

## Realismo decolonial: ética, política y dialéctica de Fanon y Dussel<sup>a</sup>

*Decolonial realism: Ethics, politics and dialectics in Fanon and Dussel*

**George Ciccariello-Maher<sup>b</sup>**  
Universidad de Drexel – EE.UU

### RESUMEN

Este artículo aborda los debates europeos contemporáneos sobre el tema del realismo a través de las perspectivas ofrecidas por dos pensadores decoloniales: Fanon y Dussel. Si bien ambos comparten con el realismo un énfasis fundamental en la realidad como punto de partida para la teoría -una hipótesis compartida por muchos pensamientos decoloniales-, ellos ofrecen otra capa de especificidad en su consideración de la condición colonial, diagnosticando una fundamental falta de reciprocidad que dicta el curso de la decolonización como una transformación de la realidad. Por lo tanto, reconsiderar los debates sobre el realismo a la luz de estos conocimientos proporciona una base sólida para la formulación de cierto tipo de realismo decolonial y para participar en teorías políticas comparativas de manera más general.

*Palabras clave:* Decolonización; Enrique Dussel; Frantz Fanon; Raymond Geuss; realismo.

### ABSTRACT

This article approaches contemporary European debates on the subject of realism through the lenses offered by two decolonial thinkers: Fanon and Dussel. Whereas both share with realism a fundamental emphasis on reality as the starting point form theory -an assumption shared by much decolonial thought- they nevertheless provide another layer of specificity in their consideration of the colonial condition, diagnosing a fundamental absence of reciprocity that dictates the course of decolonization as a transformation of reality. Reconsidering the debates on realism in light of these insights therefore provides a powerful basis for both formulating a specifically decolonial realism and for engaging in comparative political theorizing more generally.

*Key words:* Decolonization; Enrique Dussel; Frantz Fanon; Raymond Geuss; realism.

---

a La versión original de este artículo se publicó en inglés en 2014. Esta traducción al español fue realizada por Gerardo Juárez Vázquez y Edith Aurora Rebolledo Garrido.

b Departamento de historia y de política, de la Universidad de Drexel, Filadelfia, PA 19104, EE.UU. Correo electrónico: [Gjcm@drexel.edu](mailto:Gjcm@drexel.edu)

En alguna ocasión, Gordon (1996) preguntó por qué el existencialismo ha encontrado eco entre los pensadores negros -de David Walker a Frederick Douglass, de Richard Wright a Fanon y de Toni Morrison a Cornel West- sólo para llegar a la conclusión bastante obvia de que la “existencia” es algo que pocos exesclavos pueden permitirse desatender. Algo similar podría decirse del realismo: la “realidad” negra es tan resueltamente exigente de atención como lo es la “existencia” negra y, de hecho, las dos categorías se superponen fuertemente y comparten gran parte de los contenidos. Esta notable importancia de la “realidad”, además, no se limita a los esclavos liberados, sino que se extiende también a las antiguas colonias; de ahí la importancia fundamental de los *Siete ensayos de interpretación* (1974) de Mariátegui, cuyo tema definido conscientemente fue nada menos que la *Realidad Peruana*. Sin embargo, la pertinencia de las observaciones de Gordon en mi tema actual -el realismo en la teoría decolonial- es más que meramente estructural<sup>1</sup>. Si el existencialismo se trata de proyección, sobre el abandono de la esencia a la indeterminación de una “realidad” futura de su propia creación, entonces esto también habla de la relación entre el proyecto, todavía inacabado, de la decolonización y la provocación contemporánea; es decir, el realismo filosófico.

53

En lo que sigue, utilizo la reciente intervención de Geuss en el debate sobre el realismo filosófico como una perspectiva a través de la cual ver la obra de dos pensadores decoloniales -Fanon y Dussel-, quienes comparten muchas de sus preocupaciones, aunque posiblemente (y fundamentalmente) por razones diferentes. Este intento de abordar tanto las ventajas como los inconvenientes del enfoque realista de Geuss, así como sus congruencias e incongruencias con el pensamiento decolonial, nos permite ver que, si bien el realismo decolonial puede tomar algunas señales de los debates europeos sobre el tema, la realidad que confronta es en muchos sentidos más concreta y urgente de lo que estos debates pueden permitir. Es con base en este discernimiento que, después de una breve discusión del ejemplo contemporáneo de Venezuela, concluyo esbozando tanto los parámetros de un realismo decolonial como las implicaciones para la teoría política comparativa.

### **Geuss: contra “la ética primero” (*ethics-first*)**

En la historia del pensamiento político, los llamados al “realismo” son tan frecuentes como diversos en sus medios y fines. Una apreciación

cada vez más “realista” de los deseos humanos, por ejemplo, acompañó la ruptura con el moralismo religioso que generó la tendencia -desde Hobbes hasta los liberales del siglo XVIII- a buscar instituciones políticas que moderarían y contendrían los excesos humanos<sup>2</sup>. Hacia fines diametralmente opuestos, la tendencia a menudo asociada (aunque erróneamente) con Maquiavelo busca movilizar una interpretación comparativamente realista hacia la transformación de la existencia, la creación y el mantenimiento de nuevas instituciones o el uso del poder hacia su propia expansión<sup>3</sup>. Este realismo “revolucionario” es también un fenómeno multifacético que abarca desde la tradición marxista que surge a partir de la crítica del idealismo hegeliano -particularmente la idea de que “la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material” (Marx, 1843)- hasta los pensadores del siglo XX de izquierda a derecha, la mayoría de las veces Lenin y Carl Schmitt<sup>4</sup>. El “realismo” en el pensamiento político, por lo tanto, puede tener una variedad de diferentes e incluso opuestas consecuencias dependiendo de lo que motiva a los pensadores particulares<sup>5</sup>.

En este contexto, las intervenciones polémicas recientes de Geuss sobre el tema del realismo son difíciles de localizar con precisión, tanto por su amplitud ambiciosa como por la variedad de influencias teóricas que revelan estas intervenciones. La principal preocupación de Geuss es evitar que la teoría política se reduzca solamente a una “ética aplicada” (Geuss, 2008:6). Este enfoque “la ética primero” -que Geuss atribuye a pensadores tan diversos como Kant y Rawls- contiene lo que él caracteriza como tres suposiciones entrelazadas: que la ética es independiente de la política (“pura”); que la ética constituye en realidad un sustrato que es fundamental para la política y que se encuentra por debajo de ella, y que, en un registro temporal, las teorías éticas pueden y deben ser formuladas primero y luego aplicadas al ámbito político (2008:6-9). La respuesta de Geuss a esta visión “la ética primero” es cuádruple: propone (i) un realismo político que está (ii) enraizado en una acción situada (iii) dentro de contextos históricos y cuyo ejercicio (iv) toma la forma de una “habilidad” flexible en lugar de un despliegue abstracto de la teoría universal (2008:9-16).

Efectivamente, la categoría del universal sirve como principal preocupación de Geuss, haciendo una crítica tanto del idealismo como de la suscripción a un tipo de realismo más amplio y ambicioso que en algunas otras variantes (Mantena, 2012:456). Para Geuss, los principios éticos *a priori* tienden hacia la forma abstracta universal, haciendo sus aplicaciones en diferentes contextos no sólo difíciles sino incluso

contradictorias, ya que las demandas competitivas pueden encontrar igualmente fundamentos normativos legítimos en diferentes contextos. Sin embargo, Geuss admite la posibilidad de una brecha -en realidad, de un abismo- entre lo que podemos creer y la “realidad”. Él no sólo aspira a aproximaciones cada vez más cercanas de esa realidad, sino que define su realismo en términos de *motivación real*<sup>c</sup>; es decir, qué es lo que *realmente*<sup>d</sup> motiva a la gente a actuar políticamente en el mundo, motivaciones que pueden fácilmente ser ilusorias. Como resultado, “el realista debe tomarse en serio las poderosas ilusiones”, precisamente porque la realidad se produce en parte como resultado de las prácticas humanas colectivas que esas ilusiones pueden engendrar, y este matiz será crucial para la relevancia de Geuss a la teoría política decolonial (Geuss, 2008:9).

En lo que sigue, considero el imperativo realista de Geuss a la luz del pensamiento decolonial de Fanon y Dussel, pensadores para quienes la realidad es de primordial importancia y cuya relación con el realismo es, sin embargo, impugnada. Yo sostengo que tanto para Fanon y Dussel, como para Geuss, un punto de partida estrictamente ético resulta insuficiente, y ambos, como Geuss, recurren a preocupaciones más propiamente *políticas*<sup>e</sup> en un pensamiento situado. Para ambos, como para Geuss, esta insuficiencia de la ética está arraigada en una crítica del universal: para Fanon, el amor humano universal; para Dussel, el paradigma filosófico de la totalidad, ambos íntimamente ligados a la ontología. Por último, para Fanon y Dussel, como para Geuss, esta crítica del universal sólo aparece una vez que “tomamos en serio las ilusiones poderosas”: para Fanon, las ilusiones que apoyan la opresión racial y posteriormente el maniqueísmo colonial, y para Dussel, las estructuras de apartheid global. Para Fanon y Dussel, el proceso por el cual un objeto se hace material al momento de su concienciación (*material instantiation*) de tales ilusiones genera una “realidad” caracterizada por la coexistencia del Ser y del sub / no Ser, lo que permite la mentira a las pretensiones universales predominantes, y es esta realidad la que el “realista” decolonial no sólo debe diagnosticar, sino también confrontar y, en última instancia, abolir.

