



MAURICIO BEUCHOT
RIGOBERTO MARTÍNEZ ESCÁRCEGA

DIÁLOGOS 1

HERMENÉUTICA ANALÓGICA
Y
DESCOLONIALIDAD

En este volumen se han reunido textos de Mauricio Beuchot y de Rigoberto Martínez Escárcega que se encaminan a construir una filosofía descolonial. Se desea ir más allá de los poscolonialismos y decolonialismos, para hacer planteamientos nuevos. Por eso se ha elegido la hermenéutica analógica, que es una propuesta filosófica mexicana, auténticamente de epistemología del sur y de pensamiento de frontera.

Mauricio Beuchot (Torreón, Coah., 1950) es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Investigador emérito de la UNAM y del SNI. Es iniciador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

Rigoberto Martínez Escárcega (Chihuahua, México, 1975) es doctor en educación por la Universidad de Tijuana. Fundador y director general del Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico. Militante activo del altermundismo.

Diálogos es una aventura intelectual compartida que se erige como una alternativa frente al capitalismo depredador, la banalización y la esclerosis del saber. Es un espacio plural para propiciar y fortalecer el encuentro real como acontecimiento creador. Cristaliza una apuesta y propuesta de apertura al disenso, la diferencia y el debate respetuoso, solidario y argumentado, privilegiando la construcción grupal de utopías, distopías e imaginarios disidentes. Cada publicación constituye la materialización de un agenciamiento múltiple de heterogeneidades, historicidades y voces diversas. *Diálogos* es una colección de libros que incentiva el trabajo colectivo desde la afirmación de singularidades irrestrictas. Por ello, se priorizan proyectos que cuenten con tramas y dramas originales y creativos, problemáticas comunes, fundamentos sólidos y argumentos articulados. Estamos en contra de las publicaciones escalafonarias que solamente buscan la acreditación institucional y su darwinismo académico caníbal. Nos guía la promesa, siempre incumplida y siempre por cumplirse, de situarnos en el umbral límite de convergencias y divergencias diversas entre la historia acontecida y la apertura del acontecer inédito venidero. Cada obra teje una urdimbre abigarrada, un texto tejido de líneas de fuga y de alegría insurgente. Sean todos(as) bienvenidos(as).

COMITÉ EDITORIAL

Sigifredo Esquivel Marín, Rigoberto Martínez Escárcega,
Juan Manuel Spinelli, Alejandra Torres León.

CONSEJO EDITORIAL

Alfredo Perdomo (Uruguay), Andrea Vieira Zanella (Brasil),
Carlos Díaz Marchant (Chile), Cristina Pósleman
(Argentina), Cristóbal Durán Rojas (Chile), Diego Armando
Jaramillo (Colombia), Erick Tomasino (El Salvador), Guido
Fernández Parmo (Argentina), Jesús Ayala-Colqui (Perú),
Jorge Mario Flores Osorio (México), José Lisandro
Sánchez-Salas (Costa Rica), Juan Carlos Hernández Díaz
(Guatemala), Jhunion Abraham Marcía Fuentes (Honduras),
Karla Villapudua (México), Marcus Pereira Novaes (Brasil),
María Eugenia Cisneros Araujo (Venezuela), Pablo Uriel
Rodríguez (Argentina), Raúl Acevedo (Paraguay), Tatiana
Herrera Ávila (Costa Rica), Verónica Del Cid (Guatemala).

Hermenéutica analógica y descolonialidad

Mauricio Beuchot
Rigoberto Martínez Escárcega



Este libro está dictaminado por pares académicos y avalado por los departamentos editoriales de las instituciones que respaldan la colección de *Diálogos*.

Primera edición 2024.

© Mauricio Beuchot Puente

© Rigoberto Martínez Escárcega

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico

Ciudad Juárez, Chih., México.

editorial@celapec.edu.mx

© Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”
Zacatecas, Zac., México.

programaeditorialuz@uaz.edu.mx

ISBN 978-607-59588-8-0 (obra completa).

ISBN 978-607-59588-9-7 (volumen 1).

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

Revisión y corrección de estilo: Juan Manuel Spinelli.

Imagen y diseño de portada: Alejandra Torres León.

Disponible en formato electrónico en: www.celapec.edu.mx

ÍNDICE

Introducción.....	9
Planteamiento del poscolonialismo a partir de la hermenéutica analógica	11
<i>Mauricio Beuchot</i>	
(Anti, pos y de) colonialidad: hacia una hermenéutica analógica descolonial.....	31
<i>Rigoberto Martínez Escárcega</i>	
Sobre la hermenéutica analógica como saber de frontera y del sur.....	61
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Hermenéutica analógica y relaciones de poder	79
<i>Rigoberto Martínez Escárcega</i>	
Reflexiones en torno al poscolonialismo epistemológico	93
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Colonialismo y colonialidad en la investigación educativa.....	111
<i>Rigoberto Martínez Escárcega</i>	
Conclusiones.....	125
Bibliografía	129

INTRODUCCIÓN

Mauricio Beuchot
Rigoberto Martínez Escárcega

En este volumen se han reunido textos de Mauricio Beuchot y de Rigoberto Martínez Escárcega que se encaminan a construir una filosofía descolonial¹. Se desea ir más allá de los poscolonialismos y decolonialismos, para hacer planteamientos nuevos. Por eso se ha elegido la hermenéutica analógica, que es una propuesta filosófica mexicana, auténticamente de epistemología del sur y de pensamiento de frontera.

