiendo a las maestras de la escuela es que nos llevamos mejor con ese “desecho anárquico de un saber circulante”, negamos su negación en nombre de la tierra, la sangre por él derramada y la comunidad que nos habita. Porque más de una vez pudimos ver que el “todos” al que están destinadas las verdades eternas y los universales abstractos siempre nos dejó aplaudiendo en la puerta o pidiendo el pan que se cayó del banquete que algunos filósofos se dieron el día anterior. Ya habiendo enseñado entonces las distancias, tensiones y brechas con otra de las propuestas éticas más actuales de Europa y sus antecedentes, interesa ahora concentrarnos aún más en el giro descolonizador que este ensayo convida de lado a lado para pensar/sentir las cuestiones éticas.

Hace algunos años venimos conversando con Walter Mignolo la posibilidad de pensar en una ética descolonial. La primera vez que apareció la cuestión en el horizonte de nuestra conversación se dio a propósito de pensar la educación como una condición de posibilidad por la que docentes y estudiantes pueden percibir la diferencia colonial y la ética descolonial actúe como mediadora de los vínculos sociales y pedagógicos:

Fundamental hablar de una ética descolonial por dos razones. Una, es que no hay una “ética” -ni nada que pueda ser- *universal*. Todo hoy ya necesita ser adjetivado y este es un logro del pensar y hacer descolonial. Lo que llamamos “ética” a secas es o bien ética cristiana, o ética liberal, o ética marxista. Esto, dicho así, es válido para el mundo moderno/colonial y su cosmología. La ética en Grecia, como la formula Aristóteles, es una ética que correspondía a la organización de la *Polis* griega y no necesariamente una ética para toda organización social, para la antigua China, para Persia, para los Aztecas y los Incas, para los reinados de África o para las sociedades musulmanas cuya filosofía bebió en las fuentes griegas. (Mignolo en Giuliano, 2017, p. 151)

Tal vez en esta pequeña gesta conversacional pueda percibirse que lo pedagógico, lo ético y lo político, aparecen anudados en un gesto subversivo que puede llegar a con-fundirlos al momento de su actuación. En este sentido, no es desdeñable que la cuestión se haya planteado en una charla cuyo telón de fondo es entretejido en forma indistinta por lo educativo, lo filosófico, lo político. A su vez, aquí podemos ubicar un antecedente de ese entre-tramado en las pedagogías adjetivadas como *conjeturales* (Giuliano, 2021), ya que gravitan sobre un basamento irónico desde el cual arrojan demoliciones a un problema y expresan un deseo de conocimiento que encuentra su cauce en la sombra de su imposibilidad. El giro descolonial en la ética implica entonces, entre otros movimientos, un desenganche de las propuestas ético-morales (universales) de los

griegos, del cristianismo⁹ y de la modernidad/colonialidad (en sus vertientes liberales o marxistas). Una ética descolonial puede no pensarse ya escindida de una política y una educación descolonizadoras (a diferencia de la modernidad que instaló pensar delimitando terrenos o esferas que no se tocan), lo cual involucra una gestualidad ética-política-educativa¹⁰ y supone una analítica de la colonialidad, un desprendimiento y una reconstitución epistémica como praxis de re-existencia y resurgencia (Mignolo, 2018). Tampoco puede pensarse y practicarse al margen de la elaboración de tácticas y estrategias que se desenganchen del sistema de género moderno/colonial y cuestionen la desigual distribución del saber, del deseo y lo deseable, de lo esperado y lo esperable de cada sujeto -como analiza filosóficamente Bárbara Aguer (2018)-.

Por lo tanto, una ética descolonial estará ineludiblemente atravesada por esa interseccionalidad de raza, clase y género (así como también nacionalidad, idioma, credo) que invita a pensar desde cada situación geo y corpo-política. Los ejes de interpelación y *responsividad* (desenganchada de la mera responsabilidad judeo-cristiana que viene con culpa de antemano) acontecen a partir de las diferentes heridas coloniales que nos atraviesan y se disponen a desordenar el orden que establece la colonialidad y su moralidad. De aquí que prime una dimensión sintiente-*aisthética* que irrumpe en las esferas de significado moral y en sus

⁹ Como señala Kusch (2007b) "San Pablo prefiere hablar del problema del 'prójimo' y no de dios, porque así convertía a Cristo, de fundador de una religión en el creador de una moral" y, por su parte, "San Agustín liga estrechamente el concepto de moral cristiana al de ciudad" (pp. 127-128).