<sup>c</sup> Cursiva del autor. (N. DEL T.)

<sup>d</sup> Cursiva del autor. (N. DEL T.)

<sup>e</sup> Cursiva del autor. (N. DEL T.)

## Fanon: No ser y No ética

La relación teórica de Fanon con la realidad que describe -y, como resultado, su condición de pensador realista- es a la vez ambigua y debatida. Algunos centran la atención en el infame primer capítulo de *Los condenados de la tierra* y el compromiso de Fanon con el inevitable recurso de la violencia en el curso de la decolonización para pintarlo como un archirrealista en la vena del Maquiavelo<sup>6</sup> más caricaturesco. Para este Fanon, ser un realista significa “desafiar la situación colonial”, y la “realidad desnuda” de este desafío -decolonización- “permite adivinar a través de todos sus poros, balas sangrientas, cuchillos sangrientos” (Fanon, 2001:18)<sup>f</sup>. La “decolonización”, lisa y llanamente, “siempre es un acontecimiento violento”, y confrontar la realidad colonial significa llegar a un acuerdo con la acción que refleja su objeto (Fanon, 2001:17). Otros, centrándose en la introducción y conclusión de *Piel negra, máscaras blancas* (y, en menor grado, la conclusión de *Los condenados*), presentan a Fanon como un universalista ético. Aquí el énfasis está en su declarado objetivo de construir un nuevo humanismo, “el mundo del *Tiú*”, junto con sus estridentes críticas sobre el determinismo racial y los aspectos del movimiento de la Negritud (Fanon, 2009:190)<sup>g</sup>.

56

Muchos más, lamentablemente, se enfrentan al problema simplemente distinguiendo entre un “temprano” (universalista) y un “tardío” (realista) Fanon como una forma de evitar enfrentarse con las difíciles cuestiones que se plantean en todo el corpus del pensamiento de Fanon<sup>8</sup>. La sugerencia no tan sutil, pero a menudo olvidada, de Fanon al comienzo de *Piel negra...*, de que “la arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad” (Fanon, 2009:46), y su insistencia en *Los condenados...* de que la decolonización “no es un discurso sobre lo universal” (Fanon, 2001:20) debería ser suficiente para indicar que Fanon tiene algo más complejo, dinámico y dialéctico para los lectores de ambos textos. A continuación esbozo los contornos generales de la dialéctica que recorre toda la obra de Fanon, -vinculando *Piel negra...* y *Los condenados...* al mismo tiempo que se complican algu-

<sup>f</sup> A partir de ahora se utilizará la traducción al español *Los condenados de la tierra* (2001) de *Les damnés de la terre* (traducción de Julieta Campos, publicada por el Fondo de Cultura Económica México). (N. del T.)

<sup>g</sup> A partir de ahora se utilizará la traducción al español *Piel negra, máscaras blancas* (2009) de *Peau noire, masques blancs* (traducción de Ana Useros Martín, publicada por Ediciones Akal, España). (N. del T.)

nas lecturas prevalecientes de cada texto- con especial atención a las implicaciones para la cuestión del realismo.

Para Fanon como para Geuss, la ética está ligada a reivindicaciones universales, pero mientras que en el segundo esta relación surge negativamente- la ética aparece en virtud de su universalismo, como una barrera para el realismo- Fanon diagnostica lo que podríamos ver como una perversa inversión del desafío de Geuss. Según Fanon, (i) la realidad imperante hace imposible la ética mientras que (ii) la ética misma bloquea lo universal que pretende representar, obstruyendo la acción necesaria para transformar esa realidad y llevar el universal en el Ser. El viaje teórico de Fanon que comienza en las primeras páginas de *Piel Negra...* es aquel que está inicialmente marcado por un profundo anhelo por la realización universal de relaciones verdaderamente éticas. Todo su Ser añoraba lo universal, un mundo reconciliado plenamente por el amor humano, y fue por el universal que él gritó, lloró y finalmente oró. A pesar de ese anhelo, sin embargo, Fanon sufrió el rechazo por parte de sus aspiraciones universales, y el desarrollo interno de *Piel Negra...* traza en muchas formas el desencanto de sus pretensiones universalistas y su amarga percepción de cuán obstinadamente dividida estaba su realidad.

57

El bloqueo al que se enfrenta Fanon cae precisamente en la categoría de Geuss de “ilusiones poderosas”: el odio racial que redujo a Fanon y a otros racializados y colonizados sujetos del reino sombrío del no-Ser, del menos-que-Ser. Para Fanon como para Geuss, sin embargo, éstas no son más que simples ideas, y de ahí su “poder”: tales ilusiones sostienen instituciones que generan un mundo en el que el no-Ser Negro es una realidad concreta más que, simplemente, una idea errónea. Como resultado, ni el amor, ni el lenguaje, la ciencia o la razón (con las que Fanon se enfrenta en los primeros cuatro capítulos de *Piel negra...*) serían capaces de destruir esa ilusión, pero era una ilusión que, no obstante, tenía que ser destrozada. Fanon, finalmente, es consciente de que “no tenía otra opción” y lleva a cabo una retirada táctica de lo universal en el capítulo cinco (“La experiencia vivida del negro”), posiblemente el capítulo central del libro, que documenta fenomenológicamente su encuentro con una mujer blanca y su hijo en un tren, viaje durante el cual el mismo Fanon fue “confrontado con su raza” (Fanon, 2009:113). Esta confrontación toma la forma de la angustiada comprensión de que la raza, para utilizar los términos

Geuss, es *tanto*<sup>h</sup> una “ilusión” como intensamente “poderosa” en su estructuración de la realidad, y que para Fanon y otros el único camino posible más allá de este punto muerto es uno que pasa *a través*<sup>i</sup> de un reconocimiento realista de la materialidad de la raza, y no su negación idealista o ética.

Esa realización pone al descubierto la cualidad ontológica de la supremacía blanca, o en los términos de este debate, el grado en que su arquitectura material lo hace algo que es muy “real”. Para Fanon lo que hace ontológica la raza es que su fundamento reside precisamente en la cuestión del acceso al ser mismo, a la plena humanidad. Esto no es, pues, una cuestión de algunos seres relativamente privilegiados oprimiendo a otros, sino de todo un sistema basado en la existencia de, por un lado, el ser verdadero y, por el otro, las meras cosas. Las consecuencias para un interrogatorio del realismo son profundas dada la significativa superposición entre la ontología y la realidad: no sólo la comprensión de Fanon de raza marca un *apartheid* en el corazón de la humanidad, sino también esta división tiene consecuencias para la posibilidad de la ética e incluso para acceder a lo “real”. Los sujetos negros, según el joven Fanon, son condenados (como en los *dammés* de su obra posterior) a “una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada [...] los verdaderos Infiernos” (2009:42). Gordon explica la relación entre esta “zona infernal de no ser” y la ética en los siguientes términos: para el sujeto racializado, “el ser aceptable es la no existencia, no aparición o sumersión [...] En un nivel más filosófico, la ausencia de una dialéctica Yo-el Otro (*Self-Other*) en situaciones racistas significa la erradicación de relaciones éticas. Donde la ética se descarrila, todo está permitido” (Gordon, 2007:11).

En pocas palabras, la ética es imposible bajo condiciones de supremacía blanca, pero esto no es porque los supremacistas blancos actúen contra la ética: es porque la supremacía blanca como un sistema de *apartheid* ontológico no puede sostener la ética. La ausencia de un universal abarcador -que para Geuss hace imposible la *aplicación*<sup>j</sup> de fórmulas éticas preexistentes- aquí hace imposible cualquier ética glo-

<sup>h</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>i</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>j</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

bal *a priori*. Esta imposibilidad de la ética proporciona la base para la reformulación crítica de Fanon de la dialéctica hegeliana señor-esclavo, que hunde sus raíces en “una reciprocidad absoluta” que, al igual que sucede con la ética, es el gran ausente en la supremacía blanca (Fanon, 2009:180). A pesar de su enfoque dialéctico y de la centralización realista del conflicto que implica este enfoque, Hegel confía en una comprensión del Ser como totalidad abarcadora que hace posible un enfoque ampliamente ético, al menos en teoría. Sin embargo, para Fanon, los sujetos negros carecen de lo que él llama “resistencia ontológica” a los ojos de los blancos y, por lo tanto, incluso de la más elemental reciprocidad necesaria para que funcione la dialéctica de Hegel. Por lo tanto, el sujeto de Fanon no se encarga sólo de luchar con la auto-conciencia mutua del en-sí para-sí, sino con la creación de las razones ontológicas para establecer que la progresión marcha en primer lugar (Fanon, 2009:111)<sup>9</sup>. Esta lucha por la “simetría” también es esencialmente “una lucha para estar en una posición en que la ética surja”, y la lucha política, por lo tanto, es una condición previa para la ética (Gordon, 2000:35).