La hermenéutica es la rama de la filosofía que enseña a interpretar textos. Y eso es lo que hacemos en las humanidades. “Analogía” es la palabra griega que los latinos tradujeron como *proportio*, es decir, sentido de la proporción. Es, por eso, una hermenéutica que trata de colocarse entre las que hay ahora: algunas univocistas, con pretensión cientificista, fantiosamente rígidas, y otras equivocistas, con un relativismo que desemboca en el escepticismo.

Así, pues, se expone qué es la hermenéutica analógica y cómo se puede aplicar para dar forma a una imaginación descolonizada. Para eso se explica cómo se entienden el anticolonialismo, el poscolonialismo y el

¹ Se utiliza el prefijo DES-colonización como un posicionamiento político frente a todo proceso de colonización. Las nociones de ANTI-colonialismo, POS-colonialismo y DE-colonialismo se abordan como movimientos políticos e intelectuales que cobraron forma en un tiempo y un contexto determinado.

decolonialismo, a fin de tener claros esos conceptos y que fluya bien una filosofía que llegue a oponerse a los colonialismos epistemológicos de manera adecuada.

También se expone el sentido en el que nuestra propuesta filosófica de una hermenéutica analógica puede ser considerada dentro de las epistemologías del sur y dentro de las filosofías de frontera. Es un pensamiento que se esfuerza por ir más allá, pero siempre con la prudencia que aporta el concepto de analogía, que es proporción; es decir, se trata de algo que guarda siempre un equilibrio proporcional.

De manera especial, se aplica esto a la pedagogía en forma de filosofía de la educación. De hecho, todo pedagogo tiene una filosofía de su profesión, y lo mejor es que sea consciente de ella para no estar reproduciendo modelos educativos que son demasiado cuestionables, si no es que inconvenientes.

Confiamos en que estas reflexiones moverán a otros actores a interesarse en la hermenéutica analógica, la cual sólo tiene el propósito de servir. Quiere ser un instrumento de pensamiento y crítica, para mejorar en lo que sea posible la vida en el planeta y la condición humana.

PLANTEAMIENTO DEL POSCOLONIALISMO A PARTIR DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Mauricio Beuchot

Introducción

En las siguientes páginas trataré de mostrar algunas formas en las que se puede practicar el poscolonialismo o decolonialismo. Este movimiento posee una intuición importante, pero con frecuencia se ha desorientado e incurrido en exageraciones. Conviene, *por mor* de su propio argumento, que conserve un equilibrio proporcional en sus demandas o aspiraciones, para que pueda tener el mayor éxito posible. Sobre todo, debe mantenerse dentro de los límites de lo razonable, para no perder su propia esencia, su inspiración primigenia.

La descolonización del pensamiento es algo necesario, para adquirir identidad propia. Sin embargo, ha de tomarse con moderación, tiene que practicarse dentro de ciertos márgenes. Es lo que trataré de substanciar, principalmente a través de la utilización de la hermenéutica. Una hermenéutica proporcional, como es la analógica, es decir, que se base en la aplicación de ciertos límites, para evitar los excesos y guardar el necesario prestigio del movimiento. Es una praxis liberadora, y debe desarrollarse de manera que humanice tanto al colonizador como al decolonizador, en una especie de dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

El proceso decolonizador de la cultura

Para mi reflexión sobre el asunto, aprovecharé la aplicación de la hermenéutica analógica a la decolonización que hace Joao Paulino da Silva Neto, antropólogo y filósofo brasileño, en un texto por demás interesante: *Saberes indígenas maya-yanomami: desafíos epistémicos en la decolonización profesional docente*.² Se trata de un estudio de postdoctorado realizado en México acerca de los saberes de los pueblos originarios, en este caso, del mundo maya. Lo hace para ver cómo se puede lograr una decolonización en la docencia. Y realiza esto a través de una epistemología del sur, como la llama en uno de sus textos Boaventura de Souza Santos.³ Es, pues, una decolonización epistémica.

Digo que es interesante el trabajo, porque es antropológico y filosófico, ya que al final presenta una aplicación de la hermenéutica. Específicamente, de la que he tratado de desarrollar como analógica durante ya muchos años. Lo cual hace relevante a esta investigación. Ya desde el comienzo, me llama la atención que nuestro autor plantea directamente su tema, que es preguntar por la manera en que vemos a América Latina los latinoamericanos; es decir, pregunta cómo nos vemos a nosotros mismos. Es la pregunta que ha lanzado

² J. P. da Silva Neto, *Saberes indígenas maya-yanomami: desafios epistêmicos na descolonização profissional docente*, México: UNAM – Roraima (Brasil): Universidade Federal de Roraima, 2020.

³ B. S. Santos, *Una epistemología del Sur*, México: CLACSO – Siglo XXI, 2009.

recientemente Enrique Dussel.⁴ Es un pensamiento decolonizador, y es fruto de la filosofía de la liberación. En esa línea, nuestro autor lo hace tratando de superar lo que se ha llamado *epistemicidio*. Además, ha contado con la sapiente guía de José Guadalupe Gandarilla, de la UNAM. Da Silva Neto plantea, directamente, una *pedagogía decolonial analógica*, que es donde veo su aplicación de mi hermenéutica analógica, la cual ha sido muy bien comprendida y utilizada.

