

Desarticulación (im)productiva: Walter Mignolo y la Teoría crítica

(Im)productive disarticulation: Walter Mignolo and critical
Theory

Carlos Aguirre Aguirre¹

 <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

Resumen:

El artículo analiza las diferentes modulaciones e inflexiones de la Teoría crítica de Max Horkheimer en los trabajos de Walter Mignolo. La reflexión se centra en los diversos momentos, mutaciones y relecturas del concepto de "crítica" dentro de las categorías y problemas que inquietan al semiólogo argentino: posoccidentalismo, teoría poscolonial y Giro decolonial. Para esto, se detiene en la recepción de la filosofía de Enrique Dussel y del análisis sobre el "mito" de la modernidad dentro de la obra de Mignolo, proponiendo que su lectura sobre la Teoría crítica toma como base las formulaciones de la analéctica dusseliana (en distancia y cercanía). Las múltiples zonas del trabajo del semiólogo sugieren una serie de metamorfosis en las que la valoración de la Teoría crítica se vincula con los desplazamientos epistemológicos que sufren sus análisis sobre la teoría poscolonial, el pensamiento fronterizo, la modernidad/colonialidad y el Giro decolonial.

Palabras clave: crítica; Teoría crítica; posoccidentalismo; crítica poscolonial; modernidad

Abstract:

The article analyzes the different modulations and inflections of Max Horkheimer's Critical Theory in the works of Walter Mignolo. The reflection focuses on the various moments, mutations and re-readings of the concept of "criticism" within the

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (IDEF, UNSJ). Contacto: aguirreaguirrecarlos@gmail.com

categories and problems that worry the Argentine semiotician: postoccidentalism, postcolonial theory and decolonial Turn. For this, it stops at the reception of the philosophy of Enrique Dussel and the analysis of the "myth" of modernity within the work of Mignolo, proposing that his reading of Critical Theory is based on the formulations of Dusselian analectics (in distance and proximity). The multiple areas of the semiotician's work suggest a series of metamorphoses in which the assessment of Critical Theory is linked to the epistemological shifts suffered by his analyses of postcolonial theory, border thinking, modernity/coloniality and the decolonial Turn.

Keywords: criticism; critical Theory; postoccidentalism; postcolonial theory; modernity

Paradojas y desapegos

La inscripción de la Teoría crítica dentro del llamado Giro decolonial no está exenta de paradojas, contradicciones y problemas epistemológicos. Tales pliegues de un diálogo inconcluso, aunque por algunos concluido, tienen una superficie poblada de interrupciones e interpelaciones en las cuales el término "crítica" se emplea con cierta soltura y desenvolvimiento que dependen de un diagnóstico del proyecto sociocultural de la modernidad. En efecto, el Giro decolonial, sin dejar de soslayar sus diversas ramificaciones y derivas, organiza un sinnúmero de baterías conceptuales que resultan fecundas al momento de concebir los efectos de lo que Aníbal Quijano (2011) define como "la colonialidad del poder" (p. 219). Más acá o más allá de lo que Max Horkheimer en 1937 entiende por Teoría crítica en su texto *Teoría tradicional y teoría crítica (Traditionelle und Kritische Theorie)*, el ejercicio analítico del Giro decolonial se da con cierta independencia y no deja de distinguirse tanto de una problematización inmanente de la modernidad como de una voluntad por definir el devenir colonial de lo moderno dentro de Latinoamérica, el Caribe y el Sur Global. Nos referimos a que la crítica en el Giro decolonial acaece bajo un empecinamiento por presentar el metabolismo colonial de la modernidad a partir de sus facultades

representacionales, racializantes y reificadoras, las cuales, siguiendo a Enrique Dussel (1994), se ejecutan globalmente a partir de 1492.

Con el fin de comprender en términos generales las tensiones, cercanías y distancias del Giro decolonial con la Teoría crítica resulta significativo comenzar por lo señalado por Martin Jay sobre el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* de Horkheimer. En dicho escrito, dice Jay (1989), el filósofo alemán sugiere que las verdades generales en las que se interesa la Teoría crítica no pueden verificarse refiriéndolas simplemente al orden actual debido a que “(...) en la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos ‘negativos’ latentes en la realidad presente” (p. 144). En efecto, el contrapunto establecido entre la Teoría tradicional y la Teoría crítica esbozado por Horkheimer parte de una demarcación de enfoques diferentes: por un lado, la “crítica” como una práctica en la que los acontecimientos y verdades son consideradas a la luz de sus posibilidades históricas y, por otro lado, la “tradicición”, o el positivismo, como expresión de una supuesta neutralidad y un formalismo científico frente a los fenómenos histórico-culturales. Como señala Horkheimer (2003) en su ensayo, “Es preciso traspasar a una concepción en que la unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada” (p. 232). Retomando lo indicado por Jay, una de las características de la Teoría crítica no es el mero hecho de darle cuerpo a una colectividad de autores nucleados en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, sino, más bien, entender epistemológica y teóricamente la complejidad social del proyecto de la modernidad y el decurso instrumental de su razón de dominio. En consecuencia, si el entramado de la modernidad con la razón instrumental funda un principio de autoconservación, serialidad y repetición, la práctica crítica busca revelar sus secretos por medio del influjo de una dialéctica negativa o suspendida. Al contrario de lo que puede ser una lectura mecanicista de los fenómenos sociales y

culturales, la Teoría crítica, por lo menos lo que se conoce como su primera generación, revisa los fundamentos de una modernidad cuyo principio es instituir un mundo administrado estableciendo verdades inmutables y un dominio que se expande por todo el entramado social y cultural. De ahí que, como agrega Jay (2016), Horkheimer, busca "(...) una oferta crítica en el margen entre un concepto general y los objetos específicos subsumidos en él" (p. 16).

En referencia al examen de la modernidad, tanto Horkheimer como Theodor Adorno se inclinan por detectar no solo su carácter mítico, en el sentido de que conserva una identidad del sujeto moderno, sino también cómo la Ilustración padece su propio destino bajo la técnica capitalista moderna: un nuevo tipo de barbarie. Este punto resulta fundamental para comprender el sentido afirmativo de la propuesta de la Teoría crítica, por lo menos en lo vinculado a la praxis crítica y a la comprensión de qué entiende por "crítica". Como elemento insoslayable de este examen, el materialismo esbozado en *Teoría tradicional y teoría crítica* y en la *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, publicado por Horkheimer y Adorno en 1944, conjuga una tensión insuperable entre sujeto y objeto, los cuales no son pensados como inmutables, "(...) sino como momentos que se transforman mutuamente todo el tiempo, lo que clausura una diferenciación radical entre ellos" (Ríos, 2013, p. 41). La tendencia de erigir al sujeto y al objeto como zonas disociadas recuerda al *ego* cartesiano desmenuzado por Horkheimer (2003) en su trabajo de 1937 en los instantes donde afirma cómo el "(...) pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite como necesidad lógica el ego, el cual se cree autónomo" (p. 243). Tal separación abre una tendencia inherente de la modernidad, y que es la de un sujeto que se afirma como idéntico a sí mismo en situaciones y espacios diferentes. Desde la lectura de Bolívar Echeverría (2010, p. 50), aquello planifica un ejercicio de autoafirmación y autoconservación que busca trascender lo otro cristalizado en el objeto, la naturaleza, lo no-humano, etc. La

preocupación inicial de Horkheimer, que después también se ejecuta en el diagnóstico realizado junto a Adorno sobre la industria cultural, es, entonces, la de comprender críticamente el metabolismo de la razón, en su decurso instrumental. Dicho ejercicio persiste en el análisis de una totalidad que brota subsumiendo a sus partes dentro de una razón utilitaria que oprime a los individuos y los convierte en cómplices de una *ratio* moderna. En efecto, que la Teoría crítica, al decir de Horkheimer (2003), no obre al servicio de una realidad ya existente, sino “(...) sólo expresa su secreto” (p. 248) consiste en idear un camino a contrapelo, usando la expresión de Walter Benjamin, que se detenga en la mismidad de un sujeto que ha sido capaz de reproducir un poder instrumental sacralizado por medio del desvanecimiento del instante negativo de la acción, de la praxis y de esa desarticulación que, en algún punto, se le endilga al sujeto racional moderno. Así, la forma exacerbada por la cual la “(...) expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie” (Horkheimer, 2003, p. 257), demanda una crítica que cuestione sus propios fundamentos, en un contexto donde el control absoluto de los significados, y de la crítica misma, son propiedades de un sujeto subsumido en el dominio de una técnica que se perfecciona en torno a los principios de la propiedad y la universalización del capital.