Sin fundamento para decidir qué es justo y correcto, sin embargo, lo justo y lo correcto no simplemente se evaporan, sino que en realidad se convierten en estrategias de poder o momentos de resistencia. Junto con la “poderosa ilusión” de la raza, se siente incómodamente la similar “poderosa ilusión” de su falta de importancia: la insistencia ideológica -tan resonante hoy- de que la igualdad formal es en sí misma suficiente. La crítica de Fanon de la emancipación formal -que es paralela a su crítica posterior de decolonización formal- se expresa en los siguientes términos: “El blanco, en tanto que amo, le dice al negro: «A partir de ahora eres libre» [...] El hombre negro se dispone a actuar” (Fanon, 2009:182-183). En la ausencia de cualquier base para la dialéctica de Hegel de reconocimiento para operar, el paso *formal*<sup>k</sup> de la esclavitud a la liberación no es acompañada de un cambio concomitante en la condición ontológica sustantiva<sup>l</sup> del antiguo esclavo. De hecho, en la medida en que el exesclavo meramente “se dispone a actuar”, Fanon insistiría en que había ocurrido lo contrario: la emancipación formal había intervenido como una verdadera barrera a la liberación de fondo. Tanto la igualdad como la ética -aquí funcional para lo universal- existen en la formulación de Fanon no como puntos

59

<sup>k</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>l</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)



de partida, sino como puntos de llegada *después<sup>m</sup>* y como *producto<sup>n</sup>* de la lucha política, paralelo a la inversión de Geuss del argumento “la ética primero”.

Aunque Fanon es muy crítico de la dialéctica hegeliana insiste, sin embargo, en reformular esa dialéctica de una manera que pone en primer plano la lucha necesaria antes de la existencia de la reciprocidad, el movimiento pre-dialéctico para establecer la simetría intersubjetiva y la posibilidad misma de la ética. Esta es una lucha que, para el Fanon de *Piel negra...*, pasa necesariamente por la negrura como su punto de partida impuesto y se suscribe a la “poderosa ilusión” de raza en un desesperado intento de transformar la realidad que defiende. Por lo tanto, la ética no desaparece completamente ni es totalmente reducida a un engaño cínico que oculta la realidad del racismo contra los negros. Más bien, de una manera similar pero distinta de la formulación de Geuss, la ética de Fanon se encuentra intrínsecamente ligada a la política, sólo existente en la lucha contra este sistemático apartheid<sup>10</sup>. Es esta lucha y esta ética la que transforma el realismo crítico de Fanon -su diagnóstico tanto de la ilusión de anti-Negritud como de su peso material- en un “realismo dialéctico” adecuadamente alimentado por su “decolonizada” reformulación de Hegel, con su énfasis en la categoría de no-Ser.

La crítica dialéctica de Fanon de una realidad marcada por la desigualdad ontologizada y el sistemático no-Ser sería igualmente clara en el contexto de la revolución argelina, dando así a su crítica y realismo decolonial tanto continuidad en todo su trabajo como concreción adicional. En todo caso, es en la posterior descripción de Fanon del mundo colonial como fundamentalmente maniqueo, “un mundo cortado en dos” en el que “las dos [partes] se oponen, pero no al servicio de una unidad superior” que la ausencia de un fundamento universal para la ética aparece con mayor intensidad (Fanon, 2001:18). Por otra parte, si Fanon dibuja las líneas tan fuertemente como sea posible entre las dos “especies diferentes” que habitan ese mundo dividido -líneas que después son suavizadas una vez que la dialéctica de la descolonización entra en movimiento- él lo hace de modo que se haga precisamente lo siguiente: no hay ética global que enlace al colonizador a colonizados o viceversa, sólo el poder prevalece, y en la mayoría

<sup>m</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>n</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

de las formas concretas “todo está permitido” (Fanon, 2001:28).

Así como es el blanco el que crea al negro (en *Piel Negra...*) y el anti-semita el que crea al judío (en el modelo de Sartre al que Fanon vuelve repetidamente), también es “el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (Fanon, 2001:17). En términos éticos, el sujeto colonizado que resulta de este proceso de construcción es “declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto” (Fanon, 2001:20). La imposibilidad de la ética así crece no sólo desde una situación concretamente maniquea caracterizada por la segregación sistemática y la brutalidad cotidiana, sino que también se inscribe en los mismos temas que crea la colonización. Es muy difícil entender cómo se puede vincular a los no-Seres malos a la obligación ética cuando son, en realidad, la personificación, de la no-ética, pero posiblemente, a diferencia del sujeto negro de *Piel Negra...*, este hecho no se pierde en el colonizado: “Él siempre ha sabido que sus encuentros con el colono se desarrollarían en un campo cerrado. Por eso el colonizado no pierde tiempo en lamentaciones ni trata, casi nunca, de que se le haga justicia dentro del marco colonial” (Fanon, 2001:42).

Declarado malo y relegado a la zona de no-Ser, el colonizado es liberado de todas las obligaciones para con el colonizador y reformula en consecuencia las categorías básicas de la vida, empezando en la crucial intersección de la verdad y la ética:

En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante. [...]. La verdad es lo que precipita la dislocación del régimen colonial y pierde a los extranjeros. En el contexto colonial no existe una conducta regida por la verdad. Y el bien es simplemente lo que les hace mal a los otros (Fanon, 2001:24).

La verdad y la ética coinciden cuando se reformulan en el proceso de decolonización, pero esto es decididamente una verdad-mentira unilateral y ciertamente ética parcial: tanto esta verdad-mentira como esta ética partieron de la crítica de la mala fe de la realidad prevalente, la cual, a pesar de pretensiones universales, valora una parte

sobre el conjunto. Así como el sujeto colonizado está condenado a esta parcialidad, está condenado a la violencia también: su bendición y su maldición. “Sin la posibilidad de la inocencia, el ennegrecido vive el desastre de la apariencia donde no hay espacio para aparecer como no violento” (Gordon, 2007:11). La violencia no es meramente necesaria estratégicamente, pero es *estructuralmente imposible de evitar*<sup>o</sup>: el predestino ontológico de los colonizados y racializados, al menos por el momento.

Parece relativamente incontrovertible *describir*<sup>p</sup> la realidad colonial como un espacio de imposibilidad ética, pero la mera descripción no es realista, y lo que es más controversial es cómo Fanon entonces responde<sup>q</sup> a esta realidad dividida. Como la confrontación de la supremacía blanca, “la impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta” (Fanon, 2001:20). Aquí la estructura de *Los condenados...* es estrechamente paralela a la de *Piel negra...*, actuando de manera similar en la reformulación de la dialéctica crítica de Fanon, sólo que aquí no es ilusoria la identidad negra que va a ser recuperada. Más bien, es la reapropiación por parte del colonizado tanto de la división como de la violencia de la realidad colonial que se convierten en sus armas más poderosas hacia la generación de conciencia nacional. Como Fanon lo pone en un pasaje a menudo pasado por alto por aquellos que lo reclaman para el campo universalista, “la violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial [...] será reivindicada y asumida por el colonizado” y el maniqueísmo que defiende la violencia colonial ofrecerá “los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada” (Fanon, 2001:18-19). Por lo tanto, si el idealista político kantiano despreciara tanto este maniqueísmo como la visible apropiación de Fanon, negando la existencia de dos “especies diferentes” enteramente y rechazando la violencia colectiva purgante como respuesta, Fanon entraría de lleno en el campo realista. Aunque Fanon sería el primero en insistir que esta contra-violencia del colonizado no comparte ni la gravedad ni los objetivos reaccionarios del colonizador, y aunque se

<sup>o</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>p</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>q</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

transformó en algo muy diferente en el proceso de la decolonización, su insistencia en que es lo mismo<sup>r</sup> puede leerse como un obstinado impulso realista<sup>11</sup>.

Si el objetivo dialéctico de Fanon es impulsar las oposiciones congeladas y “aristotélicas” -las que se rigen por la “exclusión mutua”, según la cual “no es posible la conciliación”- en un movimiento dinámico, su horizonte decolonial insiste en la abolición del *apartheid* ontológico de la “realidad” dominante como la única base para una verdad universal. Si el aparente respaldo de Fanon al maniqueísmo colonial pondrá incómodo a algún kantiano, también debemos tener en cuenta que hará sonrojarse a muchos de los pretendidos “realistas”, pues más de una de sus observaciones son un llamado a la acción revolucionaria. Sin embargo, a pesar de la exclusión del colonizado del ámbito de la ética, para Fanon como para Geuss lo ético no desaparece completamente simplemente por su rechazo como un abarcador universal. Más bien, se convierte en endógena en el proceso de liberación, contextualizado en el maniqueísmo que estructura la realidad, una ética unilateral que ofrece la única base sobre la que podríamos esperar por lo universal.