Después nuestro autor nos expone los mecanismos que se han empleado para encubrir al otro. De ahí que sea importante que quiera recuperar los saberes originarios desde una perspectiva decolonial, para des-encubrirlos. Esto es ir a contrapelo de la epistemología oficial, para manifestar una diferente. Pero igualmente válida.

El giro decolonial tiene ya historia, y Da Silva Neto recoge a uno de sus ancestros principales: Bartolomé de las Casas. Precisamente, este evangelizador supo utilizar el procedimiento analógico para respetar lo más que pudo la cultura indígena, y hacer un mestizaje con lo europeo. En su *Apologética historia sumaria* defendió la cultura de los pueblos originarios, y sólo señaló los puntos en los que veía que el cristianismo podía ayudarla y completarla.⁵ Inclusive, justificó las cosas que parecían escandalosas a los europeos, como los sacrificios

⁴ E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2018, pp. 114-115.

⁵ B. de las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. E. O'Gorman, México: UNAM, 1967, lib. III, c. 45, p. 240.

humanos, señalando que los indios daban lo mejor que tenían a sus dioses, a saber, la vida misma.

Da Silva añade a otros más cercanos, como el martiniqués Aimé Césaire, defensor de la negritud. También al otro martiniqués, Frantz Fanon, que en su libro *Los condenados de la Tierra*, con prólogo de J.-P. Sartre, denunciaba el no poseer una voz propia, sino tener que hablar con la de otros, de modo que no se sabe si es uno el que habla.⁶ También agrega a Enrique Dussel, quien ha usado el concepto de la analogía, en su anadialéctica, para dinamizar la teoría y la práctica de la decolonización.

Otro rubro de nuestro autor es la ancestralidad del otro. Y por eso se centra en prácticas de los pueblos originarios que son ancestrales, y que a los occidentales o modernos les parecen equivocadas. Por ejemplo, la utilización de mitos y ritos para el cultivo de la tierra. Pero es que se trata del empleo de símbolos, y los símbolos son difíciles de entender por alguien que no pertenece a la cultura en cuestión. Siempre hay pérdida de significado y de comprensión. Justamente para eso he articulado una hermenéutica analógica, que sea capaz de interpretar los símbolos por semejanza proporcional, de modo que los acerque lo más posible a uno mismo. Es lo que Da Silva Neto ha comprendido bien y ha implementado a la perfección en su trabajo.

⁶ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Préface de Jean-Paul Sartre, Paris: François Maspero, 1961, pp. 29-30.

Con ese instrumento interpretativo, nuestro autor nos entrega una buena perspectiva de la filosofía indígena desde una visión decolonizadora. Así reconstruye prácticamente toda la filosofía maya que investigó, la yanomami. En efecto, habla de su lógica diferente, a saber, constituida a través de un pensamiento simbólico que razona por medio de mitos y de ritos. Aborda su ontología, también mítica, es decir simbólica, pues es la forma con la que se relacionan con la naturaleza circundante, en una metafísica poética. Asimismo, nos habla de su ética, polarizada hacia el otro, más que en la filosofía occidental. Y llega hasta la estética, pues en esa relación amorosa con la Madre Naturaleza se encuentra mucha belleza.

A esta Madre Naturaleza le agradecen el don de la vida. La misma vida de las personas se encuentra entrelazada con los seres naturales, inclusive teniendo que luchar en contra de la técnica occidental, para defenderse ellos y defender su entorno ecológico. Han tenido que librar muchas batallas contra el mundo tecnocrático que los amenaza, ya que está destruyendo su hábitat. Ellos cuidan la naturaleza, en la milpa, en los bosques y en la actitud que mantienen con respecto a ella.

También utilizan la naturaleza, con sus conocimientos de botánica, para satisfacer de manera equilibrada sus necesidades, guardando el orden y la proporción en todo. Poseen un saber, una ciencia de las plantas y de los animales, que les permite proteger su ecosistema, con los subsistemas tan ricos de especies que hay en su entorno.

De esta manera conservan su vida y su salud, siempre cuidando de preservar la gama de especies que los rodean y que prácticamente conviven con ellos. Todo eso se ve reflejado en la investigación de Da Silva Neto, y es muy conveniente, porque nos abre perspectivas diferentes para el cuidado del medio ambiente. Es proteger nuestro mundo con nuevas ideas.

De esa manera, nuestro autor aborda la utopía, una utopía decolonial, que viene muy al caso en lo que está estudiando e investigando; pues, dada la situación actual, se trata de un ideal para ser realizado paulatinamente. En efecto, se centra en la conservación de la vida y la cultura de un pueblo que desea vivir libremente según sus pensamientos, según su modo de concebir la vida buena. Es algo que necesitamos ahora, ya que estamos faltos de utopías y escasos de sentido para vivir con optimismo.