¹⁰ Muchas veces se ha insistido en la politicidad y, muchas menos, en la eticidad de la educación, cabría pensar aquí que lo educativo impregna (y trama en continuidad) lo ético-político-descolonial desde el momento en que involucra un juego con la imposibilidad, elabora sentimientos de pérdida, afluye más allá del control de la voluntad, actúa entre la confusión y el olvido, habita una intensidad que intenta desestabilizar una indiferencia y se *da* en un compartir no siempre consciente de lo que (se) da, canaliza la fuerza corporal-intelectual que hace a "la vida, como ensayo, con su margen de error constitutivo" (Giuliano, 2019b, p. 164) y aspira a una potencial sabiduría que permita encontrar con calma otra amable ignorancia.

variantes moralizantes (nuevos y viejos moralismos, moralinas y moralidades)¹¹ para liberarse de ellas o des(a)prenderlas. Así, direcciona su respuesta a lo que la colonialidad ha desterrado, humillado o manipulado. Se trata de una ética donde la palabra vital en su devenir traza un sendero que atraviesa la tiniebla de un sentir que no se agota en su desgarramiento, que camina sobre una geografía del pensar en la cual hace hincapié y que nunca se transparenta del todo ya que siempre queda en su poética existencial una enigmática manera de vivir.

Dispersión liberadora frente a cualquier unidad totalitaria, juntada vital frente al despliegue policial, pasión y frenesí frente a la ley y la razón, embriaguez poética frente a la vigilancia epistemológica, conspiración de la carne frente a la (in)justicia patriarcal. La respuesta juega a esconderse al interior de la pregunta. Un campesino se viste de mujer y juega con otra infancia, el tiempo se suspende antes de volver al ruedo. Lo pensado puede olvidarse, pero no la acción de pensar. Descolonizar un poco es sanar otro poco. La herida aún arde de a ratos, a veces se abre.

Que la “mayoría de edad” no nos entierre la infancia, hacia ella hay que ir todavía: pues allí comenzó nuestra historia de supervivencia, de movilización y transformación. Pero no estemos seguros de que aprendimos a escuchar: es cierto que las orejas no tienen párpados, pero

¹¹ Ya Arturo Jauretche (2010) en su libro *Filo, contrafilo y punta* (de 1964) hacía referencia a la moral y la moralina como lo vinculado con un sistema de ideas que forma parte de la superestructura cultural del coloniaje. Desde su punto de vista, la moralina generalmente es aprovechada por los grandes intereses económicos y movilizadora, a veces de “buena fe”, por los políticos que no están en lo profundo de las cosas; o de “mala fe”, por los que están bien en la profundidad y estruendosamente proveen moralina para los órganos publicitarios interesados en que tengamos una *eticidad* superficial o falsa. Aquí podríamos agregar los nuevos moralismos que suponen prescripciones de derecha o izquierda que, por ejemplo, limitan o niegan la participación de determinadas corporalidades no-hegemónicas en ciertos espacios, tiempos o movimientos -a menos que se normalicen de alguna manera predeterminada-.

hay tanto ruido filosófico que no prestamos atención a las mayorías silenciosas que piensan.

Atendamos la enseñanza del mal etnógrafo que en su búsqueda se enamoró de aquella antigua comunidad, entendió que no hay tal “objeto” y se quedó allí viviendo para siempre. Recordemos a Maturana, que percibió una ética afincada en las emociones y no en la racionalidad.¹²

Rebelémonos como las comunidades wichí en el siglo XVIII cuando los sacerdotes se esforzaban en coartar su libertad, educándolos en la sujeción y la dependencia, y sentían que estaban predicando en el desierto.

Salgamos del pozo de la colonialidad, hagamos de nuestro corazón un rifle y de nuestra mente el afecto que dispara. Porque una clave quizá radique en esa ética popular que la gente wichí promueve: una que, como comparte Palmer (2005), se capta a través de una mirada, un dicho, un gesto, por medios que eluden el intelecto que solo a posteriori podrá ratificar la transmisión inmediata de su propio sentir.

