

Hacia una *filo-an-apódosis*

Cristina Pósleman

Presento cuatro pautas teórico-metodológicas para explorar el problema de lo que nombro “deuda filosófica colonial”. Parto poniendo a prueba algunas de las críticas que se realizaron en la ensayística occidental, durante las últimas décadas del siglo veinte, del alcance disciplinar de la filosofía. Los ejemplos que consideramos, nos sirven para dar sustancia a la sospecha de que se trata de una crítica tautológica. Estos son los siguientes: en la línea nietzscheana, se diagnostica a la filosofía como una estructura conceptual que encubre una voluntad de dominio refractaria al devenir (Nietzsche 2013); por otro lado, se la describe como una deriva técnica y metafísica que habría consumado el olvido de la pregunta por el Ser (Heidegger 2023); se la señala por operar bajo un supuesto logocéntrico que presupone una presencia plena e idéntica en el lenguaje (Derrida 1998). Decimos que se trata de una crítica tautológica, cuando nos corremos hacia otra ensayística que señala que las pretensiones de universalidad de esa filosofía han sido históricamente formuladas a partir de la preterición y el silenciamiento epistémico de lo que Frantz Fanon llama la “zona del no-ser” (2009). Enfocándonos en pensar cómo seguir haciendo filosofía una vez que se advierte que la misma denominación, *filo-sofia*, arrastra esta condición segregativa, aportamos un término: *filo-an-apódosis*, compuesto también de vocablos de origen griego. (Espero que este gesto de robar un término se entienda irónicamente). Entonces, *filo-an-apódosis*, donde a *apodidomi*, que significa “devolver” o “dar respuesta”, se agrega como prefijo *an-*, que funciona como la negación de la posibilidad de la devolución, el “sin fin” o la “ana-” que indica repetición o insistencia. La *an-apódosis* propone la subversión radical de la lógica de una deuda epistémica que vamos a explorar. Si la filosofía occidental —desde el *nomos* fundado en la reciprocidad de la *polis*, hasta la sacralización inversa del capital financiero (Borizonik 2013)— descansa sobre una matriz lingüística e institucional sustentada en la acreencia o costo de aplicación —si se quiere— y exige performativamente su devolución en operaciones como la homologación obligatoria de categorías metropolitanas, el tributo metodológico en los sistemas de citación y la traducción asimiladora que neutraliza la opacidad de los Sures (Benveniste 2020), la *filo-an-apódosis* propone un pensamiento que interrumpe ese circuito dejando el terreno listo para mostrar la constitutividad paradójica de esa deuda que la disciplina en su versión metropolitana necesita para su operatividad, pero que entonces da cuenta de la imposibilidad de su clausura.

En este sentido, vamos a poner en tensión las connotaciones de la etimología de la palabra filosofía, yendo tras los límites en los que demanda, para su exploración, fuentes que exceden el archivo occidental. Si la filosofía ha sido considerada amor a la sabiduría —y lo es aún en muchos ámbitos—, no podemos soslayar que esto siempre ha supuesto que para “amantes de la sabiduría” no aplicamos todxs.

De todo ello, resulta la necesidad de desenvolver esta suerte de implicatura asimétrica, esta articulación entre ámbitos teóricos que están imbricados por cuestiones de dinámicas disciplinares y académicas: uno, la filosofía occidentalista, auto arrogándose ser referente tergiversando el espejamiento colonial que esto implica; el otro, siendo objeto de “extractivismo epistémico”, tal como Grosfoguel llama a la operación colonial de saquear las ideas, saberes y cosmovisiones de las comunidades subalternizadas para despojarlas de sus

potencias políticas originarias, transformándolas en mera materia prima que la academia occidental procesa, codifica y capitaliza a favor de su propia soberanía teórica (2016: 133).

Por eso, la tarea es sumergirnos en el espesor de este archivo que se está elaborando hace unos años y que por ahora tiene más de metropolitano que de otra cosa, para obligar a sus categorías a devenir herramientas de boicot político y poético. Como —evocando la película de Leonardo Favio—, el filo del cuchillo de Juan Moreira, marcándole la cancha al patrón con las mismas leyes que el patrón mismo inventó para sabotearlo.