La naturaleza dialéctica del realismo decolonial de Fanon -la forma precisa en que se aproxima a lo existente con un ojo puesto en el futuro- explica interpretaciones erróneas predominantes de su pensamiento y nos señala más allá del amplio pero menos específico enfoque realista de Geuss. Quienes reclaman a Fanon como un universalista, descuidan su reapropiación tanto de la división de ética de la realidad como de la violencia que genera, mientras que aquellos que lo desacreditan como un sanguinario realista de la caricaturizada veta maquiavélica, igualmente descuidan el momento en que esa reapropiación entra en movimiento dialéctico y, como resultado, la realidad se transforma. Tomar en cuenta a ambos nos permite poner en juego una relación más compleja y dinámica entre la particularidad de la realidad existente y las aspiraciones éticas universales que Fanon comparte con el más devoto de los idealistas, su nuevo humanismo.

El cambio histórico, la transformación de esta realidad maniquea, es “deseado, reclamado y exigido”, e incluso si fuéramos a distinguir la realidad de la situación colonial de las apelaciones a la naturaleza humana que se motivan mucho del canon realista, es evidente que, para

<sup>r</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

Fanon, la transformación de los dos procesos concomitantes, como la decolonización, “modifica fundamentalmente al ser” y crea “una nueva humanidad” (2001:17).

Si el sujeto de Fanon está involucrado en una lucha por ser él mismo, entonces esto es también y simultáneamente una lucha sobre la base de la “realidad”. El realismo decolonial de Fanon, lejos de intimidar a la existente y vulgar *Realpolitik*, reconoce en cambio el peso material de las ilusiones que sostienen el orden existente, aprovechando las ilusiones y ese peso para luchar para destruir ese orden. Su realismo está, por lo tanto, impulsado por la contradicción entre la realidad y lo universal, poniendo en marcha un proceso cuya conclusión es siempre aplazada: a partir de la realidad, pero siempre orientada hacia su reconstitución, este es un movimiento dialéctico que conduce hacia lo universal sin determinar o excluir sus posibilidades de antemano. En cuanto a Geuss, la lucha contra la brecha que existe entre la ilusión y la realidad es de importancia primordial, pero posiblemente más allá de Geuss, esta lucha parece aún más urgente y más desalentadora, en parte porque no opera en el ámbito del pensamiento, sino que es concretamente instanciada en instituciones coloniales y engendrada en lo sujetos menos-que-humanos que estas instituciones generan.

64

### Dussel: ética a través de la política

Para todas las apariencias externas, el filósofo argentino-mexicano de la liberación Dussel es un pensador profundamente ético de una manera que Fanon no es, y por lo tanto nos enfrentamos a dos desafíos distintos pero interrelacionados en el intento de ver a Dussel a través de una lente realista junto a Fanon. La primera preocupación es que su obra es fundamental y principalmente ética, y un breve vistazo a su extensa lista de publicaciones revela una progresión que podría preocupar a Geuss: la masiva *Ética de la liberación* de Dussel precede a su *Política de la Liberación* por casi una década<sup>12</sup>. La profunda influencia de Levinas en Dussel, también, podría llevarnos a preocuparnos de que él caiga en lo que Geuss denomina el campo “la ética primero” como podría también hacerlo su ocasional giro al registro exhortativo, como cuando él anima a los jóvenes a suscribirse al *noble oficio de la política* (Dussel, 2006:7)<sup>s.13</sup> O su frecuente recurso al concepto de la

<sup>s</sup> A partir de ahora se utilizará la versión original de *20 tesis de política* (2006), publicada por Siglo XXI editores, México. (N. del T.)

“opción preferencial”, que deriva de la teología de la liberación y aparece en la superficie como una ética pre-política determinando el tema de la liberación: el pobre por su pobreza, el oprimido por su opresión. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, la *forma* que toma la ética de Dussel, como resultado de la influencia de Levinas, nace de una crítica aguda de la dialéctica, potencialmente haciendo su propio pensamiento decolonial incompatible con el realismo dialéctico de Fanon. Sin embargo, una vez que captamos el giro interno que Levinas introduce en el pensamiento de Dussel -uno que lo empuja desde el ámbito de la dialéctica hegeliana a lo que él llama “ana-dialéctica”- estaremos en una mejor posición para evaluar tanto la pertinencia de Dussel para un realismo decolonial como el pensamiento de Fanon en una forma que pudiera solucionar ambos problemas simultáneamente.

Esta complejidad puede ser captada mediante una breve semblanza del desarrollo intelectual de Dussel a través de tres pensadores que influyeron en su temprana trayectoria teórica en forma decisiva: Heidegger, Hegel y Levinas. A diferencia de Fanon, Dussel ni se estableció inicialmente ni se mantuvo dentro del ámbito de la dialéctica hegeliana. En cambio, su punto de partida teórico fue un entusiasmo temprano por el suelo universal de la ontología heideggeriana, y él sólo se dirigió a Hegel cuando se frustraba por la dificultad de asignación singular e indiferenciada pensando sobre las realidades de la desigualdad global. La dialéctica hegeliana llegó como un alivio para Dussel porque, a través de su énfasis en la ruptura, le permitió cuestionar la realidad predominante de una manera que una ontología no dialéctica no podía: la dialéctica “niega la seguridad y la obviedad de la vida cotidiana, y se abre a las estructuras ontológicas abarcadoras, que nunca son exhaustivamente conocidas” (Barber, 1998:26). Sin embargo, como Fanon fue plenamente consciente, a pesar de su énfasis en la ruptura interna de la totalidad, de que el pensamiento de Hegel era todavía muy ontológico, y visto que Dussel había buscado refugio en la dialéctica, él no sería completamente despertado de lo que él llamó su “sueño ontológico” hasta su encuentro con la “ética de la alteridad” de Levinas (Alcoff y Mendieta, 2000:20-21).

Aunque Dussel internaliza la crítica de la dialéctica de Levinas como un discurso ontológico conservador y totalizador, sin embargo, for-

---

‡ Cursiva del autor. (N. del T.)

mulando en su lugar una “analéctica” en la que el “ana” se refiere al campo del más allá, a la exterioridad, al Otro, este rechazo ostensible y la sustitución de la dialéctica no es total. En su lugar, la analéctica de Dussel, su priorización ética del Otro y el vasto espacio más allá de la totalidad aparecen en *Filosofía de la liberación* no como un *método per se*, sino más bien como un “momento” en lo que él llama un “método ana-dialéctico” (Dussel, 1996:187)<sup>u</sup>. Respondiendo *no* a la insuficiencia del pensamiento dialéctico en sí, sino tanto al cierre conservador de algunos enfoques de la dialéctica como a la negatividad abstracta de otros, la ana-dialéctica de Dussel busca, en su lugar, basarse en una dialéctica reformulada en un punto de partida analéctico, permitiendo la categoría de exterioridad para servir como lo que él considera “el punto de apoyo de nuevos despliegues”, para una política de transformación no limitada a la inmanencia (1996:186). Junto con la ruptura interna planteada por la dialéctica, entonces, Dussel intenta inyectar la ruptura externa de la totalidad hacia aquella que excluye.

Todavía, sin embargo, el realista podría encontrar motivos de preocupación: se trata de una dialéctica que parte *del* Otro en la que el momento ético de la “afirmación de la exterioridad” aparece en primer lugar (Dussel, 1996:188). Más de cerca, sin embargo, el concepto de la exterioridad de Dussel difiere tanto en su contenido como en su aplicación a partir de la de Levinas, y la propia crítica de Dussel del eurocentrismo de Levinas puede verse como un síntoma de esta distinción conceptual. Para Levinas (1991:35,290), la exterioridad es tan absoluta como metafísica, y tan omnipresente como para ser equivalente a ser ella misma. Para Dussel, sin embargo, la exterioridad -que también llama “trascendentalidad interior” - no puede ser entendida inequívocamente en cualquiera de estos términos (1996:56). Como Fanon, Dussel no parte del Ser, sino del “no-Ser, la nada, la alteridad, la exterioridad”, y es precisamente en términos de esta exterioridad como el no-Ser que la metafísica -una categoría que él mantiene- se define: “La metafísica [...] es el saber pensar el mundo [leer: la realidad] desde la exterioridad alterativa del otro” (1996:65)<sup>14</sup>. Para Dussel, además, esta exterioridad no es ni absoluta ni tan distribuida

<sup>u</sup> A partir de ahora se utilizará la versión original de *Filosofía de la liberación* (1996), publicada por Editorial Nueva América, Colombia. (N. DEL T.)

<sup>v</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>w</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

universalmente como para Levinas: mientras que cada individuo tiene cierto potencial trascendental, él argumenta, su exterioridad sólo existe *en relación con* los sistemas específicos de opresión, y como estos sistemas institucionales son múltiples y superpuestos la exterioridad también se expresa en una multiplicidad de posiciones del sujeto (*subject-positions*). Sin embargo, lo fundamental es que Dussel niega la abstracción levinasiana e insiste en la formulación de estas posiciones concretamente, lo que se hace evidente en lo que es, para él, el caso paradigmático de la exterioridad: *el hambre*.