Llegamos así a la pedagogía decolonial analógica para la formación de docentes, que es la propuesta de Joao Paulino da Silva Neto, algo por lo que debemos felicitarlo. Efectivamente, veo que entiende bien y aplica mejor mi hermenéutica analógica a los temas de su investigación. De la hermenéutica analógica me ha dicho mi amigo Walter Mignolo, connotado pensador decolonial, que es muy semejante a la hermenéutica diatópica usada por Boaventura de Souza Santos, y que tiene su origen en Raimon Panikkar.⁷

⁷ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca: San Esteban, 1990, pp. 87 ss.; *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta, 16

Conocí a Panikkar, y tuve con él un diálogo en 1995, en un congreso sobre interculturalidad en la Universidad Pontificia de México. En ese coloquio encontramos algunas convergencias y discutimos algunas discrepancias entre nuestras dos propuestas hermenéuticas. Lo importante es que en ambas se privilegia la interpretación local, pero sin perder la vinculación con la universal, para que se mantenga la validez científica.

Da Silva Neto plantea su pedagogía decolonial analógica superando el univocismo impositivo y el equivocismo disolvente. Lo hace con una visión dialógica de la enseñanza-aprendizaje, es decir, promoviendo las virtudes de un buen diálogo, como son la escucha atenta y el respeto ante lo que el otro dice, esto es, tratar de comprender y de valorar al otro, en este caso a la otra cultura. Es toda una teoría del diálogo intercultural.

Sin embargo, se da en un ámbito decolonial, con una intencionalidad liberadora, es decir, en el marco de una filosofía de la liberación. Nuestro autor la ve como una *filosofía decolonial analógica*, y eso es porque no separa las culturas, sino que las hace convivir respetuosamente; no las lleva a una reservación ni a un *apartheid* o *ghetto*, sino a la coexistencia pacífica y fructífera, en el seno del trabajo y del respeto. Es, por lo mismo, una filosofía de la liberación analógica, que no destruye unívocamente a los que están enfrentados (opresores y oprimidos), sino que les enseña a convivir. Es toda una dialéctica

1997, p. 46; *Invitación a la sabiduría*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999, p. 155.

analógica, que no destruye los opuestos, sino que los lleva a un punto de coexistencia.

De esta manera, decolonizando la pedagogía, Da Silva Neto ha contribuido a decolonizar la epistemología; es decir, nos ha hecho pensar y conocer nuestra propia realidad latinoamericana con un entendimiento distinto, más allá del usual, y se ha colocado en una perspectiva más nuestra. Es algo que comparto con una querida alumna mía, Sofia Reding Blase.⁸

De hecho, la pedagogía decolonial analógica de Da Silva Neto utiliza el concepto de *analogía*. Como lo señala Dussel, “[e]l principio del método práctico es el de la analogía (que incluye el de la distinción, pasivamente, y el de la innovación, creativamente). Se trata de una lógica operativa, que se refiere semánticamente a decisiones políticas, eróticas, pedagógicas, etc.”.⁹ Se centra en la exterioridad del otro, en la escucha de su palabra y el respeto a su lenguaje, ya que puede no ser el nuestro, ya que su cultura es diferente. La escucha atenta y respetuosa es muy importante, porque es la mejor manera de decolonizarnos, tratando de entender al otro, sobre todo al de los pueblos originarios. Nuestro autor menciona a una indígena que decía que los occidentales enseñan a los niños a hablar, y ellos más bien les enseñan a

⁸ S. REDING BLASE, *ÉTICA E INTERCULTURALIDAD EN AMÉRICA LATINA*, MÉXICO: UNAM, 2012, PP. 119 SS.

⁹ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996, p. 189.

escuchar. Esto es decolonizar la pedagogía y también la epistemología.

Viene, asimismo, el respeto al otro. Éste incluye el respeto a los semejantes, pero también a las otras formas de vida, de ser y de saber. Otra vez la decolonización epistemológica. Como dice Dussel: “La lógica de la analogía incluye también una ética del respeto al Otro/a, una paciencia en el tiempo largo de la discusión para comprender la pretensión de verdad del Otro/a, y la posibilidad de llegar a acuerdos racionales sin que se haya alcanzado la identidad que imposibilita frecuentemente la validez necesaria de las opiniones para el obrar en común”.¹⁰ Por eso Dussel propone llegar a un diálogo analógico, en el que yo también he trabajado. Dussel y yo hemos abogado por una lógica analógica para el diálogo intercultural. Se puede aplicar, incluso, a un diálogo inter-científico de diferentes culturas. La validez no exige identidad, sino semejanza. Más allá de la univocidad de identidad/diferencia, se coloca la analogicidad de semejanza/distinción. La semejanza basta para que se avance en una comprensión enriquecedora y se llegue a acuerdos fecundos. Se comunican analógicamente. Dussel insiste en que es un método analógico para lograr un diálogo analógico.¹¹

En el terreno de la pedagogía, aparece Paulo Freire, quien hablaba de liberar tanto al oprimido como al

¹⁰ El mismo, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid: Trotta, 2020, p. 85.

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

opresor.¹² En él se ve esa dialéctica analógica en la que no se trata de matar a los contrarios para lograr una síntesis nueva, sino de concordarlos para que coexistan y se favorezcan mutuamente. En esta línea, se trataría de decolonizarlos a los dos, al colonizado y al colonizador, con una mediación que conduzca a la escucha y al respeto, que será en ambos un cambio radical.