Ahora bien, dándonos licencias de relevo y desplazamiento, el decurso de la razón moderna instrumental tiene una esencia alterizadora que afecta a las poblaciones y territorios conquistados por la empresa colonial europea. En consecuencia, ese otro de la razón, definido por oposición al principio de autoafirmación y autoconservación mencionado por Echeverría, es perfectamente identificable en las experiencias e historicidades diferenciales que no se acoplan a los parámetros humanos y simbólicos del proyecto sociocultural de la modernidad europea. Aquello da cuenta de una resignificación y una reorganización de la Teoría crítica, por lo menos

en lo relacionado al proyecto inicial esbozado por Horkheimer, sin dejar de señalar sus intervalos y el fundamento de la crítica planteada por él. Por lo tanto, no resulta sorprendente el sentido variado que la Teoría crítica ha tenido en Latinoamérica y el Caribe. Ya sea por medio de una recepción acrítica o por la vía de una interrupción fecunda de sus posibilidades, la Teoría crítica tiene un sinnúmero de acoplamientos en los que sigue siendo fundamental preguntarse qué se entiende por “crítica” y qué está en juego cuando se habla de ella.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en unos de sus trabajos menciona una especie de taxonomía tomada de John Beverley en la que una de sus partes testifica la influencia de la Teoría crítica en Latinoamérica: “(...) la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García” (Castro-Gómez, 2005, p. 11). En otro lado, quizás lejano a esta línea aunque complementario, se encuentra el Giro decolonial, del cual Castro-Gómez, por lo menos en su estudio, se declara parte, junto a Dussel, Quijano, Walter Mignolo, y otros autores y autoras. Con respecto al tema de la recepción y reformulación de la Teoría crítica en el abanico formado por Moreiras, Richard, Sarlo, Schwarz y Britto García, la tonalidad con la que se realiza un examen de la modernidad tiene un carácter situado sin por ello ser un elemento clave de la rúbrica colonial que le subyace. En el caso específico de autores/as como Moreiras (1990), Richard (1996) y Sarlo (1994) la modulación del proyecto frankfurtiano no se da sin problemas y recortes, lo cual conduce a una penetración de la Teoría Crítica dentro de una hermenéutica que separa lo moderno de lo posmoderno, siendo este último el lugar sociotemporal que en Latinoamérica pereciera vehiculizar una crítica certera de la modernidad a partir de pliegues estéticos residuales que consagran una transculturación de nuevo tipo, y que no siguen la arquitectura de los relatos uniformizadores de la modernidad. Lo deconstructivista que detecta Castro-Gómez en estas elaboraciones, las cuales solo son mencionadas por él, habla de

un desenvolvimiento de la deconstrucción de Jacques Derrida y de la propuesta rizomática de Gilles Deleuze en diálogo con la crítica del progreso realizada por Benjamin, para así pensar procesos de hibridación que van a destiempo de la modernidad pero sincronizadas con la posmodernidad. Esto último es posible también de detectar en los estudios de Néstor García Canclini (1989) y Jesús Martín-Barbero (1987) en los cuales la hibridación, en tanto fenómeno supuestamente contemporáneo, sufre una suerte de estetización.

En una clave diferente a la anterior, en otro de sus trabajos titulado *Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura* (2000) Castro-Gómez retoma el ensayo de Horkheimer con el fin de indagar una crítica de la cultura en el capitalismo trasnacional y colonial. Analizar el concepto tradicional de cultura a partir de sus modulaciones y objetivaciones le permite a Castro-Gómez detectar un cambio de registro que se refiere a la relevancia del concepto de *geocultura*, en tanto desplazamiento epistemológico que señala una crisis del proyecto de la modernidad, principalmente en su organización geopolítica: la separación moderna entre centros y periferias. Esto permite, en consecuencia, sobrevolar la emergencia de un “cambio de tono” de la Teoría crítica encallado dentro del poscolonialismo. Sin embargo, Castro-Gómez no indaga con mayor profundidad la crítica poscolonial de Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall o Robert C. J. Young, la cual, bajo diferentes caminos, utiliza la oposición derrideana entre diferenciación y *différance* para rastrear el movimiento de una *diferancia* cultural que ha sido borrada o tachada, siguiendo a Derrida, por las arquitecturas homogeneizadoras del logocentrismo occidental y moderno/colonial. Pero, pese a esta ausencia, el gesto del filósofo colombiano no resulta menor en lo vinculado a elaborar un mapa de relaciones y relevamientos contemporáneos que excede el enrolamiento neofrankfurtiano de la crítica cultural latinoamericana, y a partir del cual se detecta un emplazamiento productivo del

concepto de *Totalidad* en nuevos marcos teóricos que lo ligan a un sistema-mundo colonialmente administrado, y cuyo saber narrativo y simbólico se estructura por medio de relaciones de poder y control que desgranar las clásicas dicotomías culturales de la modernidad occidental. Desde esto, señala Castro-Gómez (2000):

Parafraseando a Lyotard diríamos que, en tiempos de globalización, ya no es posible articular –con pretensiones de verdad– un relato que busque otear de una sola mirada el conjunto total de la sociedad. Esto, de algún modo, es también lo que plantea Horkheimer con su crítica a la teoría tradicional. Ninguna teoría puede, en nombre de la objetividad, constituirse en una plataforma desde la cual es posible observar la totalidad, pero sin ser ella misma observada (p. 118).

Ahora bien, dentro de las teorizaciones del Giro decolonial resuenan con cierta recurrencia un enfoque trans e interdisciplinario que hace extensivo los aportes de autores como Dussel y Quijano, y también de las teorías de Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon, Aimé Césaire y Rodolfo Kusch. En efecto, la decolonialidad retoma un arco variopinto de derroteros teóricos que, pese a sus localidades diferenciales, articulan una crítica de los colonialismos históricos y la colonialidad en diversos aspectos. Mientras Dussel y Quijano funcionan como presentadores de algunas categorías nodales para el Giro decolonial –el mito de la modernidad (Dussel) y la colonialidad del poder (Quijano)– Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, por solo nombrar algunos/as, operan como parte de una genealogía desde la que se desprenden cuestiones como el “pensamiento fronterizo”, “la herida colonial”, “la colonialidad del ser” y “la conciencia migrante”. Lejos de hacer una presentación de los integrantes del “giro”, lo interesante es notar que los nexos que establecen con los y las pensadores/as latinoamericanos/as, caribeños/as y chicanos/as se da a partir de una recuperación epistemológica que tiene como

horizonte pensar las mutaciones de la colonialidad en los espacios macro y micropolíticos.