El hambre es tanto increíblemente concreta como “subversiva”, lo que implica la necesidad de trascender la realidad política que la genera, es decir, su condición de posibilidad (Dussel, 1996:58). Así, el “rostro” (para Levinas la base absoluta para una apertura universal hacia la alteridad) es para Dussel ni absoluto ni universal, sino que “revela a un pueblo antes que a una persona singular” su fisonomía grabada por los siglos (Dussel, 1996:60). Este movimiento, en el que la alteridad metafísica es equivalente a la exterioridad antropológica, apunta hacia la ruptura más fundamental de Dussel con Levinas. No sólo es el concepto de exterioridad entendido como una instanciación concreta del no-Ser (como en Fanon), sino que Dussel además traza un mapa de esta categoría principalmente en las estructuras globales de colonialismo y dependencia: “El centro es; la periferia no es” (1996:17). Su texto está repleto de referencias a la colonización y a los esfuerzos en contra de ésta, y él alterna sin esfuerzo entre las profundidades de la abstracción y la discusión de los sandinistas y la CIA. Complicando algunas celebraciones indiferenciadas y predominantes del nacionalismo del Tercer Mundo, Dussel traza un mapa efectivamente de la exterioridad en la intersección de la clase y de la nación, argumentando que “las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes” poseen “la máxima exterioridad”, y se piensa que esta “metafísica alteridad” que sólo ellos “pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura” (Dussel, 1996: 92).

Por último, esta ruptura con el concepto de exterioridad levinasiana informa la propia crítica del eurocentrismo de Dussel de un pensador que lo inspiró. Dussel recuerda una conversación con Levinas en 1971 en la que se hizo evidente que este último nunca había considerado la posibilidad de una exterioridad situada fuera de Europa, en el co-

---

x Cursiva del autor. (N. del T.)



lonizado y anteriormente colonizada periferia global (1975:8)<sup>15</sup>. Sin embargo, esto fue algo más que una mera inadvertencia coincidente, y Dussel además identificó en la metafísica absoluta de la concepción del Otro de Levinas la fuente de su “equivocación” (1974:181)<sup>16</sup>. Mediante la formulación de exterioridad absoluta y equivalente al Ser, Levinas había oscurecido la existencia concreta del no-Ser y -peor aún desde la perspectiva realista- él había corrido el riesgo de erigir otro “falso universalismo” del tipo que Dussel, como Fanon y Geuss, están muy interesados en desenmascarar (Barber, 1998:57). Si entendido generalmente el realismo rechaza esos universales abstractos, el realismo decolonial parte de un rechazo más firme de la realidad existente y un reconocimiento más concreto de los peligros de tales universales, que a menudo hacen más para afianzar el *apartheid* ontológico que para tumbarlo.

Una vez que reconocemos la realidad concreta de esta exterioridad, que se refiere, en primer lugar, a las luchas de América Latina y otros pueblos del Tercer Mundo contra estructuras de desigualdad y exclusión que son tanto globales como nacionales, la imagen de Dussel como un idealista de “la ética-primerero” está apoyada sobre su cabeza. Mirar éticamente estos temas es reconocer el carácter político de sus luchas existentes y en curso; y, por lo tanto, Dussel convierte esta aparentemente ética “opción preferencial” en una oportunidad para volver a centrar la política. Si la filosofía siempre ha reflexionado sobre “lo no filosófico; la realidad”, esto no siempre ha sido para mejor, y Dussel insiste en que la historia de la filosofía occidental ha sido simultáneamente una historia de “la opresión práctica de las periferias” (1996:15, 17). Su propia filosofía de la liberación pretende invertir esta imagen para “repensar todo lo pensado hasta ahora”, así como

pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de un protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía (1996:200).

A pesar de la centralidad de la ética en la tarea de Dussel, ésta no es una cuestión de aplicar un sistema ético ideal que determina cómo se *debe* y actuar, sino más bien de obtener un resultado negativo de la

y Cursiva del autor. (N. del T.)

experiencia y la evaluación de las condiciones políticas. Nosotros *no debemos*<sup>z</sup> ser pobres, por lo tanto, proporciona la base para una nueva conceptualización y recreación de la vida contemporánea: “Más allá del Ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad” (Dussel, 1996:57).

En el proceso de “elevarse de lo abstracto a lo concreto” -como Dussel a menudo le gusta parafrasear a Marx-, su propia carrera intelectual, su progresión desde la filosofía de la liberación a la ética de la liberación y a la política de liberación es, por lo tanto, invertida desde el principio (es decir, que ya está *dentro*<sup>aa</sup> de la etapa ostensiblemente filosófica del desarrollo de Dussel en la que él reconoce la política como primaria). La opción preferencial por los pobres/víctimas no es, por lo tanto, pre-política, sino la expresión de una nueva forma de política y poder en su totalidad, no basada en la dominación y que requiere un replanteamiento completo. Además, lejos de que implique un enfoque “la ética primero” y un enfoque abstracto, la “opción ético-política” de la periferia pobre y global puede ser vista del mismo modo en que Fanon hizo con la naturaleza fragmentada de la realidad, en lugar de subsumirla en un universalismo engañoso y falso (Dussel, 1996:203). Aquí, el trabajo de Dussel puede ser visto como respuesta a una de las críticas más potentes del “realismo” -que carece de un principio suficiente para actuar- y los dos elementos de la respuesta de Dussel tanto complementan como trascienden el pensamiento realista existente.

La primera parte de la respuesta crece a partir de un impulso de Dussel por replantear las categorías fundamentales, así como apunta hacia dos ideas muy diferentes de realismo: un maquiavelismo puro versus el tipo de política-con-ética (*politics-containing-ethics*) de Geuss. Los idealistas kantianos criticarían a Geuss y a otros por su falta de una base universal para juzgar la acción política, con la implicación de que arraigar la ética en la política es someter a la ética a las peligrosas exigencias de racionalidad política (en una manera maquiavélica). Sin embargo, como Williams, otro realista, argumenta, este punto de vista simplemente asume que la política es maquiavélica:

Si el poder de una gran cantidad de personas sobre otro es representar una solución a la primera cuestión política, y no es en sí parte del problema, algo tiene que decirse para explicar

z Cursiva del autor. (N. del T.)

aa Cursiva del autor. (N. del T.)

[...] cuál es la diferencia entre la solución y el problema, y que no puede ser simplemente un asunto de dominación exitosa (Williams, 2005:5).

En otras palabras, la dificultad de encontrar una solución dentro de la política está arraigada en nuestra suposición de que la política es la dominación, más que la superación de la dominación, y el proyecto de repensar las categorías políticas fundamentales de Dussel busca precisamente superar tales supuestos prevalecientes. Con este fin, él comienza su más breve incursión en la teoría política, no desde la “voluntad de poder” sino desde lo que él llama la “voluntad de vivir”, con un ojo hacia la teoría de “una noción positiva de poder político (sabiendo que frecuentemente se fetichiza, se corrompe, se desnaturaliza como dominación)” (Dussel, 2006:23).

En muchos sentidos, la culminación de este replanteamiento es una nueva formulación de un viejo sujeto político, el pueblo, que está en sí mismo internamente inscrito con la tensión entre analéctica y dialéctica. Para Dussel, el pueblo como una categoría política encarna una fusión de la ética levinasiana de la alteridad (o exterioridad) con una renovada visión dialéctica -esta vez la de Marx-, lo que significa concretamente que la gente comprende tanto a los excluidos *de<sup>ab</sup>* (exterioridad) como a los oprimidos *dentro<sup>ac</sup>* (totalidad) del sistema político imperante (Dussel, 2006:94). Esta reformulación del pueblo como un sujeto político que actúa con un pie firmemente plantado en el suelo de la exterioridad apunta a una segunda respuesta de Dussel a los críticos del realismo, una que los realistas europeos están, a menudo, menos equipados para manejar. Al responder a los críticos de su enfoque realista, Geuss vuelve a demostrar que su realismo *tiene<sup>ad</sup>* suficiente contenido ético para actuar, y que este contenido puede ser derivado de la política. Dussel tiene un enfoque rotundamente diferente, sin embargo, ya que no asume que la formulación de principios éticos precede a la acción y, en su lugar, se centra la praxis existente de los oprimidos: como él insiste, el pueblo no sólo existe<sup>ae</sup>, sino que llega a la existencia cuando sus componentes entran en lucha para desmantelar las estructuras del *apartheid* global (Dussel, 2006:116).

*ab* Cursiva del autor. (N. del T.)

*ac* Cursiva del autor. (N. del T.)

*ad* Cursiva del autor. (N. del T.)

*ae* Cursiva del autor. (N. del T.)