De esta manera se superará la posmodernidad y se llegará a la transmodernidad, como la llama Dussel. Él acepta que los posmodernos superaron la razón moderna, impositiva y opresora; pero ahora hay que superar a los posmodernos, con una razón-del-Otro, que va más allá de lo que ellos lograron. Hay que trascender la cultura moderna europeo-estadounidense —Occidente—, para recuperar la valoración de la tradición premoderna, resistiendo y acumulando fuerzas para hacerlo. Y Joao Paulino da Silva Neto llega a una conclusión interesante, pero que queda pendiente: nos dice que hay que llegar a una decolonización cultural analógica, la cual está por hacerse (o tal vez ya está haciéndose).

Hermenéutica analógica y decolonización

A continuación, trataré de señalar por dónde puede ir esa decolonización cultural analógica. De hecho, la

¹² P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1972 (4a. ed.), pp. 39 y 46 ss.

hermenéutica analógica ya ha sido aplicada a ese tema.¹³ Lo ha sido a un poscolonialismo analógico también, esto es, que no rompe ciegamente con Europa y Estados Unidos, porque eso es vano y hasta imposible. Más bien, se esfuerza por reconstruir la historia de manera propia, latinoamericanista, porque es algo que necesitamos. No se trata de filosofar luchando sin más con los otros, sino de recuperar la voz propia, pues ya tenemos la madurez suficiente para hacerlo. Se trata de filosofar desde esa identidad que vamos conociendo y elaborando, al paso de los acontecimientos que nos circundan. Es necesario animarnos a hacer filosofía desde nosotros mismos; es toda una liberación, de índole intelectual.

En la decolonización cultural hay un deseo de autenticidad, de ser nosotros mismos, y eso se busca en contraste con los que se considera que han sido nuestros colonizadores, los que nos han impuesto su impronta cultural.¹⁴ Esto tiene mucho de verdad y de legitimidad. En efecto, ese colonialismo sigue hasta la actualidad, y hay que liberarse de él. Pero tampoco se puede rechazar todo calificándolo como “colonialismo”, sino que hay que saber acoger y aprovechar lo que nos resulte adecuado, para que nuestra filosofía sea un producto universal.

¹³ L. E. Primero Rivas, “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55-70.

¹⁴ M. Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 93 ss.

Todo depende de la actitud que se adopte frente al pensamiento europeo y estadounidense. Creo que puede haber tres posiciones. Una es la de un poscolonialismo unívoco, el cual se cierra a toda influencia exterior (ajena a México o a América Latina). Por una reacción muy comprensible en contra de esa colonización o importación tan extrema, sus propugnadores se han negado a tomar en cuenta el pensamiento extranjero, a veces con demasiado rechazo. Sus cultores solamente citan autores mexicanos o latinoamericanos, o a otros que se oponen a los europeos y estadounidenses. En ellos se ve el deseo y aun el afán de hacer filosofía desde las situaciones concretas, desde la propia peculiaridad. Pero se exagera la cerrazón hacia el pensamiento que viene de afuera, el cual puede tener elementos buenos y aprovechables.

Otra actitud es la de un colonialismo equívoco, porque en realidad es un malinchismo obtuso, cerrado a la situación concreta de nuestros países. Es el de los que parecen no saber dónde están, ignoran su contexto efectivo. Su filosofar consiste en adaptar, cuando no meramente en trasplantar (léase “copiar”) la filosofía europea y estadounidense. Éstos se inscriben en lo que mi amigo Carlos Pereda ha llamado “filosofía sucursalera”, a saber, la que se hace en México representando a algún autor o alguna escuela extranjera.¹⁵ En efecto, hay filósofos que se consideran representantes o sucursales de alguna matriz europea o estadounidense, como fenomenólogos,

¹⁵ C. Pereda, *Debates*, México: FCE, 1987, p. 135.

analíticos y posmodernos, los cuales no parecen vivir en nuestro país, sino en otro lejano. Incluso hay filósofos adueñados de Heidegger, Wittgenstein, Davidson, Putnam, Levinas o Derrida, que filosofan como si estuvieran en Harvard, París, Oxford o Heidelberg. Esto corre el peligro de una escasa aportación y de lo que otro amigo mío, ya finado, Héctor Neri-Castañeda, vio como filosofía parasitaria, pues por lo general se dedican a exponer y/o a criticar a alguno de estos pensadores que se han atrevido a proponer algo.¹⁶

Pero hay una tercera actitud, que podemos llamar poscolonialismo analógico, el cual aprovecha lo que es asimilable de otros pensadores extranjeros para aplicarlo a nuestra situación concreta. Además, conoce la historia de la filosofía local, no solamente la europea-estadounidense. Y, sobre todo, valora a los filósofos mexicanos y latinoamericanos, y por eso los utiliza o discute con ellos con respeto, siempre para mejorar.