A los efectos de establecer una lectura sobre la modernidad/colonialidad, ciertamente son las lecturas de Dussel aquellas que resuenan con mayor densidad tanto en los trabajos mencionados de Castro-Gómez como en los de Walter Mignolo, Catherine Walsh y Nelson Maldonado-Torres, todos/as en su momento integrantes del Giro decolonial. En este aspecto, la lectura dusseliana acerca del establecimiento de una noción “intra-europea” de la modernidad por parte de la Teoría crítica funciona como contraste de una propuesta donde la modernidad poco a poco es reflexionada como un proyecto global y cruzado por la marca de la colonialidad en la que el Otro es subsumido, inventado, alienado y violentado. El Otro, siguiendo a Dussel, cristaliza las existencias subalternizadas por la Totalidad de lo Mismo, inclusive cuando la epistemología imperial moderna tiene su génesis parroquial en Europa. Con esto, la conquista y colonización son el detonante de una Totalidad cuyo germen es provincial, pero que solo puede efectivizarse cultural y económicamente con la alterización global del Otro. Desde el lente de lo Mismo –del conquistador, ocupante, colonizador– lo Otro es pensando como mismidad, como lo ya conocido al interior de la gramática imperial de la modernidad. A partir de esto, se derivan taxonomías y marcos clasificatorios que son universalizados con el fin de segmentar poblaciones según los grados de humanidad generados por la colonialidad. Es en este tablero de identidades donde predomina la justificación de jerarquías raciales, culturales y existenciales las cuales ponen en marcha lo que Maldonado-Torres (2006) define como la “colonialidad del ser”.

A partir de esto, nos interesa subrayar la especificidad del impacto que en distintos momentos del trabajo de Mignolo tiene la Teoría crítica frankfurtiana. Nos detenemos en los trabajos de Mignolo no por su participación relevante dentro del Giro decolonial, sino porque en los distintos estadios de su heterogénea obra es

posible detectar un diálogo con la Teoría crítica que muta en función de sus propias inquietudes para así dotar de densidad epistemológica y crítica a diversas categorías que resuenan dentro de lo que define como razón posoccidental, pensamiento fronterizo (*Border Thinking*) y finalmente Giro decolonial. A partir de esto, es viable advertir la recurrencia constante a los trabajos de Dussel para, por un lado, dar cuenta de una definición de la modernidad como constructo de una lógica de poder colonial e imperial consagrada en la colonialidad, y, por otro, con el horizonte de hacer un contrapunto entre la Teoría crítica y la decolonialidad. De ahí que es inesquivable revisar dentro de nuestra reflexión las lecturas de Dussel sobre la Teoría crítica que son retomadas por Mignolo, ya sea explícita o implícitamente.

La poscolonialidad y el posoccidentalismo

Una de las singularidades teóricas de Dussel es elaborar una analítica crítica que discute y problematiza la constitución de la “otracara” de la modernidad o, mejor dicho, de la “Alteridad esencial de la Modernidad” (Dussel, 1994, p. 29). A diferencia de la lectura de Castro-Gómez sobre Dussel, la cual sufre severas transformaciones – desde estudiarlo como un filósofo de la liberación cuyo programa es ofrecer una lectura homogénea de Latinoamérica hasta un autor que elabora una noción crítica de la modernidad que dialoga en clave poscolonial y decolonial–, las referencias de Mignolo se dan con un tono de diálogo y aporte, en tanto que Dussel forma para él parte de lo que en su momento caracteriza como una crítica posoccidental. El ejercicio de Mignolo es, en este momento, reflexionar la potencia semiótica-lingüística y cultural de elaboraciones que discuten los legados coloniales en Latinoamérica y el Caribe en paralelo, e inclusive antes, de la aparición de la teoría poscolonial de Spivak y Bhabha principalmente. En efecto, el trabajo de Mignolo se diferencia claramente del de Castro-Gómez, pues hay un punto de

partida que es otro: el de la recuperación y la construcción de una genealogía de las teorías posoccidentales. En este punto, lo posoccidental da cuenta de distintas elaboraciones que, no asumiendo el prefijo “pos”, discuten las herencias coloniales encastradas en los procesos de occidentalización, y en las experiencias de la conquista y la colonización en Latinoamérica. La sistematización de una crítica posoccidental, en consecuencia, tiene múltiples efectos no solo en lo referido a la lectura realizada por Mignolo sobre la Teoría crítica, la cual será fundamentada en trabajos posteriores, sino también en su reflexión sobre Dussel. Asimismo, el posoccidentalismo, en tanto categoría que nuclea a una variedad de pensadores y pensadoras, tiene su aparición previa en los trabajos de Roberto Fernández Retamar (1976) y de Fernando Coronil (1996). Fernández Retamar y Coronil surten un efecto no menor en las teorizaciones de Mignolo: regionalizar el “‘posmodernismo’ y [el] ‘poscolonialismo’ mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado, el ‘posoccidentalismo’” (Mignolo, 1996, p. 679)².

Fernández Retamar, en su ensayo *Nuestra América y Occidente*, estudia la permanencia problemática de los vínculos imperiales establecidos entre Latinoamérica y el Caribe con una

² Esta afirmación de Mignolo, realizada a mitad de la década de los ‘90, no deja de tener resonancias hoy. Si bien es Eduardo Grüner (2002) quien hace un trabajo extenso y minucioso sobre los efectos del pensamiento “pos” dentro de los Estudios Culturales, sin soslayar el aporte de la crítica poscolonial, es Mignolo, por otro lado, el que encuentra una deriva crítica latinoamericana en el posoccidentalismo. Sin duda que la lectura de Mignolo se encuentra cruzada por el debate “modernidad-posmodernidad” que resonó con fuerza en Latinoamérica durante la década de los ‘90, y que su desmenuzamiento de lo “pos”, y de las derivas que este prefijo puede traer son acopladas a la pregunta de qué hay de poscolonial en las teorías críticas latinoamericanas, su indagación de un nuevo prefijo perfectamente se puede hacer extensiva hoy dentro de la emergencia desbordante de los “poshumanismos” bajo nuevas interrogantes: ¿Qué tiene de poshumano una crítica cuya génesis es realizada desde lo humano? ¿Hace falta un nuevo “pos” dentro de un área geocultural (Latinoamérica y el Caribe) que incansablemente se ha preguntado sobre la condición humana bajo severas relaciones de opresión colonial? ¿Qué sucede con los humanismos críticos que desbordan el carácter occidental-logocéntrico del humanismo moderno cuando se afirma la existencia de lo poshumano?

occidentalización transnacional que impacta en las formas y los estatutos del saber que distintas elaboraciones regionales dibujan y desdibujan al momento de pensarse a sí mismas. No es menor que Fernández Retamar haga un trabajo de indagación cuyo potencial cultural es el de radiografiar la existencia de interpretaciones variadas sobre Occidente partiendo de la pregunta de qué es Occidente cuando se reflexiona desde Latinoamérica. En función de sus condiciones de posibilidad y de sus permanencias históricas, el posoccidentalismo sobresale para definir una categoría desde la cual superar y sobrepasar a la ideología capitalista occidental, y deshacer, sea de paso, la estabilidad binaria de “Occidente” y “Oriente” que resulta cardinal y ordenadora para el pensamiento moderno, su política y su poder. En tanto propuesta epistemológica, lo posoccidental detona una recusación del capitalismo imperialista por medio de la hondura de un locus de enunciación fronterizo diagramado por una intelectualidad latinoamericana y caribeña que descentra la noción de Occidente y que se desplaza hacia otras zonas y regiones culturales en un esfuerzo de hablar y pensar la historia de los legados coloniales. Desde el punto de vista de Fernández Retamar, aquella perspectiva tiene su punto de inflexión dentro del materialismo histórico desarrollado por figuras heráldicas, como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar, 2016, p. 256), pero es ante la crisis del capitalismo occidental que el posoccidentalismo viene a prolongar el ideario anticolonial en el campo de la crítica cultural –en tanto que discute y desarticula los ecos coloniales de nuestra modernidad– del espacio latinoamericano y caribeño; comprendiendo a este último como un lugar idóneo para abrir un debate sobre una perspectiva periférica que busca desactivar los disciplinamientos organizados por Occidente³.