## Una digresión interpretativa sobre la realidad venezolana

Antes de concluir, quiero referirme brevemente a la Venezuela contemporánea, donde periódicamente investigo, para un ejemplo práctico tanto del imperativo hacia realismo político, así como del imperativo de ir más allá de Geuss y decolonizar el realismo europeo a la manera de Fanon y Dussel. Cuando se trata de agarrar la “realidad” contemporánea venezolana -especialmente en relación con el régimen (tardío) de Chávez y el proceso de transformación que se conoce como la “Revolución Bolivariana”- las críticas “la ética primero” son muchas. Si se trata de preguntas de la supuesta censura de la prensa, los límites del mandato presidencial, combativo y la retórica “violenta”, las relaciones amistosas con regímenes indeseables en Irán y, anteriormente, en Libia, parece ser que no hay escasez de intelectuales en Venezuela y en el extranjero deseosos de imponer su propio marco ético universal en la sociedad venezolana. Además, la división marcada por esa perspectiva apunta a algo más fundamental: una poderosa división de la sociedad venezolana en dos lados, a tal grado que a menudo da la impresión de que las dos partes están hablando simplemente diferentes lenguas. Aquí, el “realismo” de Geuss ciertamente nos dirige una parte del camino: rechaza tales imposiciones abstractas y exigencias que situamos esas preocupaciones en el marco de una acción política concreta, lo que nos permite reconocer que esa incompreensión mutua no es simplemente consecuencia de un fracaso intelectual para aplicar correctamente categorías universales; y llama nuestra atención acertadamente a la tarea de diagnosticar las realidades políticas contemporáneas. Sin embargo, cuando nos volvemos a la cuestión de cómo se debe hacer esto, su lente realista se vuelve un poco más oscura.

En primer lugar, esta incompreensibilidad mutua no es el resultado, como el trabajo de Geuss sugeriría, de los acontecimientos históricos a largo plazo que se manifiestan en una situación general de relativismo histórico (o las diferencias culturales que los estudiosos más conservadores podrían interponer). En Venezuela, las raíces de esta incompreensión mutua son tanto más recientes como más concretas. Durante muchas décadas, la sociedad venezolana fue considerada entre las más estables y armoniosas en toda América Latina. Con la crisis económica, durante la década de los ochenta, los gobiernos respondieron con medidas neoliberales; sin embargo, lo que parecía ser una armoniosa Venezuela fue de pronto revelada como dos, especialmente en las rebeliones masivas de 1989 y un par de golpes fallidos en 1992

(Ciccariello-Maher, 2013). Este es el proceso que debemos entender si vamos a hablar de la “realidad” contemporánea en el que una política realista podría estar fundada.

Aquí Geuss podría efectivamente estar de acuerdo en que las cuestiones de legitimidad deben estar arraigadas en este proceso, y este punto no es olvidado por la mayoría de los venezolanos que participan activamente en apoyo u oposición al gobierno de Chávez. Criticar el autoritarismo o la insuficiente separación de poderes dentro del estado venezolano requiere que nosotros luchemos con las visiones contendientes de la democracia -representativa versus directa- que las dos partes suscriben. Oponerse a las relaciones de amistad con regímenes desagradables en el extranjero entraña también consecuencias políticas concretas: una renuncia de los esfuerzos para fomentar la solidaridad del Tercer Mundo antiimperialista en general y graves implicaciones económicas más concretas (especialmente con respecto a la Organización de Países Exportadores de Petróleo). En última instancia, podemos oponernos a estas políticas, pero sólo *después*<sup>af</sup> de juzgarlos en el contexto del proceso político en marcha, y podemos juzgar el proceso en sí mismo sólo a través de una evaluación de los diferentes proyectos políticos que chavistas y antichavistas aspiran a construir. A menos que podamos entablar debates de acuerdo con estos parámetros, considerando seriamente las consecuencias concretas de las posiciones políticas, debemos abstenernos por completo, y no creo que Geuss rechazaría mi invocación de la frase de Mao (1930): “Ninguna investigación, ningún derecho a hablar”.

En segundo lugar, sin embargo, queda por evaluar la naturaleza de este proceso, y aquí las diferencias *vis-à-vis* con Geuss amenazan con hacerse más profundas. La división que ha estallado en la sociedad venezolana de los últimos tiempos -entre “la oligarquía” y “el pueblo”, antichavistas y chavistas- no es enteramente reducible a esta ponderación de proyectos políticos opuestos. En lugar de limitarse a la aparición de un conflicto latente, el origen del proceso venezolano radica en el tipo de no-Ser diagnosticado por Fanon como característica de la realidad colonial y formulado por Dussel como exterioridad. La división surgió aparentemente *ex nihilo* en 1989, precisamente porque todo un sector de la sociedad venezolana había sido condena-

<sup>af</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

do, durante tanto tiempo, a un estado de no-existencia, y la armonía imperante se basaba en su invisibilidad. Donde el falso universal de igualdad en una situación ostensiblemente post-colonial había impedido que esta división se hiciera manifiesta, el proceso que ahora se ha desatado es uno que, en términos fanonianos-dusselianos, “permite la aparición -la plena entrada al Ser- del *pueblo* oprimido y excluido en la vida social venezolana” (Ciccariello-Maher, 2010).

En tercer lugar, tomar en serio el proceso político en curso en Venezuela significa también tomar en serio su dinámica maniquea, que como con Fanon es tanto aparentemente absoluta como dialécticamente transformadora cuando es reapropiada por el colonizado. Puede haber motivos de preocupación, entonces, cuando Geuss asocia buenas/malas dicotomías con el mismo moralismo “la ética primero” que él pretende desbancar (Geuss, 2008:39). Este tipo de “categorías dicotómicas [...] sin nada en medio”, él escribe, tienen “poco que decirnos acerca de la política real” (Geuss, 2008:101). Desde una perspectiva decolonial, sin embargo, hemos visto que la tarea es fundamentalmente diferente y posiblemente más difícil, que además plantea la pregunta: ¿qué pasa si estas categorías dicotómicas proporcionan la base misma de la realidad en que vivimos? Además, ¿qué se debe hacer si aún esta dicotomía -operando a nivel ontológico de la división de Ser desde no-Ser y, por lo tanto, legible por ilegible- ¿está oculta por las estructuras que estamos intentando diagnosticar?

73

En tal situación, rechazar el pensamiento dicotómico como excesivamente ético es descuidar la capacidad de las oposiciones dialécticas para desentrañarse a sí mismas de una manera que transforma la realidad, e irónicamente el sí mismo irrumpe en un enfoque “la ética primero”. Como en el caso de Fanon, nada es más constitutivo de la “realidad” venezolana contemporánea que este maniqueísmo, y más a menudo “la ética primero” sirve para rechazar moralmente tales oposiciones en lugar de tomar en serio su dinámica. La contraviolencia resultante del colonizado -que, debo insistir, rara vez toma la forma de violencia concreta- no es ni ética ni poco<sup>ag</sup> ética: es la fuerza extra e incluso antiética, en virtud de la situación estructurada dentro del cual emerge.

---

<sup>ag</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

## Hacia un realismo decolonial

Para volver a donde yo ostensiblemente comencé, el filósofo fanoniano Gordon vuelve repetidamente a la pregunta que yace como subtexto implícito tanto de racismo contra los negros como de respuestas existenciales a la misma: “¿Por qué ellos [los negros] siguen?” (1996:5). Mientras la incredulidad incorporada en esta cuestión es reveladora, Fanon ofrece una respuesta a este dilema, haciéndolo de una manera que es tanto característicamente contundente como que revela las limitaciones del realismo imperante: “luchar es la única solución” (2009:185). Para algunos, la realidad no es algo que uno debe dignarse a reconocer y actuar no es algo para ser justificado de antemano. Uno debe simplemente seguir adelante, avanzar y tomar decisiones de una forma u otra, con pleno conocimiento de las posibles consecuencias. Mientras acertadamente cambia el pensamiento político del estudio de las creencias o ideales al “estudio de las acciones”, el realismo geussiano sigue siendo precisamente un estudio *de<sup>ah</sup>* las acciones, suprimiendo la cuestión de estudio *de<sup>ai</sup>* los actores (Geuss, 2008:11). Dicho de otra manera, si Geuss rechaza la mera aplicación de una ética externa *a<sup>aj</sup>* la política, él todavía habla como si se tratara de un actor externo que formulará una ética propiamente política. Sin embargo, al hacerlo, parte de la potencia de su propio realismo se pierde.

Con el realismo decolonial, nos enfrentamos a algo mucho más preciso que una multiplicidad de diferencias histórico-contextuales: una sistemáticamente impuesta estructura de dominación manifestada en una concepción hegemónica de “lo real”. El mundo “poscolonial” no es uno simplemente que se caracteriza por la diferencia cultural arbitraria, sino un patrón muy preciso de la diferencia ontológica impuesta. El relativismo histórico de Geuss podría a primera vista repetir la descripción de Fanon del enfrentamiento entre el colonizado y colonizador, pero la crítica que Fanon expone sobre la base de esa descripción es incluso más potente que la de Geuss: no sólo es insuficientemente ética, sino que también constituye una barrera

---

*ah* Cursiva del autor. (N. del T.)