Todo es cuestión de equilibrio. Vemos una fluctuación entre lo universal y lo particular, y a veces demasiado extrema. El segundo tipo de filósofos mexicanos que he señalado tienen una fuerte conciencia de la universalidad de la filosofía, de nuestra pertenencia a la filosofía universal. Pero exageran porque no toman en cuenta la nuestra. Por lo general, sólo estudian la corriente o el paradigma que conocieron en el país

¹⁶ H.-N. Castañeda, "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas", en E. Villanueva (ed.), *El argumento del lenguaje privado*, México: UNAM, 1979, pp. 154-155.

extranjero donde estudiaron: en Europa o Estados Unidos. Hay algo de verdadero y válido en esta posición, pero sin exagerar. Tenemos que conocer y cultivar la filosofía tal como se hace en los mejores centros filosóficos extranjeros. Inclusive, dado que la filosofía posee sus clásicos, y han sido sobre todo europeos o estadounidenses, hay que estudiarlos. Debe darnos gusto saber que tenemos excelentes especialistas en Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Heidegger, Wittgenstein, etc. Pero no hay que olvidar que estamos en un contexto particular, en una situación determinada que no podemos negar. Yo, siendo mexicano, no puedo ser puramente analítico, fenomenólogo, heideggeriano, etc., como si no viviera en un país que tiene ciertas características, a veces lacerantes, como la pobreza, la dependencia, la violencia, etc. Además, por lo menos tengo que preocuparme por qué tipo de problemas son los más acuciantes y tratar de aportar respuestas, al menos a algunos de ellos.

Inclusive, ya que pertenecemos a un país y a una nación, nos toca reflexionar acerca de nuestra pertenencia a ella y acerca de nuestra identidad. Hablo de nuestra identidad cultural. Hay que conocer y reconocer la historia de nuestra filosofía, la cual casi siempre es despreciada en pro de la europeo-estadounidense. La asignatura de Filosofía en México, por ejemplo, no siempre es bien aceptada. Sin embargo, sólo estudiándola podremos saber cuál es la que mejor nos cuadra, es decir, la más adecuada para nuestro país. Y no sólo nos toca ver qué fue la filosofía mexicana o latinoamericana, sino,

además —y, tal vez, sobre todo— hacia dónde va o debería ir, pues tenemos la obligación (o compromiso) de ver por dónde se quiere que vaya la filosofía nuestra en el futuro.

La otra postura, la fuertemente poscolonialista, que ataca la dependencia respecto de lo europeo y estadounidense, tiene también su buena parte de razón. Lo que veo más valioso en ella es que pide afrontar nuestros problemas nacionales y tratar de responderlos eficazmente, es decir, atrevernos a pensar por cuenta propia. Lo que veo de criticable en ella es que se resiste a aprovechar sistemas, métodos, categorías e instrumentos conceptuales de la filosofía europeo-estadounidense, que nos pueden servir.¹⁷ La misma utilización de otras categorías se vuelve propia, al ser efectuada por nosotros para nuestros problemas. Se vuelve mestiza. Es cierto que muchas veces sólo se han estudiado las corrientes filosóficas europeas y estadounidenses —y esto es lo que preocupa al poscolonialismo— de una manera erudita, o meramente repetitiva, para hacer, por ejemplo, fenomenología o posmodernidad en México tal como se podría hacer en Alemania o en Francia, sin ninguna diferencia. Un verdadero fenomenólogo en México no sería un mero expositor de la fenomenología, sino que la aplicaría a los problemas mexicanos, y lo mismo cualquier seguidor de cualquier corriente extranjera.

¹⁷ Tal fue la idea de Leopoldo Zea, quien en sus clases nos decía que aprovecharíamos cualquier tipo de pensamiento, para aplicarlo a México y a la América Latina. Ver L. Zea, *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976, p. 19.

A veces se da como argumento la globalización, que homogeniza todo, por lo que se podría hablar perfectamente de filósofos mexicanos como si fueran de otros lados. Inclusive creo que se puede resistir a la globalización y defender lo que es local. Tal es la idea de la hermenéutica diatópica: resaltar los lugares (*topoi*) concretos, sin perder la universalidad o vinculación con lo mundial (*dia*). Y es también la intención de la hermenéutica analógica, que privilegia la diferencia por encima de la semejanza. Pero no se trata de desligarnos de la filosofía universal para obtener nuestra particularidad; antes bien, necesitamos de aquélla para hacerlo, pues uno se identifica por contraste con los demás. Tenemos que filosofar desde nuestros problemas y con nuestras categorías, pero en diálogo con la filosofía europeo-estadounidense.

Creo que la solución está en evitar las exageraciones en las posturas, y en el rescate de aspectos valiosos de cada una de ellas. Hay que superar, de algunos poscolonialistas, el rechazo, a veces visceral, del pensamiento europeo-estadounidense, reconociendo la necesidad de trascender su dominio cultural, tan opresor como el económico-político, pero sin caer en la negación de lo extranjero en la que incurre el poscolonialismo extremo, igualmente dañino. Hay que deconstruir el eurocentrismo, pero la deconstrucción no es destrucción o aniquilación, como repitió tanto el mismo Derrida,¹⁸ sino

¹⁸ C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Ánthropos, 1989, pp. 125 ss.

poner en el mismo nivel que los demás (lo cual es algo que trata de hacer la analogía de proporción en su aspecto de equilibrio proporcional); pero hay que aceptar el pensamiento europeo-estadounidense en lo que tiene de válido y de irrenunciable.