³ La discusión del posoccidentalismo en Fernández Retamar la hemos analizado en el trabajo: Aguirre Aguirre, 2020.

Por su parte, Coronil (1998) entiende a Occidente como una “representación”: un mapa imperial que labra jerarquías y taxonomías. Bajo esto, el intento crítico consiste en “(...) guiar nuestra comprensión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas” (p. 26). El propósito de Coronil es, por un lado, mostrar cómo la dicotomía de lo Mismo y lo Otro construye una imagen global de la *otredad* que impide su movilización, que la paraliza, y, por otro, que la tarea crítica no consiste en equiparar los efectos del orientalismo, tal y como lo rastrea Said, y el occidentalismo, sino de comprender de qué forma este último se despliega a escala global atado al despliegue del capitalismo transnacional. Hay tres modalidades en las que el sociólogo venezolano presenta las operaciones de la representación occidentalista: la disolución del Otro por el Yo, la incorporación del Otro al Yo y la desestabilización del Yo por el Otro (Coronil, 1998, p. 27). A los fines de presentar la posibilidad de definir un derrotero posoccidental, Mignolo retoma estas tres operaciones indicadas por Coronil, junto con la lectura de Fernández Retamar, para preguntarse: “¿Cuáles son las posibilidad (sic) de ‘trascender el occidentalismo’ construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales?” (Mignolo, 1996, p. 690). En el artículo “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”, Mignolo (1996) da cuenta de cómo Fernández Retamar y Coronil idean una ruta para pensar, a partir del posoccidentalismo, resortes críticos que encuentran “(...) su lugar ‘natural’ en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’ lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en excolonias británicas, respectivamente” (p. 680). En varios planos, el aporte de dicho trabajo es hacer hincapié en el carácter situado y geopolíticamente alternativo de una perspectiva “pos” que, si bien al igual que el posmodernismo y el poscolonialismo resulta crítica de la modernidad (salvando sus paradojas y problemas, principalmente en lo

posmoderno), enrola una transgresión de dualismos culturales, políticos y ontológicos que en Latinoamérica y el Caribe forcluyen la presencia móvil y performática de la diferencia colonial y/o cultural.

Aunque la poscolonialidad, al decir de Mignolo, resulta ajena a Latinoamérica, lo característico del posoccidentalismo es redefinir una sensibilidad igualmente poscolonial, aunque situada, que no consiste en una suerte de relevamiento nuestroamericano de la crítica de Bhabha, Spivak y Said, sino en una estrategia epistemológica que temporalmente es anterior al poscolonialismo, pues se configura desde diferentes discursos que han pensado los legados coloniales instituidos por la ideología occidentalizadora. Quebrar el concepto moderno de razón enquistado en el discurso del imperialismo occidental viene de la mano, así, de la rearticulación de las largas historias de subalternización, las cuales, dibujadas en un pensamiento fronterizo, consiguen subvertir la división dicotómica entre “civilizados” y “barbaros”, “modernos” y “premodernos”, en la que se consolidaron las reglas y los órdenes discursivos del occidentalismo.

Dentro de este panorama, Mignolo, en otro trabajo titulado “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995b), reflexiona viable entender el trabajo de Dussel como una filosofía anticolonial que se adapta a las reglas del juego de la filosofía europea moderna. Aquello, dice Mignolo (1995b), es lo que “(...) mantiene a Dussel apegado a los valores y criterios de la modernidad” (p. 29). Ni los conceptos de colonialidad ni de la modernidad como “mito” resuenan aún en estas elaboraciones del semiólogo argentino, aunque sí un contacto inicial con los trabajos dusselianos, que se enfocan en desentrañar cuál es la actitud epistémica de una teoría poscolonial y/o posoccidental en relación a los efectos coloniales de la modernidad. El asunto de la recepción teórica de Dussel surte sus primeros efectos, por lo menos en lo relacionado a cuál es su papel dentro de la genealogía trazada por Mignolo. Con esto, no es forzado indicar que en su lectura parece

contactarse con el estudio de Castro-Gómez *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) donde el filósofo colombiano hace una severa evaluación de Arturo Roig⁴, José Gaos, Rodolfo Kusch y también de Dussel a partir de una perspectiva que toma la arqueología foucaultiana y los estudios culturales latinoamericanos.

Aunque ambos estudios son paralelos, e inclusive Castro-Gómez hace un relevamiento de los trabajos de Mignolo, lo particular en ellos son los temas de la periodización de la modernidad y de la actitud adoptada frente a la Teoría crítica. En relación a este último aspecto, Mignolo (1995b) entiende que Dussel intenta desmenuzar y afirmar un espacio alternativo de enunciación poscolonial, inclusive sin proponérselo explícitamente. “Mientras que en 1980 Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición postmoderna, podríamos decir hoy que la filosofía de la liberación es más cercana a la perspectiva postcolonial que postmoderna” (p. 28). Tal afirmación toma lo que indica Dussel en las palabras preliminares de su *Filosofía de la liberación*: “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular y feminista de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (Dussel, 1985, p. 9). Lo posmoderno que Dussel anota en su *Filosofía de la liberación* le sirve de punto de apoyo a Mignolo para discutir con y contra la ubicación geocultural del debate posmoderno en autores como Gianni Vattimo y Jean-François Lyotard, y para la valoración crítica en la defensa de la lectura poscolonial latinoamericana, más que con el objeto de entender a qué se refiere Dussel cuando habla de posmodernidad en los ‘70. En 1999, producto de unas conferencias dadas algunos años anteriores, Dussel escribe sobre lo posmoderno de su *Filosofía de la liberación*:

⁴ Una lectura crítica del planteo de Castro-Gómez sobre Roig se puede revisar en: Ramaglia, 2022.

Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es posmoderna... ¡Años después Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre el tema recuerda que la “filosofía de la periferia” viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía (Dussel, 1999, p. 47).

Desmenuzando un poco los argumentos de Dussel y Mignolo, resulta apropiado indicar que el “pos” de lo poscolonial no es lo mismo que el “pos” de lo posmoderno, cuestión que Mignolo lee a partir del trabajo *“Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”* de Anthony Apiah (1991), aunque la resonancia que tiene en Dussel guarda más relación con el método analéctico que propone al final de su *Filosofía de la liberación* que con una ubicación dentro de las filosofías posmodernas. De ahí que aunque Dussel trace una perspectiva poscolonial, ya que, según Mignolo (1996), escribe una “(...) crítica a la occidentalización (sic) desde la experiencia periférica de la colonización” (p. 28), el problema no es tanto del contrapunto que su filosofía pueda establecer con lo posmoderno, sino del contenido crítico de su lectura al problematizar las formas de representación cultural de la modernidad occidental y sus maneras de superarlas en distancia con el momento negativo de lo apuntado por la Teoría crítica.