A parte de estas críticas insuficientes, la palabra “filosofía” ha recibido sus objeciones en varias ocasiones. Si nos restringimos al contexto argentino, cabe evocar la famosa discusión que se produce en nuestras universidades sobre si se debía llamar *filosofía* o simplemente *pensamiento latinoamericano* a los trabajos de mediados del siglo pasado. Este episodio puede ser considerado en realidad como una disputa por ver qué saberes valen y cuáles no. Por un lado, un programa como el de la “normalización filosófica” de Francisco Romero pretendía que, para ser considerados filósofos, nuestros autores debían escribir tratados al estilo europeo; si no lo hacían, sus textos sobre la identidad nacional o el indigenismo eran rebajados a la categoría de simple “opinión” o literatura. Frente a este intento de “replicar el molde occidental”, como se decía con frescura —como si esta operación se restringiera a esa acción—, la idea de *pensamiento* nació como una resistencia. Esta etiqueta permitía esquivar la trampa de tener que elegir entre el diagnóstico de dependencia e inautenticidad de Augusto Salazar Bondy o la defensa americanista de Leopoldo Zea. En lugar de forzar estos textos a dialogar con los grandes nombres de Europa para ser aceptados, llamarlos *pensamiento* fue una forma de pararse frente a las reglas de la academia y abrir las aulas a saberes atravesados por la urgencia política y la realidad de nuestra región (Dussel et al.: 2012). Los argumentos que explican cada posición son complejos y requerirían para su despliegue tiempo que no tenemos. Nos consta que no nos tiembla el pulso muy seguido a la hora de aplicar a subsidios, de firmar contratos académicos, entre muchas de las acciones que llevamos a cabo en nuestro trabajo, todo lo cual nos clasifica dentro del área de Filosofía. Es decir, esta pulseada entre pensamiento latinoamericano y filosofía latinoamericana bulle en ámbitos muy restringidos, mientras en nuestra academia, e incluso en la ensayística en la que se está llevando la tarea de crítica poscolonial y decolonial, se usa el término filosofía sin necesidad de advertir que en el mismo se arrastra ese universalismo segregador, cuyo derrotero ha seguido su curso sin que muchos se percaten de su connotación efectiva. Atender al hecho de que la filosofía conserve este halo de amor a la sabiduría después que ha sido cómplice del colonialismo —ya despleguemos este punto fundamental—, es uno de los primeros —sino el primer— gesto emancipatorio. Amor al saber no significa nada en contextos coloniales; más bien significa la imposición de un “humanismo” que se autopercibe e impone como una episteme inocua, omni-abarcante, características que lo hacen circular manteniendo la condición de tácitos de sus significados y más aún de sus efectos. Hablamos de la belleza, del inconsciente, del Estado...Por lo que nuestra propuesta no se conforma con diferenciarnos e instalar nuestras propias medianeras, ya que pretender sólo marcar límites sería incurrir en la retroalimentación o el extractivismo eurocentrista. Mi propuesta supone y despliega la deuda filosófica colonial como mecanismo de perpetuación de la violencia racial y epistemológica.

La primera pauta teórico-metodológica en la que me detengo, de la cual ya adelanté algunas condiciones, la defino como una dinámica de detección de marcas de la implicatura asimétrica del archivo. Según esta operación se vuelve imperativo examinar cómo las categorías y los conceptos a los que se les adjudica circular de los nortes a los sures no viajan vacíos, sino cargados con una exigencia implícita de asimilación cultural y sumisión analítica, mientras que su contenido es, en buena parte, fruto de un saqueo de sentidos a los Sures que se mantiene disfrazado de “corrección ilustrada”. Esta pauta permite tratar al archivo contemporáneo como un campo de disputas epistemológicas donde lo que cabe asumir primeramente es la disparidad que se reproduce, por ejemplo, mediante sutiles mecanismos de circulación editorial, sistemas de citación y traducción, etc. (Castro-Gómez 2005: 72). De este modo, la operación de implicatura asimétrica se convierte en el modo inicial para fracturar la farsa de una reciprocidad intelectual global, evidenciando que todo acto de recepción —no digo apropiación— en los Sures es, constitutivamente, la negociación forzada con un contrato de acreencia que la academia metropolitana pretende naturalizar. Como dice Rivera Cusicanqui, “se adopta un lenguaje correcto, se profesan las ideas de moda, se adoptan los fetiches conceptuales de la academia metropolitana, y con esa indumentaria se pasa a simular una inclusión que en la práctica reproduce la exclusión, la subalternización y el despojo” (2010: 21).

La segunda pauta se formaliza a través de una cartografía del límite, un procedimiento que localiza geofilosóficamente —robando un concepto de Deleuze y Guattari y trayéndolo para nuestro lado— las fronteras conceptuales donde las teorías de los centros metropolitanos entran en contactos de variadas características y pierden su potencia explicativa ante las urgencias históricas y políticas, pero también epistemológicas, de los contextos coloniales (Glissant 2006: 143). Esta cartografía no dibuja líneas divisorias estáticas, sino que registra las tensiones dinámicas y las zonas de fricción donde el pensamiento eurocéntrico choca contra la opacidad irreductible de las realidades colonizadas. Cartografiar el límite significa habitar estos cruces, estas zonas de inextricabilidad, para mostrar el universalismo que sostiene las zonas abigarradas como una especie de provincialismo expansionista y extractivista, que solo se mantiene mediante la negación sistemática de otros modos de existencia y de saber (Chakrabarty 2008: 33). A través de este mapa de las fracturas epistemológicas, se vuelve posible detectar cómo la “filosofía”, tal como estamos acostumbrados a trabajarla, ha sido convertida en un laboratorio donde se succionan datos y vivencias para luego devolverlos bajo la forma de categorías teóricas refinadas. La cartografía del límite expone la violencia de esta circulación direccionada, mapeando no solo los puntos de captura, sino también los umbrales de resistencia y la manipulación algorítmica donde el canon metropolitano ya no puede contener el desborde de los cuerpos invisibilizados y las memorias prohibidas.