De todas formas, la analogía de atribución, en su misma estructura, señala que predomina la diferencia, lo diferencial, es decir, lo propio, más que lo que nos asemeja a los otros. Así, el principal analogado es el pensamiento propio, predominará lo específico mexicano, o latinoamericano, lo diferencial, sobre el pensamiento universal, que es lo que nos ha asimilado (a fuer de preponderante hasta ahora). Y de este modo, la analogicidad nos conduce a equilibrar, de una manera dinámica, incluso dialéctica, a veces, trágica o agónica, pero que se enriquece continuamente.

Por eso no hay que ver sólo hacia el pasado, sino tratar de responder, en el presente, a los problemas nuestros, filosóficos y desde el ángulo filosófico. Por ejemplo, el problema de la violencia, el de la pobreza, el de la democracia y el del multiculturalismo. Para oscilar entre el etnocentrismo y el universalismo. Para superar el chauvinismo y el malinchismo. Para no quedarnos en un poscolonialismo cerrado ni en una adoración de lo europeo y estadounidense (que se ve en muchos de nuestros filósofos).

Porque la mejor postura poscolonial o decolonial será construir nuestra propia filosofía, mexicana y latinoamericana, tomando elementos de donde sea, pero cuidando

que formen un todo coherente con nuestra especificidad, y pueda ser aplicada a la situación concreta en la que nos encontramos. Hay que hacer filosofía mexicana, y no sólo filosofía en México, según lo ha señalado muy bien Guillermo Hurtado.¹⁹

Esto es lo que han hecho ya, conmigo, varios jóvenes investigadores y profesores, que han aplicado la hermenéutica analógica a la decolonización cultural, pero también (o incluso más) los que se han lanzado a usarla para la construcción de una filosofía propia, mexicana y latinoamericana, que pueda hacer que nos comprendamos a nosotros mismos y que nos afanemos para solucionar los problemas urgentes y graves que tenemos en nuestros países.

Conclusión

El trabajo de decolonización cultural es importante y, por eso mismo, tiene que ser cuidadoso. No debe caer en exageraciones peligrosas, que puedan dañarlo en su labor y en su aprecio. He tratado de mostrar cómo una actitud moderada y mediadora, cual es la de la hermenéutica analógica, puede ayudarnos a encontrar ese equilibrio proporcional que nos haga liberarnos de la imposición epistemológica, pero sin incurrir en una peligrosa y hasta nociva actitud de ostracismo, en la que no se quiere aprovechar lo que viene de afuera para edificar la

¹⁹ G. Hurtado, “Filosofía en México y filosofía mexicana”, en *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, pp. 41 ss.

filosofía nuestra. Tiene que ser conocido y utilizado para esa construcción, que es la mejor muestra de decolonización filosófica.

(ANTI, POS Y DE) COLONIALIDAD: HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DESCOLONIAL

Rigoberto Martínez Escárcega

Introducción

La colonización política e ideológica es un problema que sigue presente en los países que hemos padecido la intromisión violenta de occidente (Europa y Estados Unidos). Frente a la violencia colonizadora han cobrado forma distintos movimientos de oposición. En la década de los años cincuenta, en África surgió con fuerza un movimiento anticolonial. El propósito fundamental de este movimiento era quitarse el yugo colonialista a través de los movimientos de liberación nacional y la lucha armada. Algunos de los principales representantes son Aimé Césaire, Frantz Fanon y Amílcar Cabral. El anticolonialismo ha rendido sus frutos tanto en el terreno político como en el intelectual.

De forma posterior, en la región de Asia surgió un grupo de intelectuales que dieron forma a lo que se conoce como “estudios subalternos”. El objetivo de este grupo era investigar las diversas y las complejas formas en las que sigue operando el colonialismo en aquellos países que han logrado su independencia política de occidente. Algunos de los principales representantes de estos estudios poscoloniales son Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak y Ranajit Guha. Los estudios

poscoloniales ponen el énfasis en los procesos de violencia epistémica que han sufrido los países de oriente.

En la región de América Latina ha surgido de forma reciente un grupo de académicas y académicos que se adscriben al llamado giro decolonial. El objetivo central de este grupo es visibilizar los procesos de dominación implícitos en la modernidad-colonialidad que hemos padecido tanto en el ámbito de la política como en los saberes institucionalizados. Este grupo incorpora las aportaciones de la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, el sistema mundos y las epistemologías del sur. Algunos de sus principales representantes son Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, entre otros. Es indudable que los estudios decoloniales han contribuido de forma importante a problematizar los saberes académicos.

Estas posturas responden a lógicas diferentes. Mientras el movimiento anticolonial se adscribe al marxismo y defiende la lucha armada como la única estrategia efectiva para sacudirse el yugo colonialista, los estudios decoloniales se adscriben al posmodernismo deconstructivista y critican de forma tajante los metarrelatos de la modernidad (el conservadurismo, el liberalismo y el marxismo). En contraparte, los estudios poscoloniales retoman las aportaciones teóricas del marxista italiano Antonio Gramsci e intentan construir una noción sobre la historia y el poder alejada del determinismo economicista. Frente a estas dicotomías, la hermenéutica

analógica que propone Mauricio Beuchot (2023) nos ofrece una nueva lógica en donde se puedan incorporar tanto las posiciones unívocas del anticolonialismo como las posiciones equívocas del llamado giro decolonial. Pero no se trata de proponer un eclecticismo estéril en donde se pegan posiciones irreconciliables, sino de dibujar nuevos imaginarios políticos nutridos de las mejores aportaciones de la lucha de los diferentes pueblos contra todo tipo de opresión. En el presente escrito se pretende construir una posición compleja e incluyente ante el problema del colonialismo y la colonialidad, en donde quede claro lo edificante que puede ser la hermenéutica analógica en el campo de la filosofía política.