El momento negativo, dice Dussel en el trabajo referenciado por Mignolo (1995b), se diagrama dentro de una dialéctica o “(...) un movimiento metódico que surge desde la negación de lo negado en la totalidad, por ello su limitación estriba en tener en la misma totalidad la fuente de su movilidad crítica” (Dussel, 1985, p. 180). El contrapunto con la dialéctica negativa, que en varios planos es también con la Teoría crítica, es afirmado desde el momento analéctico. Agrega Dussel (1985): “El momento analéctico es por ello

crítico y superación del método dialéctico negativo, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor” (p. 181). Son dos los elementos que se pueden identificar en la analéctica dusseliana: una crítica de la noción de totalidad en la que se encalla la Teoría crítica y una superación otra y radicalmente distinta de la *Aufhebung* hegeliana. El momento analéctico ingresa como criticidad positiva dentro del circuito dialéctico desde una exterioridad política utópica que se afirma negando no solo a su contrario, sino también a la totalidad del sistema, el Todo, en la cual la exterioridad –el Otro, la periferia, el condenado– no ha podido trazar su potencia liberadora. Solo afirmando la trascendentalidad no condicionada de lo externo es que se puede superar una totalidad donde la dialéctica negativa sigue entrampada. De variadas maneras, entonces, la analéctica se encuentra lejos del “pos” de lo posmoderno, ya que, incluso renunciando a la idea de totalidad, reescribe la dialéctica dentro del decurso histórico y ético que le otorga moldura política y presencia a lo “ausente”. El argumento de Mignolo, en efecto, no anota estos elementos claves a partir de los cuales Dussel define como “posmoderna” a la *Filosofía de la liberación*, lo cual, como hemos mostrado, está en la antípoda del debate posmoderno de las décadas de los ‘80 y ‘90, e incluso demuestra severas distancias epistemológicas con la crítica poscolonial, pues el Otro es pensado como exterioridad y no en tanto encrucijada cultural cuyo soporte es un sincretismo conflictivo con una Mismidad imperial-colonial que insiste en mantener intacto el reparto binario de las identidades modernas.

En razón de lo anterior, Mignolo detecta que es Kusch, más que Dussel, aquel que traza con mayor definición de una teorización de la frontera a partir de un concepto que se contacta con su teoría de la semiosis colonial: la fagocitación. Sin entrar en mayores detalles sobre la lectura del semiólogo argentino sobre Kusch, es necesario aclarar que la fagocitación de Kusch, más que un *entre* o espacio

intermedio, da cuenta de un metabolismo simbólico-cultural en el que el hombre americano se encuentra en estado *yecto*, en condición de arrojo, que, de forma más específica, conjuga una tragedia existencial que dinamita la potencia ontológica del *estar*. De ahí la afirmación de Kusch de que la auténtica filosofía americana comienza cuando se medita desde el *estar*, desde la gravidez del suelo, desde lo telúrico del *hedor* (Kusch, 2000, p. 235). Con todo, dicha lectura sobre el tenor poscolonial de Dussel y Kusch muta en dos trabajos posteriores de Mignolo en los que, por una parte, se dibuja un vínculo con el poscolonialismo de Bhabha y, por otro, se retoma la teoría de la colonialidad del poder de Quijano. Con esto, la lectura dusseliana sobre la modernidad se adosa en el empeño de Mignolo por definir una teoría posoccidental latinoamericana y, de forma más subterránea, empieza a desplazarse el foco de análisis hacia la crítica hecha por Dussel de la Teoría crítica, la cual verterá variados efectos no solo en una teorización sistemática sobre la modernidad/colonialidad, sino también en lo que se instituye como el Giro decolonial.

De lo “intra-europeo” a la colonialidad

En *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze* (2010) Willy Thayer indica que la crítica, en tanto praxis filosófico-política, activa un proceso de triple infamiliaridad: como una apertura del *estado de excepción*; como una excepcionalidad que suspende el campo fundando uno nuevo, apropiándolo, distribuyéndolo y fomentándolo; y como una interrupción que no conserva ni funda un nuevo orden, interesada más bien en tematizar sistemáticamente la condición, el límite, y el límite del límite (Thayer, 2010, pp. 60-61). Aunque esta última infamiliaridad tiene un primer apogeo en Immanuel Kant, Thayer apunta igualmente su facultad de defundamentación, algo que, por ejemplo, en Benjamin se ejercita

al analizar una “(...) excepción que no conserva ni funda reglas, no conserva ni funda representaciones, y persevera vacilante en el momento, el instante de legibilidad, de respiro, que detona su interrupción” (Thayer, 2010, p. 62). En consecuencia, la crítica no solo en Benjamin, sino también en el rizoma deleuziano o en la gramatología de Derrida, hace una consideración de los elementos terminológicos que constituyen a la crítica misma y que impiden la univocidad referencial sustentada en marcos o categorías de finales. En este orden de asuntos, resulta incauto juzgar en nombre de una instancia superior o instituir verdades absolutas por medio de la praxis crítica. Lo imposible de la crítica, entonces, es su fortaleza, su potencia en devenir, concentrándose en el acontecimiento de su propio decurso que va al encuentro de lo que podría haber sido, aunque, inclusive como ejercicio aventurado, esto no se defina por determinar sus últimas instancias.

Cualquier voluntad crítica que busque allanar los caminos de un sendero que se muestra preconfigurado o adosado en una realidad que busca acomodarse en un nuevo orden discursivo que delimite cómo decir, hacer y sentir implica un abandono fecundo de marcos categoriales que conciernen a las críticas pretéritas. Empero, dicho abandono no consiste en una renuncia de la Totalidad, como si el adosamiento de las micropolíticas contemporáneas y poscoloniales implicara la garantía de un despliegue de fuerzas, de por sí, disruptivas, sino que se trata de la activación de un horizonte futuro de sentidos que haga de la crítica de la modernidad, esa analizada en su fisonomía instrumental por la Teoría crítica, la posibilidad de indagar cómo las micropolíticas son adyacentes a una administración colonial de la vida que convierte a la heterogeneidad histórico-estructural reflexionada por Quijano (2011) en un especie de rescoldo, de algo inacabable, que responde, hasta nuestros días, a un proyecto provincial de expansión y conquista tejido a escala global, es decir, que instituye una Totalidad que se fractura a partir de la activación de los pliegues particulares que la constituyen.

Volviendo al análisis de los trabajos de Mignolo, y con el fin de indagar las modulaciones que en ellos tiene la Teoría crítica, hemos apuntado que el vaivén de su crítica de la modernidad/colonialidad se trama a partir de su lectura sobre Dussel, lo cual también lo dota de un metabolismo argumental, el suyo propio, en relación a los aportes de la Escuela de Frankfurt. En “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995a)⁵ Mignolo intenta articular un vínculo entre la filosofía de la liberación de Dussel y la teoría poscolonial de Bhabha. Si bien este trabajo es anterior a aquellos donde el semiólogo argentino idea su noción de razón posoccidental (de la que, como vimos, forma parte Dussel), su relevancia radica en el compromiso que establece con la lectura dusseliana de la modernidad como “mito” con el fin de subrayar un *locus* de enunciación diferencial que lo acerca a Bhabha. El propósito de Mignolo, así, se vehiculiza en varios planos: construir una definición poscolonial del filósofo argentino, detectar en él un *locus* de enunciación crítico de la modernidad europea y enfrentarlo con la lectura “intra-europea” de la modernidad no solo presente, según Dussel, en Horkheimer y Adorno, sino también en Lyotard, Vattimo y Richard Rorty. Para esto, “La razón postcolonial...” se detiene en las tesis principales de Dussel relacionadas con la delimitación cultural de la alterización del Otro por parte de los mitos modernos de la racionalidad europea; tesis que, asimismo, sostienen la afirmación, como bien lo hace en su *Filosofía de la liberación*, de una exterioridad supuestamente sublimada por los frankfurtianos. Dice Mignolo (1995a):

⁵ El trabajo “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales” tiene varias ediciones. La primera, que utilizamos en este escrito, es de 1995 publicada en *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, núms. 4-5 (pp. 265-290). En ese mismo año se publica también en la *Revista chilena de literatura*, nº 47 (pp. 91-114). Otra edición es de 1997 en el libro *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, editado por Alonso del Toro (pp. 51-70). En el 2005 se publica, sin alteración alguna de las ediciones anteriores, en *AdVersuS*, nº 4.