Hoy pensé que podríamos dejar de vernos como competencia en pos de alguna aprobación, miré al costado y una mujer juzgaba sin compasión a otra y la castigaba duramente. Desaprender el desprecio quizá sea el camino principal por el cual el dolor deje de ser la monopólica verdad mientras todo el resto sigue sometido a duda. Y por si pronto nos vemos:

te entrego mis palabras abruptas

devora enróscate

¹² “Si estamos en el camino de coexistencia de la objetividad en paréntesis la situación es diferente, porque estamos conscientes de los muchos dominios diferentes de realidad en los cuales podemos vivir, así como del fundamento emocional de nuestros intereses éticos. (...) Más aún, en este camino de coexistencia estamos también conscientes de que los dominios sociales en los cuales participamos, así como en su extensión, dependen del trenzado epigenético del lenguaje y del emocionar que hemos vivido en la cultura a la cual pertenecemos” (Maturana, 1997, pp. 106-107).

y enroscándote abrázame con un más vasto

estremecimiento

abrázame hasta el nosotros furioso

abraza, abraza NOS

(Césaire, 1969, p. 127)

Referencias

- Aguer, B. (2018). ¿Podemos pensar las no-europeos/as? En: Facundo Giuliano (Comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos?: Ética decolonial y geopolíticas del conocer* (161-202). Buenos Aires: del signo.
- Badiou, A. (2004). *Ética*. México D. F.: Herder.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México D. F.: Era.
- Coetzee, J. M. (2014). *En medio de ninguna parte*. Buenos Aires: Literatura Random House.
- Dabashi, H. (2018). ¿Pueden pensar los no-europeos? En Facundo Giuliano (Comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos?: Ética decolonial y geopolíticas del conocer* (69-120). Buenos Aires: del signo.
- de la Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi*. La Plata: Editorial Universitaria de La Plata.
- Eze, E. C. (2001). El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant. En Walter D. Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (201-251). Buenos Aires: del Signo.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Giuliano, F. (2017). *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Dignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Giuliano, F. (2019a). Escuela y colonialidad: variantes e invariantes (estéticas) de la clasificación social. *Ñawi*, 3(2), 93-109. Disponible en URL: <http://www.revistas.espol.edu.ec/index.php/nawi/article/view/554>
- Giuliano, F. (2019b). ¿Realidad de la ficción evaluadora o ficción de la realidad evaluadora?: apuntes literarios y cinematográficos para una crítica de la razón evaluadora. *Discusiones Filosóficas*, 20(35), 149-165.
- Giuliano, F. (2020a). Del monólogo eurocéntrico a la enseñanza de la diferencia colonial: el debate žižek/mignolo. *Ciencia e Interculturalidad*, 27(02), 80-93. Disponible en URL: <https://doi.org/10.5377/rci.v27i02.10433>
- Giuliano, F. (2020b). Razón evaluadora y escenarios del juicio educativo. *Revista Pensamiento Actual*, 20(34), 74-90. URL: <https://doi.org/10.15517/pa.v20i34.41836>
- Giuliano, F. (2020c). Herencias indisciplinadas, legados de rebelión: derivaciones ético-pedagógicas para una crítica de la razón evaluadora (a 100 años de la Reforma Universitaria del 18 y 50 años del Mayo Francés). *Investigación y postgrado*, 35(1), 45-66. URL: <http://revistas.upel.digital/index.php/revinpost/article/view/8499>
- Giuliano, F. (2021). Destinos que no tienen pruebas: Pedagogías conjeturales, gestos inevaluables, errancias incorregibles, arte de la (actitud) crítica. *Revista Rupturas*, 11(1), 1-24. Disponible en: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/3390>
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (2016). *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Jauretche, A. (2010). *Filo, contrafilo y punta: otras prosas de hacha y tiza*. Buenos Aires: Corregidor.
- Kusch, R. (2007a). *Obras completas: v. 1*. Rosario: Fundación Ross.

- Kusch, R. (2007b). *Obras completas: v. 2*. Rosario: Fundación Ross.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En *Género y descolonialidad*, compilado por Walter D. Mignolo, 13-54. Buenos Aires: del signo.
- Maillard, Ch. (2015). *La herida en la lengua*. Barcelona: Tusquets.
- Maturana, H. (1997). *La objetividad: un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón de la negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Mignolo, W. (2018). Filosofía y diferencia epistémica colonial. En: Facundo Gioliano (Comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos?: Ética decolonial y geopolíticas del conocer* (203-229). Buenos Aires: del signo.
- Palmer, J. (2005). *La buena voluntad Wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa/Salta: APCD/CECAZO/EPRAZOL/Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Pennac, D. (2014). *Mal de escuela*. Buenos Aires: Literatura Random House.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la india. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona: Kairós.
- wa Thiong'o, N. (2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2011). *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.
- Žižek, S. (2016). *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona: Anagrama.