Para examinar las zonas marcadas por esta cartografía, el tercer componente metodológico introduce la metáfora analítica que propone Denise Ferreira da Silva: la visualización de la luz negra, una táctica que altera de manera radical la consistencia de las preguntas cuasi estandarizadas que motorizan el ejercicio cotidiano de la “filosofía”, para producir un desvío (2007: 98; Mills 2007: 98). Así como la física demuestra que la luz se desvía y altera su curso al atravesar un medio denso, la luz negra como herramienta metodológica no revela fluidos o manchas preexistentes; antes bien, refracta la aparente

pulcritud conceptual del canon occidental, obligándolo a torcerse para exponer los rastros de la violencia colonial, la racialización y el despojo ontológico sobre los que funda su soberanía (Gordon 2006: 112). En otras palabras, este enfoque metodológico permite leer el archivo a contraluz, buscando no lo que el texto dice explícitamente con lo que nombra como orgullo ilustrado —que funciona como una tramposa cuenta a crédito corporativa—, sino lo que necesita callar o dar por sentado para sostener su coherencia interna. Bajo la luminiscencia de la refracción, los discursos metropolitanos contemporáneos sobre la teoría democratizada muestran sus costuras corporativas y sus implicaciones directas con el capitalismo extractivista (Moulier-Boutang 2012: 84). La luz negra desmitifica la transparencia de la razón occidental y hace visible, en cambio, la densidad opaca de aquellos saberes y cuerpos que la modernidad necesitaba mantener en la penumbra para poder erigirse como la única fuente legítima de conocimiento.

Finalmente, el cuarto componente metodológico se consolida mediante la incorporación de los intercesores externos, un concepto operativo que desarticula la figura del “pensamiento de autor” institucionalizado y permite que el andamiaje conceptual sea hackeado por fuerzas ajenas a la tradición filosófica corporativa (Deleuze 1990: 175). Los intercesores externos no operan como meros objetos de estudio ni como temas de ilustración folclórica para validar una teoría nortea preexistente; son agencias activas, escrituras lindantes, fragmentos colectivos y discursos políticos subversivos que irrumpen en el texto filosófico para exigirle una mutación inmanente (Guattari 1996). Al introducir estos intercesores en el núcleo del análisis, el marco conceptual metropolitano es obligado a perder sus componentes soberanos y a adquirir variaciones de intensidad radicalmente nuevas, dictadas, como decía, por las urgencias materiales y la poética de la insistencia —ya que no nos gusta la palabra resistencia— de los Sures (Sanbar 1984: 52). Esta estrategia metodológica dinamita la jerarquía tradicional que sitúa a la filosofía occidental en el rol de la matriz interpretativa y a las producciones locales en el rol de la materia prima subordinada. Los intercesores externos ejecutan un boicot metodológico que obliga a los conceptos a devenir herramientas de agitación política y poética (Said 1996: 41).

Hasta el momento las pautas elaboradas son las cuatro presentadas. Su ejercicio, como se advierte, supone que la única respuesta emancipatoria ante el control arbitrario de la deuda no es el reclamo de reparación, sino la declaración de su irreparabilidad en la consistencia misma de la práctica filosófica. Al dejar inhabilitada la exigencia de devolución (*an-apódosis*), la estructura misma de la *filo-sofía* se agrieta por completo. Ya no se busca restaurar una pretendida simetría original, vale decir, la “amistad racional” metropolitana, sino fracturar la farsa de una también pretendida reciprocidad global. El desarme de la deuda obliga a transmutar el amor al saber en una *filo-an-apódosis*: un pensamiento de pura insistencia indócil que concibe al archivo occidental como el archivo de la deuda irreparable.

Referencias

- Benveniste, É. (2020). Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Madrid: Taurus.
- Borisonik, H. (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia*
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers (1972-1990)*. París: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1996). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones (1972-1990)*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E., Mendieta, E., y Carmenati, J. (Eds.). (2012). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Favio, L. (Dir.). (1973). *Juan Moreira* [Película]. Centauro Filmes; Cooperativa de Producción Cinematográfica General San Martín.
- Ferreira da Silva, D. (2007). *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Glissant, É. (2006). *Introducción a una poética de la diversidad*. Barcelona: Editorial El Cobre.
- Gordon, L. R. (2006). *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Londres: Routledge.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. En *Revista Tabula Rasa*, (24), pp. 123-143. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Heidegger, M. (2023). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder Editorial.
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. En S. Sullivan y N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Knowing*. Albany: State University of New York Press.
- Moulier-Boutang, Y. (2012). *La abeja y el economista*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, F. (2013). *Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Said, E. W. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Sanbar, E. (1984). *Palestine 1948: l'expulsion*. París: Les Livres de Revue d'Études Palestiniennes.