Dussel confronta estos mitos con otras alternativas de interpretación. Mientras Horkheimer y Adorno –y también pensadores postmodernos como Lyotard, Rorty o Vattimo– proponen una crítica de la razón violenta, coercitiva y genocida, Dussel propone una crítica del momento irracional de la Ilustración en tanto mito sacrificial, e intenta hacerlo no como negación de la razón, sino como afirmación de la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica, fundada en la apropiación de la herencia clásica greco-romana y la emergencia de la noción de modernidad desde el margen –o sea, la contramodernidad– nos revela que la historia no comienza en Grecia, sino que los diversos inicios históricos están a su vez, sujetos a diferentes loci de enunciación. Este simple axioma es fundamental para la razón postcolonial (p. 281).

Ahora bien, el axioma destacado por Mignolo tiene una extensa deriva en la filosofía de Dussel que excede y contradice epistemológicamente a la crítica poscolonial. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Dussel encara el posicionamiento de Jürgen Habermas sobre la modernidad como fenómeno intra-europeo, cuestionamiento que no hace extensivo a Horkheimer y Adorno por lo menos de forma explícita y contrario a lo argumentado en el estudio de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) sobre el Giro decolonial. Para la definición intra-europea de la modernidad propuesta por Habermas, la Edad Nueva comienza con el Renacimiento y la Reforma, dice Dussel (1994), “(...) y culmina en la *Aufklärung*. ¡Qué exista o no América Latina, África o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt ninguna importancia!”. Y agrega: “Él propone [Habermas] una definición exclusivamente ‘intra-europea’ de la Modernidad (...) por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la ‘particularidad’ europea se identifica con la ‘universalidad’ mundial sin tener conciencia de dicho pasaje” (p. 35). La propuesta de desmenuzar el universalismo racionalista abstracto con el que comulga Habermas camina de la

mano de una razón afirmativa y superadora, la de la filosofía de la liberación, “(...) como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa” (Dussel, 1994, p. 168).

El propósito de Dussel, entonces, no es reflexionar la ambivalencia de las identidades poscoloniales ni la temporalidad diseminada de la diferencia cultural, de una *otredad* del “entre” en la escena global transculturizada, como lo hace Bhabha, sino rastrear la razón del Otro en una teoría ética del diálogo cuyo germen liberador se sitúa en una exterioridad de la totalidad moderna. En otro trabajo, Dussel mismo explicita su distancia con este pensador: “Bhabha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos que, sin advertirlo, caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias” (Dussel, 2016, p. 39). Los quiebres y cortes significativos rastreados por la crítica poscolonial en su esmero por interrumpir las configuraciones esencialistas de la cultura y las formas identitarias no resultan inquietudes en Dussel, lo cual no limita que su filosofía se acerque en múltiples aspectos a la idea de localización teorizada por Bhabha. En otras palabras, hay un marco categorial que es distinto, que distancia epistemológicamente a Dussel de Bhabha: mientras el primero retoma la fenomenología de la revelación del Otro esbozada por Emmanuel Lévinas, el segundo reutiliza el posestructuralismo de Jacques Lacan.

Con esto, Mignolo intenta afirmar un contacto que en sus inflexiones metodológicas y epistemológicas se hace poco viable en lo referido al problema de la razón moderna. En lo que se vincula a localización, dicho cruce es cristalino (o, por lo menos, posible), pues es una de las principales motivaciones de Mignolo: detectar un *locus* diferencial. “Cabe destacar que el proyecto de Bhabha de designar lo postmoderno desde la posición postcolonial, lo acerca a Dussel y legitima la razón postcolonial en tanto locus de enunciación diferencial” (Mignolo, 1995, p. 281). Se asume, entonces, que el

trabajo de rastrear los momentos disyuntivos del discurso colonial, en el caso de Bhabha, coincide con la propuesta de una razón del Otro definida por Dussel. Sin embargo, en su diálogo con Vattimo, Dussel (1999) es tajante cuando indica que una “(...) *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero ‘liberar’ a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía” (p. 57). Así, en lo que consiste la tarea crítica y liberadora es en aprender y aprehender el mundo del Otro; de aquello que ha sido no pesquisado ni valorado por la hermenéutica ontológica de Vattimo ni por la ética discursiva de Habermas: ese “(...) *Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica” (Dussel, 1999, p. 60) y no esa *otredad* ambivalente y presente, solo que forcluida, por los significantes rectores del discurso colonial (Bhabha, 2002).

Sin embargo, esa fuerza poscolonial que Mignolo le adosa al trabajo de Dussel sufre un vuelco cuando empieza a incorporar la perspectiva de la colonialidad. Esto vuelve a la posición de Mignolo frente a la Teoría crítica un elemento indispensable para reflexionar acerca de la incorporación de los trabajos de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein a su propio derrotero, siendo uno de sus despliegues más significativos el del Giro decolonial. Con esto, lo definido por Thayer al principio de este apartado en relación a la crítica asume un doble riesgo: un despliegue que decanta, primero, en una valoración de la Teoría crítica de Horkheimer marcando una distancia tácita con la analéctica dusseliana, para después, como segundo momento, construir una conceptualización del Giro decolonial en oposición a lo que no es, es decir, a la Teoría crítica. En ambos casos habita una suerte de infamiliaridad que en el futuro se vuelve reactiva.

En el primer momento, al problema de la razón posoccidental Mignolo lo redefine en función de establecer una genealogía de autores que, en varios sentidos, se encuentran distantes entre sí, lo cual, con el tiempo, se deja de sostener dentro de las delimitaciones propuestas por el Giro decolonial. Bajo lo anterior, “Diferencia

colonial y razón postoccidental” (2000) es, posiblemente, uno de los textos más provocadores y fecundos de Mignolo, ya que en él, tal y como se señala en su título, se indagan dos cuestiones nodales para el pensamiento latinoamericano y la teoría poscolonial regional: el de la diferencia colonial, es decir, el de una diferencia ya no solo cultural como indica Bhabha, sino también emergida en el arranque mismo de la colonialidad, y a partir de la cual sus ejercicios lingüísticos, culturales y políticos se encuentran cruzados por las marcas de una racialización epistemológica, y el de la razón posoccidental, en tanto localización diferencial del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Said, y como camino alternativo que reflexiona la particularidad de las herencias coloniales en Latinoamérica y el Caribe lejos del paradigma subalternista. Así, la crítica misma da sus vuelcos y reformulaciones sin aún establecer una definición cerrada de la modernidad, incluso cuando Mignolo retoma nuevamente a Dussel, de la mano de Quijano, Wallerstein, Donna Haraway, Bruno Latour y Édouard Glissant, entre otros/as.

En tal trabajo Mignolo (2000) declara estar convencido de que “(...) desde Spinoza no es posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que inició la Escuela de Francfort (sic) tanto en sus versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones disidentes (Benjamin)” (p. 23). Sin revisar lo disidente que puede tener Benjamin en relación a Adorno y Horkheimer, cuestión soslayada por Mignolo, es interesante notar cómo indica que la Teoría crítica nuclea autores disidentes de la modernidad misma. En varios órdenes, su lectura no es una mera especulación, pues, para señalar aquello, Mignolo parte del hecho de que no hay formas puras de conocimiento, tanto en las propuestas críticas de la modernidad situadas en Europa como en las que se localizan en Latinoamérica y el Caribe, que ya sea de forma explícita o implícita discuten los efectos de la colonialidad. La reactivación de una razón poscolonial implica un ejercicio fundamentalmente epistémico en el que se interviene para superar y discutir las demarcaciones y

jerarquías inventadas por Occidente y por el “mito” de la modernidad europea. Lo fronterizo de esta razón, que Mignolo identifica principalmente en Dussel (pese a los problemas ya señalados) también se constituye en el pensamiento feminista chicano, en la estética de la Relación de Glissant y en la deconstrucción descolonizadora de Abdelkebir Khatibi.