*ai* Cursiva del autor. (N. del T.)

*aj* Cursiva del autor. (N. del T.)

*activa*<sup>ak</sup> para la recomposición dialéctica del universal que ostensiblemente defiende. Al pensar en este proceso de ruptura (ana-) dialéctica y recomposición, tanto Fanon como Dussel partieron desde las víctimas ya insertas en esta estructura histórica concreta en un esfuerzo para construir a continuación los principios políticos a la par, pero no antes, la acción de quienes ya participaban en la resistencia. Así, por un lado, el pensamiento decolonial pone un punto más nítido en el impulso realista de Geuss, por otro lado, y en el mismo gesto también revela algunos de los inconvenientes de su enfoque.

El desafío que este emergente canon decolonial plantea para el realismo contemporáneo es doble, simultáneamente metodológico y concretamente político: el realismo decolonial implica una visión dialéctica de la realidad como un complejo en movimiento, para ser tanto agarrado como transformado, pero también -al insistir en la ceguera de la dialéctica hegeliana al ámbito de no-Ser/ exterioridad- transforma esa dialéctica en el proceso de ofrecer indicios concretos de dónde buscar la división, el movimiento y la transformación. Para el realismo decolonial, inversamente, la existencia de este intolerable *apartheid* en el fundamento de la realidad significa que su transformación es aún más radical, las oposiciones que esto implica son más despiadadas. El objetivo es sacudir el mundo de manera fundamental, para derribar las barreras que dividen el Ser a partir de su opuesto, una transformación de la realidad que Fanon incluso va tan lejos como para suponer “el fin del mundo, caramba”, y que él sigue a su mentor Aimé Césaire en considerar “la única cosa del mundo que merece la pena comenzar” (Fanon, 2009:101). Como resultado, Mantena podría estar posiblemente correcta en su reciente evaluación de Gandhi como un realista de las clases, pero este realismo -desde una perspectiva dusseliana-fanoniana- se queda corto como un realismo decolonial. Para Mantena, Gandhi estaba lejos del idealista acrítico que muchos asumen, y estaba, en cambio, comprometido con la acción no violenta, no por razones morales, sino como una limitación práctica sobre las implicaciones negativas de la acción humana. Por lo tanto, ella sitúa a Gandhi dentro de la tradición de “realismo moderado” tan frecuente en pensadores europeos desde Montesquieu a Burke (2012:455). Según Mantena, “para el realismo gandhiano la cuestión de lo dado radica menos en marcar una línea entre lo que puede y no puede ser cambiado que en el punto de partida necesario para la labor de la po-

75

---

<sup>ak</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)



lítica” (2012:468). A pesar de su aparente modestia, sin embargo, este “punto de partida”, depende no tanto de la especificidad concreta de la situación colonial, sino, más bien, de los “inherentes [leer: universales] peligros” de la vida política y la violencia más específicamente.

Al no reconocer la relegación del colonizado a la “zona de no-Ser” (en otras palabras, no entender una función esencial de la colonización al pasar por alto la profundidad de la división (ontológica) de la sociedad colonial y la condena a la violencia que esto conllevaba), Gandhi supuso un grado de reciprocidad entre colonizador y colonizado y llevó a cabo una acción sobre esta base. El resultado paradójico es que, si bien Gandhi ciertamente formuló un “realismo transformacional” (Mantena, 2012:455), desde una perspectiva dusseliana-fanoniana su enfoque simultáneamente subestimó y exageró ese potencial transformador: en el plano de la acción subjetiva, Gandhi era demasiado autolimitante en los medios a disposición del *colonizado*<sup>al</sup>, pero, irónicamente, más optimista en un plano más amplio acerca de la capacidad del *colonizado*-a pesar de esta limitación- para forzar al colonizador<sup>am</sup> y dictar las condiciones de la lucha (Mantena, 2012:468)<sup>17</sup>. En este sentido, Fanon con Dussel verían a Gandhi como un idealista en su abandono de la “realidad” colonial en su especificidad -en ausencia de la reciprocidad que implica-, pero haría una evaluación de este tipo desde dentro y no sólo el ámbito de la acción política (como Geuss y otros realistas insisten en que nosotros debemos hacer), sino también el proceso de descolonización en sí, que trata de sustituir esa realidad por otra por completamente.

¿Qué significa esto para nuestra forma de pensar la política comparativamente? ¿Cuáles son las apuestas para el floreciente campo que ha llegado a ser conocido como “teoría política comparativa”? En primer lugar, que una llamada por el realismo en la teorización comparativa es necesaria, lo que en parte coincide con el impulso contextualista más general: no podemos comparar lo que no podemos entender, y no podemos entender el pensamiento divorciado de las condiciones de su génesis. En segundo lugar, sin embargo, este contexto y estas condiciones son importantes no sólo porque proporcionan la base para realidades comparadas (como para Geuss), sino porque la estructura histórica de la realidad está fundada en su distinción. Cuando com-

<sup>al</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

<sup>am</sup> Cursiva del autor. (N. del T.)

paramos, como hacemos a menudo, textos de pensadores escribiendo de todo lo que Mignolo (2002) ha llamado “la diferencia colonial”, debemos ser conscientes de que nuestra tarea es, en lugar de simplemente llevar a cabo una conversación, abrir la cortina para revelar la ausencia histórico-estructural de la reciprocidad y el reconocimiento que hace de esto una no-conversación en primer lugar. A medida que la teoría política amplía sus horizontes, considerando seriamente tanto el pensamiento no occidental como la necesidad de participar en la teorización política comparativa, estas preguntas se vuelven cada vez más urgentes.

---

*Fecha de recepción: enero 2017*  
*Fecha de aprobación: marzo 2017*

## NOTAS

**1** Cambié el optimista y concluyente “post-” por el más dinámico “de-” por una razón. El nuevo campo floreciente de estudios decoloniales supera tanto el pensamiento post-colonial (y, de hecho, surgió como una división latinoamericana del eurocentrismo percibido de los estudios subalternos) como el estudio de la decolonización concretamente entendida. El pensamiento decolonial establece a partir de la comprensión de la colonización como un complejo que abarca no sólo las cuestiones políticas y económicas, sino también cuestiones de epistemología, género, sexualidad, raza y los legados duraderos de colonización para cada uno (lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano introdujo con el concepto de “colonialidad”). En colonialidad, véase Moraña et al (eds). (2008). En la crítica de los estudios post-coloniales, véase Mignolo y Tlostanova (2007). Para una muestra de la teoría decolonial emergente, véase el número doble de la revista *Transmodernity* dedicado al tema (Puntos 1.2 y 1.3), editado por Maldonado-Torres (2011, 2012).

**2** Mantena (2012:455) distingue igualmente entre realismo “transformacional” y “moderador”.

**3** Toda una literatura revisionista disputa esta antigua ecuación de Maquiavelo con el fenómeno que hemos venido a llamar “maquiavelismo”. Strauss famosamente caracterizó a Maquiavelo como un “maestro de la maldad”, y su indiferencia al comienzo de esta “pasada de moda y simple opinión” habla mucho sobre las interpretaciones predominantes (1958:9). Muchos han argumentado que la virtud de Maquiavelo era mucho más sustantiva que una mera *Realpolitik* o la subordinación de los medios a los fines. Además, los estudiosos han encontrado consistentemente en *The Discourses* un Maquiavelo preocupado por cuestiones de clase y democracia popular. Para las intervenciones recientes en este sentido, véase la sección especial sobre Maquiavelo en *Political Theory*, que comprende ensayos de McCormick (2012) y Winter (2012).

**4** Aquí, también, debemos ser cuidadosos. Maquiavelo, por ejemplo, escribió de mantener el poder tanto como de tomarlo y transformarlo. Además, los confines del pensamiento revolucionario también corren el riesgo de perder el contacto con la “realidad” en un jacobinismo abstracto que considera a la sociedad como una tabula rasa que será transformada por revolucionarios. Así, Edmund Burke, muy realista, atacó la abstracción de los Derechos del Hombre en la Revolución Francesa, una crítica asumida tanto por moderados (por ejemplo, *The Old Regime and the Revolution* de Alexis de Tocqueville) como por revolucionarios (por ejemplo, *Reflections on Violence* de Georges Sorel).

**5** Véase el debate reciente en *The European Journal of Political Theory* sobre el tema (North, 2010).

**6** La referencia clásica es Arendt (1969), a pesar de que ella insistía en que había algo poco realista en el optimismo de Fanon con respecto a la violencia. En el mismo año, Tucker (1978) presentó su tesis comparando a Fanon y a Maquiavelo, pero lo hizo precisamente a través de un rechazo del Maquiavelo de caricatura. En una publicación posterior, el diría que, como Fanon, “Maquiavelo trata de manera convincente con lo que es, sin rechazar lo que en última instancia debe ser” (1978:397).