En este marco de lecturas, el problema de la colonialidad alimenta las teorizaciones sobre los espacios intermedios o fronterizos en la forma de zonas que ponen en crisis los binarios modernos sostenidos a partir de una geopolítica del conocimiento que se instituye en la racialización de las subjetividades otras. Ya en su “Posoccidentalismo...” Mignolo (1996) teoriza el eje intersticial del posoccidentalismo tejido en espacios que se encuentran por fuera del control monotópico de la modernidad (p. 692). El acercamiento a la teoría del Tercer Espacio de Moreiras (1999) en la que resuena la analítica dusseliana y la deconstrucción derrideana es reformulado por Mignolo en otra clave, con otro decurso, subrayando la potencia epistémica de un extenso camino que fue subalternizado cultural e históricamente no solo por el pensamiento occidental, sino también por las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas. A diferencia del *in-between* de Bhabha (2002), del “entre lugar” de Silvano Santiago (2018) e incluso del “subalternismo” de John Beverley (1995), el pensamiento fronterizo, al decir de Mignolo, se constituye a partir de la extensa historia de la colonialidad en la que entra en escena otra geografía empapada de experiencias culturales afectadas por el eurocentrismo y su lógica de jerarquización racial⁶. Desde esto se traza una distancia con la analéctica de Dussel, ya que el intersticio no se puede reflexionar desde una exterioridad del Todo, sino desde una *otredad* que integra de forma alterizada la *mismidad* de occidente, es decir, desde un adentro fronterizo que

⁶ El problema de las diferentes lecturas de la noción de entre-lugar en Latinoamérica lo hemos trabajado en: Aguirre Aguirre, 2017.

pone en vilo la solidez de las arquitecturas dicotómicas de la modernidad/colonialidad.

Lo que no es el Giro decolonial

En un pasaje del libro *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2013), titulado “La razón postoccidental: crisis del occidentalismo y emergencia del pensamiento fronterizo”, Mignolo escribe:

(...) la teoría crítica tal como fue desarrollada por los teóricos de la Escuela de Frankfurt es, al igual que la teorización post/occidental, un tipo de teorización “bárbara”: una práctica teórica llevada a cabo por aquellos que se oponen al concepto limpio y racional de conocimiento y teoría, y teorizan, precisamente, desde la situación a la que se han visto relegados, ya se trate de judíos, alemanes, amerindios, los africanos u otros agentes del “Tercer Mundo” como los hispanos hoy en día en Estados Unidos (Mignolo, 2013, p. 177).

En cierto sentido, la posición de Mignolo respecto a la Teoría crítica en este pasaje es clara: los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt cristalizan una razón subalterna dentro del perímetro europeo. La razón subalterna, sin embargo, no es homogénea, y para constatar esto el autor la desgrana en tres ejes que conjugan diferentes contestaciones de la modernidad desde los legados coloniales: legados coloniales desde/en el centro de los imperios, legados coloniales en las colonias de asentamiento y legados coloniales en las colonias de asentamiento profundo (Mignolo, 2013, p. 176). No obstante, la conexión de la Teoría crítica con el posoccidentalismo se traza a partir de una geopolítica del conocimiento muy particular, es decir, de un ejercicio epistémico cuya ubicación, similar a la de Bhabha, Glissant o Quijano, es la de un

espacio soslayado por las gramáticas de la razón moderna en su decurso instrumental-colonial. “Los filósofos de Frankfurt –agrega Mignolo (2013)– que estaban situados en el escenario global de las transformaciones disciplinarias, teóricas y epistemológicas, inscribieron sus prácticas teóricas como ‘teoría crítica’, a pesar de que la cuestión étnica diera forma a su pensamiento” (p. 178). Como se constata, para Mignolo resulta inesquivable la inscripción de la experiencia judía en Horkheimer, Adorno y Benjamin, inclusive cuando esto es teorizado como propuesta metodológica –los estudios de la cábala y el mesianismo judío– solo por Benjamin.

En lo que respecta a una crítica “intra-europea” de la modernidad, Mignolo resulta conciso al indicar que lo que más le interesa de los posibles vínculos entretejidos dentro de la razón subalterna es el tema de la geopolítica de los márgenes, ya sea de los que se instituyen adentro o afuera de Europa. En este caso, la experiencia vivida, apelando a un término de Fanon (2015), es la que le da moldura histórica, y no solo geográfica, a un pensamiento desde y acerca de las fronteras de la razón. Aquello no erosiona, sin embargo, la complicidad con las lecturas dusselianas sobre los distintos estadios moderno-coloniales, las cuales Mignolo continúa retomando y analizando, pero, a diferencia del filósofo argentino, lo que intenta es buscar conexiones posibles sin apelar a la noción de exterioridad y sí a la de frontera. En consecuencia, la discusión de Dussel, enfocada por analizar las limitaciones de la razón dialógica de Habermas, más que destacar las posibles resignificaciones de lo “crítico” de la Teoría crítica, se dedica a establecer una ética del Otro; mientras que Mignolo piensa, por lo menos aún en su *Historias locales / diseños globales...*, una epistemología de la frontera o de los intersticios lejos de cualquier estabilización de un Otro garante de una trama liberadora.

Dussel (2016), haciendo una reconstrucción de la historia de la filosofía de la liberación indica: “Fue en ese contexto que la categoría ontológica de *totalidad* (tan importante para Hegel, Georg

Lukács o Heidegger, y por ello para la primera Escuela de Frankfurt) se mostró insuficiente” (p. 55). A partir de la lectura que retoma a Levinas, Dussel agrega más adelante que “(...) el sentido crítico (que para la primera Escuela era esa ‘negatividad material’) real, histórico, se ha esfumado” (p. 65). Por el contrario, desde el momento en que Mignolo incorpora el concepto de “dilación temporal” de Johannes Fabian la posibilidad de tejer conexiones entre diferentes momentos y teorías que hablan de la razón descarnada de la colonialidad se hace más que viable, al punto tal que la crítica de Dussel de los momentos irracionales de la modernidad puede dialogar con la Teoría crítica, considerando su ubicación geopolítica y epistemológica. En ambos argumentos se detecta una afrenta teórica que, en tanto “críticas”, buscan desfundar los condicionamientos de la colonialidad en su veta instrumental-moderna, incluso cuando el problema sigue siendo el de la razón: la crítica de la razón instrumental de la Ilustración (Horkheimer) o la afirmación de la razón del Otro (Dussel).

Ahora bien, el trabajo de Mignolo, como hemos analizado, busca rastrear la potencia cultural-epistémica de lugares diferenciales de enunciación que pongan en cuestión, quizás con distintas intensidades, los procesos de occidentalización de la colonialidad. Dicha afrenta, más que promisoria dentro del pensamiento contemporáneo latinoamericano y caribeño, tiene un nuevo giro; un pliegue que se puede definir como un “giro” dentro del Giro (decolonial), y que consiste en conceptualizar un antagonismo entre lo decolonial y la Teoría crítica. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) se pregunta (citamos en extenso):

¿De qué manera la teoría crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que “revoluciones” globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y

disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? ¿En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? (Mignolo, 2010, p. 8).

Varias cosas se asoman en estas interrogaciones: la transformación del proletariado en multitud (algo que Mignolo parece tomar de Antonio Negri), la incorporación del concepto de *damnés* que resuena en la obra de Fanon, el decurso de una revolución pluri-versal, y ya no solo occidental, en la que entran en escena las experiencias fronterizas y la posible relectura de Horkheimer en clave decolonial. Simultáneo a estas interrogaciones, solo que algunos años antes, en el trabajo “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento” (2006) Mignolo erige una dicotomía que resuena en la cita anterior: la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial. El pensamiento decolonial, señala el semiólogo, “(...) que es crítico por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimer, por ejemplo”. Lo decolonial, agrega:

(...) es, literalmente, ‘otra cosa’ que no puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia internas de Europa (como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimer) y también de las colonias” (Mignolo, 2006, p. 197).

Si, tal como afirma Mignolo, el pensamiento decolonial es “otra cosa”, no deja de ser menor que este se defina a partir de lo que no es, es decir, desde aquello que lo diferencia de la Teoría crítica, y que su conceptualización de lo posoccidental, tal vez el momento más fecundo de los trabajos de Mignolo, pierda fuerza, se agote, y sea reemplazado por una genealogía “nueva” en la que se encuentran nuevamente Fanon y Césaire, entre otros/as.

No negamos que las teorizaciones de Mignolo son más que solventes en relación al *Border thinking* y la razón posoccidental. Empero, la operatividad que la crítica como praxis de infamiliaridad, retomando a Thayer, tiene en la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial corre el riesgo de agotar su significado intersticial, su potencia de desfundamentación, su carácter de interrupción fronteriza, tal y como lo analiza en varios momentos el mismo Mignolo. La estrategia, en efecto, se resume en estos casos en un contraste que mantiene intacto el sistema de representación binario y ontológico de la colonialidad, por lo menos en relación al vínculo entre Teoría crítica y el Giro decolonial. Étienne Balibar (2005), con cierta soltura, apunta que uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la teoría crítica contemporánea es la de evitar cualquier representación autárquica tanto de las identidades y las fronteras como de las colectividades (p. 13). En consecuencia, la estabilización de un derrotero teórico alejado de las ambivalencias y contradicciones que la misma Teoría crítica conserva, incluso en su primera generación, agota las posibilidades de un desplazamiento que releve y evalúe las metamorfosis de una sociedad colonialmente administrada a partir de teorías que viajan. Como indica Said (2015),

teorías que pasan de una cultura a otra, haciendo injertos y trasplantes, con el fin de dotarse de un nuevo entorno que “no está nunca libre de trabas” (p. 11).

Con ello, el problema de la razón del Otro, algo que Mignolo considera de Dussel aunque de forma ambigua, puede ser reflexionado desde la presencia de una alteridad constitutiva de la totalidad moderno-colonial, que, a partir de relecturas poscoloniales y/o posoccidentales de la Teoría crítica, se despliega en ejercicios de pasaje, traducciones y transgresiones que hacen viable una cultura de las fronteras, como en parte resume Balibar. En el marco de esto, un relevamiento de la Teoría crítica que se sitúa en las particularidades del pasaje latinoamericano se puede detectar en autores/as latinoamericanos/as como José Gandarilla Salgado (2014), María Rita Moreno (2023), Eduardo Grüner (2016) y Carlos Ossa (2009), y en la estadounidense Nancy Fraser (2023). Estos/as autores, sin esquivar el hecho de que, al decir de Stefan Gandler (2016), en algunas ocasiones las siguientes generaciones de la Teoría crítica cayeron en la “(...) tentación oportunista de un superficial e irreflexivo antimarxismo” (p. 7), intentan establecer los cimientos de una deglución estratégica de los conceptos medulares que edifican la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno incorporando problemas como el de la colonialidad, la crítica de la raza, las estéticas latinoamericana y la transculturación simbólico-ideológica.

Con esto no apuntamos falencias ni limitaciones de la lectura de Mignolo. Al contrario, indicamos que el hecho de esquivar cualquier contacto con la Teoría crítica desde una genealogía otra y decolonial anula lo “crítico”, no de los frankfurtianos (el momento negativo de la crítica y el valor político de una Teoría no tradicional), sino de escrituras, como las de Fanon o Césaire retomadas por Mignolo, que están sincrónicamente y epistemológicamente engarzadas en una práctica cultural que busca detectar cómo los bloques instrumentales de la razón tienen sus condiciones de posibilidad gracias al establecimiento de jerarquías humanas y

subjetivas ejecutadas durante los procesos de conquista y colonización en Latinoamérica y el Caribe, y perfeccionadas por la colonialidad. Porque, con todo, el abismo desde el cual escriben los autores de la Teoría crítica es posible solo gracias a la existencia de otro abismo: ese que se traza en las fronteras conflictivas de una modernidad/colonialidad igual de catastrófica y trágicamente transcultural.

Referencias bibliográficas

Aguirre Aguirre, Carlos (2017). Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, (6), 69 - 93.

Aguirre Aguirre, Carlos (2020). Invenções de Caliban: cultura, humanismo y posoccidentalismo en Roberto Fernández Retamar. *Catedral Tomada*, 8 (14), 1-26. DOI: <https://doi.org/10.5195/ct/2020.424>

Apiah, Anthony (1991). Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?, *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357.

Balibar, Étienne (2005). *Violencia, identidades y civilidad. Para una política global*. Barcelona: Gedisa.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Castro-Gómez, Santiago (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. *Impulso*, (29), 113-123.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Coronil, Fernando (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp. 121-146). México: Miguel Ángel Porrúa.

Dussel, Enrique (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.

Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés / Plural Editores.

Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.

- Dussel, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D. F.: Akal.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México D. F.: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). Nuestra América y Occidente. En R. Fernández Retamar, *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (pp. 227-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Gandarilla Salgado, José (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago: Palinodia.
- Gandler, Stefan (2016). Prefacio. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 5-10). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México, D.F.: Akal.
- Horkheimer, Max (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jay, Martin (2016). *Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento*. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 11-41). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Kusch, Rodolfo (2000). *Obras completas. Tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Mignolo, Walter (1995a). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), 265-290.
- Mignolo, Walter (1995b). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61 (170), 847-864.
- Mignolo, Walter (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 62(176), 847-864.
- Mignolo, Walter (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Bogotá: Universidad Javeriana.

- Mignolo, Walter (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter; Maldonado-Torres, Nelson y Schiwy, Freya (2006). *Des-colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Moreiras Alberto (1999). *Tercer Espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago: LOM
- Moreiras, Alberto (1990). Transculturación y pérdida del sentido: El diseño de la posmodernidad en América Latina. *Nuevo Texto Crítico*, (6), 105-119.
- Moreno, María Rita (2023). *Mirioramas de la modernidad: Benjamin, Adorno y el programa de una crítica en trance*. Mendoza: Helmut.
- Ossa, Carlos (2009). *La semejanza perdida: Ensayos de comunicación y estética*. Santiago: Metales Pesados.
- Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, Dante (2022). ¿Cómo se piensa el acontecer histórico de nuestra América?: Apuntes sobre la propuesta de una teoría crítica de la historia de las ideas filosóficas en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (25), 1-18.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Richard, Nelly (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Escritos*, (13-14), 271-280.
- Ríos, Rubén H. (2013). *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Said, Edward (2015). Teoría viajera. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 11-40). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Santiago, Silvano (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En S. Santiago, *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Thayer, Willy (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

Carlos Aguirre Aguirre

Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad de Playa Ancha, Chile). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (IDEF-UNSJ, Argentina). Docente asociado en la cátedra de Historia de las ideas políticas en la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Congreso, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH - UNR, Argentina), del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL - UNCUIYO, Argentina) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transreales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUIYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas argentinas y extranjeras. Es autor del libro *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire* (Editorial Qellqasqa, 2024).