**7** En diferentes maneras, véase Gates (1999), Posnock (1997) y Gilroy (2002). Aquí la relación de Fanon para “realismo” se superpone con la cuestión de la realidad de la raza. Para un estudio crítico de la cuestión racial en Fanon, véase Cusick (2007).

**8** En diferentes maneras, véase el prólogo de Bhabha 1986 a la edición británica de

Black Skin (1999) y Robinson (1993). Incluso muchos de los enfoques más matizados al pensamiento de Fanon descuidan la temporalidad precisa de la acción en el presente, sugiriendo, por ejemplo, que el tiempo de la identidad ha pasado. Para una crítica de esta distinción, y la forma en que se superpone con las lecturas post-estructurales y dialécticas (deterministas), véase Alessandrini (2009).

**9** Para una formulación similar de la crítica fanoniana de Hegel en el contexto del asesinato de Trayvon Martin, véase mi texto “The Dialectics of Standing One’s Ground” (2012).

**10** A pesar de haber sondeado sistemáticamente la dimensión ética del pensamiento de Fanon, Maldonado-Torres (2008) es claro al respecto. En una reciente mesa redonda para conmemorar el 50º aniversario de la muerte de Fanon y la publicación de *Los condenados de la Tierra*, él pone la relación ético-político en Fanon de la siguiente manera: “Hay una ética decolonial en la respuesta de Fanon a este contexto [colonial], pero esta ética es también una política, porque la ética que conduce a este tema para tener una relación, para ponerse a disposición del otro esclavo, para unirse a la lucha de liberación, al final es una lucha de liberación que ellos están buscando” (Ciccariello-Maher et al., 2013).

**11** He argumentado en otra parte (2010) que la importancia de esta violencia radica principalmente en su función “simbólica” de restablecimiento del Ser del colonizado.

**12** Los tres volúmenes *Politics* todavía están en las etapas finales, pero una versión breve manual fue traducida como *Twenty Theses on Politics* (2008). La masiva (2013) *Ética* de Dussel estará disponible próximamente en inglés.

**13** Para una discusión sustantiva de Dussel y Levinas junto a Fanon, véase Maldonado-Torres (2008).

**14** No es coincidencia que Dussel, como Fanon, enmarca la división entre el Ser y el no Ser como una que hace que la dialéctica de Hegel señor-esclavo “no sea todavía posible” (1996:68).

**15** Para una crítica similar, véase Bernasconi (1997). Barber enmarca esto como “la superación de Levinas”, pero se esfuerza por destacar que esta superación implica la preservación dialéctica de gran parte de la contribución de Levinas (1998:50-51). Bell (2006:112) ha argumentado que mientras que “Levinas no politiza su concepto del otro”, Dussel lo hace. Slabodsky (2010) ha intentado dirigir a Dussel hacia la reconsideración de esta crítica del eurocentrismo de Levinas.

**16** Si bien su propia decisión de cortar el nudo gordiano de la metafísica mediante la asignación de la alteridad en la geopolítica mundial se puede criticar, esto no es por las mismas razones (véase Maldonado-Torres, 2008). Kohn y McBride (2011:133), por ejemplo, diagnostican el deslizamiento de Dussel entre la metafísica abstracta y particularmente concreta y entre una multiplicidad de sistemas superpuestos y posiciones de sujeto y referencias singulares a un único sistema.

**17** Doy las gracias a Corey Robin por dirigir mi atención a este segundo aspecto.

## REFERENCIAS:

Alcoff, L.M. y Mendieta, E. (eds.) (2000) *Introducción*. En: *Thinking from the Underside of History*. Lanham, MD. Rowman & Littlefield.

Alessandrini, A. (2009) *The humanism effect: Fanon, foucault, and ethics without subjects*. *Foucault Studies* 7(Septiembre): 64–80.

Arendt, H. (1969) *Reflections on violence*. *New York Review of Books* 12 (4).

Barber, M. (1998) *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Nueva York. Fordham University Press.

Bell, S. (2006) *Levinas and Alterity Politics*. En: A. Horowitz and G. Horowitz (eds.) *Difficult Justice*. Toronto, Canadá. University of Toronto Press.

Bernasconi, R. (1997) *African philosophy's challenge to continental philosophy*. En: E. Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy*. Oxford. Blackwell.

Bhabha, H. (1999) *Remembering Fanon: Self, psyche, and the colonial condition*. En: N. Gibson (ed.) *Rethinking Fanon*. Amherst, NY. Humanity Books.

Ciccariello-Maher, G. (2010) *Jumpstarting the decolonial engine: Symbolic violence from Fanon to Chávez*. *Theory & Event* 13 (1).

\_\_\_\_\_ (2012) *The dialectics of standing one's ground*. *Theory & Event* 15 (3).

\_\_\_\_\_ (2013) *We Created Chávez: A People's History of the Venezuelan Revolution*. Durham, NC. Duke University Press.

Ciccariello-Maher, G., Gordon, L.R. y Maldonado-Torres, N. (2013) *Frantz Fanon, 50 years on: A memorial roundtable*. *Radical Philosophy Review* 16 (1).

Cusick, C. (2007) *Fanon's black skin, white masks on race consciousness*. *AmeriQuests* 4 (1).

Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1975) *Para una fundamentación filosófica de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Bonum.

\_\_\_\_\_ (1985) *Philosophy of Liberation*. Traducido por A. Martinez and C. Morkovsky. Eugene, OR. Wipf and Stock.

- \_\_\_\_\_ (1996) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia. Editorial Nueva América.
- \_\_\_\_\_ (2006) *20 tesis de política*. México. Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Twenty Theses on Politics*. Traducido por G. Ciccarriello-Maher. Durham, NC. Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Ethics of Liberation*. In: A.A. Vallega (ed.). Traducido por E. Mendieta, C. Pérez Bustillo, Y. Angulo y N. Maldonado-Torres. Durham, NC. Duke University Press.
- Fanon, F. (2001) *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. México. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2004) *The Wretched of the Earth*. Traducido por R. Philcox. Nueva York. Grove Press.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Black Skin, White Masks*. Traducido por R. Philcox. Nueva York. Grove Press.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Ana Useros Martín España. Ediciones Akal.
- Gates, H. L. (1999) *Critical Fanonism*. En: N. Gibson (ed.) *Rethinking Fanon*. Amherst, NY. Humanity Books.
- Geuss, R. (2008) *Philosophy and Real Politics*. Princeton, NJ. Princeton University Press.
- Gilroy, P. (2002) *Against Race*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- Gordon, L.R. (ed.) (1996) *Existence in Black*. Londres. Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Existencia Africana*. Londres. Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Through the hellish zone of nonbeing*. *Human Architecture* 5 (Summer): 5–11.
- Kohn, M. y McBride, K. (2011) *Political Theories of Decolonization*. Nueva York. Oxford University Press.
- Levinas, E. (1991) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague, the Netherlands. Kluwer.
- Maldonado-Torres, N. (2008) *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC. Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2011) *Thinking through the decolonial turn*. *Transmodernity* 1 (2).
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2012) *Decoloniality at large*. *Transmodernity* 1 (3).

- Mantena, K. (2012) Another realism: The politics of Gandhian non-violence. *American Political Science Review* 106 (2): 455–470.
- Mao, T.-T. (1930) *Oppose Book Worship* (May). Peking. Foreign Language Press, 1966.
- Mariátegui, J.C. (1974) *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Traducido por M. Urquidi. Austin, TX. University of Texas Press.
- Marx, K. (1843) A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>, Fecha de acceso 15 de agosto de 2012.
- McCormick, J. (2012) Subdue the senate: Machiavelli's 'way of freedom' or path to Tyranny? *Political Theory* 40 (6): 714–735.
- Mignolo, W.D. (2002) The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57–96.
- Mignolo, W. and Tlostanova, M. (2007) The logic of coloniality and the limits of postcoloniality. In: J. Hawley and R. Krishnaswamy (eds.) *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis, MN. University of Minnesota Press.
- Moraña, M., Dussel, E. y Jáuregui, C. (eds.) (2008) *Coloniality at Large*. Durham, NC. Duke University Press.
- North, R. (ed.) (2010) *Political realism*. *European Journal of Political Theory* 9 (4).
- Posnock, R. (1997) How it feels to be a problem. *Critical Inquiry* 23 (2): 323–349.
- Robinson, C. (1993) The appropriation of Frantz Fanon. *Race & Class* 35 (1): 79–91.
- Slabodsky, S. (2010) Emmanuel Levinas's geopolitics: Overlooked conversations between rabbinical and third world decolonialisms. *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18 (2): 147–165.
- Strauss, L. (1958) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, IL. University of Chicago Press.
- Tucker, G. (1978) Machiavelli and Fanon: Ethics, violence, and action. *The Journal of Modern African Studies* 16 (3): 397–415.
- Winter, Y. (2012) Plebeian politics: Machiavelli and the ciompi uprising. *Political Theory* 40 (6): 736–766.
- Williams, B. (2005) *In the Beginning Was the Deed*. Princeton, NJ. Princeton University Press.