El anticolonialismo y los movimientos de liberación nacional

En algunos países de África, surgió con fuerza un movimiento anticolonial a principios del siglo XX. Aimé Césaire fue uno de los principales protagonistas. Nació en Basse-Pointe, Martinica, en 1913; estudió en la Escuela Normal Superior de Francia. Se dio a conocer como un poeta surrealista. En 1945 se afilió al partido comunista y fue elegido alcalde de la capital de Fort-de-France. En 1947 creó la revista *Présence africaine* desde donde impulsó el movimiento de la negritud para oponerse al proyecto colonialista. Se enfrentó al régimen totalitario de la URSS, abandonó el Partido Comunista Francés y fundó el Partido Progresista Martiniqués. Fue alcalde de Fort-de-France hasta el 2001. Falleció el 17 de abril de

2008. Fue uno de los personajes más emblemáticos en la lucha contra el colonialismo. Dada la importancia y la influencia de sus aportaciones, vamos a estudiar en detalle su pensamiento.

La noción de negritud es uno de los aportes fundamentales de Césaire. La negritud no es sólo un color de piel; es, fundamentalmente, compartir una experiencia de violencia, atropello, explotación, opresión y barbarie. La negritud no es un asunto biológico, un concepto académico o una corriente filosófica; es un posicionamiento político, una toma de conciencia y una invitación a luchar. La negritud es un movimiento político anticolonial; es un grito de rabia frente al dolor humano, y un llamado a la rebeldía.

En 1950 Aimé Césaire pronuncia un discurso radical contra el colonialismo occidental. *El discurso sobre el colonialismo* se ha convertido en un manifiesto contra la opresión humana. Césaire denuncia a Europa como la encarnación de una civilización moribunda.

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar (Césaire, 2006, pág. 13).

Césaire aborda el problema de la colonización desde una postura marxista; es la consecuencia de una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre. Europa citada ante el tribunal de la razón por sus crímenes coloniales, no es más que una civilización deshumanizada frente a los explotados, los oprimidos y los marginados de la tierra.

La colonización para Aimé Césaire (2006) es un acto de barbarie, es la violencia organizada, el crimen y la injusticia cometida por una nación sobre otras naciones. La colonización no es civilización, no es desarrollo y no es progreso, no es humanización y no es intercambio cultural; es crimen, violación, sometimiento, explotación, envilecimiento y degradación humana. La colonización no se limita a un mero acto de violencia, también va acompañada de la inculcación de una ideología. Tan criminales fueron los conquistadores que se abrieron camino en las colonias a fuego y espada, como los evangelizadores que destruyeron templos y ciudades enteras e impusieron la religión y la lengua de los colonizados.

Para Césaire (2006), la colonización no es una empresa civilizatoria sino la expansión desmedida de la barbarie humana. La colonización es una acción violenta y un proceso de inculcación ideológica basado en la dominación y el sometimiento; pero, además de violenta, es una empresa hipócrita donde el opresor se pinta como evangelizador y representante del progreso.

Césaire plantea que la colonización degrada en primer lugar al colonizador, lo embrutece, lo vuelve un ser

insensible al dolor humano y lo convierte en una máquina de muerte al servicio del lucro y la ganancia feroz.

Césaire denuncia la hipocresía del mundo occidental que se alarmó por los crímenes cometidos por el fascismo, cuando en las colonias esos crímenes cometidos por ellos mismos fueron justificados en nombre de Dios y la civilización.

Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, el *crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (Césaire, 2006, pág. 15).

Europa se escandaliza ante los crímenes del fascismo, pero nunca dijo una sola palabra de protesta ante los crímenes de la colonización. Europa y la civilización occidental tienen manchadas las manos de sangre y lodo; están condenadas frente al tribunal de la razón. Los crímenes y la barbarie del fascismo son una imagen que se refleja en un espejo frente a una civilización deshumanizada y decadente.

El otro problema que se aborda es la relación entre el colonizador y el colonizado. Esta relación nunca puede

ser de humanización, de un intercambio cultural auténtico para extender una civilización; es una relación de sometimiento, subordinación y degradación humana (Césaire, 2006).

La colonización es un proceso de deshumanización. El colonizador se vuelve una bestia, un salvaje, y el colonizado es reducido a un objeto, a una fuente de riqueza y acumulación de capital. En la colonización el ser humano se pierde a sí mismo, el colonizador pierde la esencia humana de su cultura, y el colonizado pierde su identidad. En la relación entre el colonizador y el colonizado el ser humano se enajena, se cosifica, pierde su esencia humana, degrada su condición de superioridad en el reino animal, se convierte en una bestia.

Aimé Césaire nos advierte sobre el peligro de la nueva empresa colonizadora de Norteamérica. El nuevo imperialismo norteamericano no es más que la modernización de la barbarie. El sueño americano y la lógica de consumo del capitalismo actual no es más que el canto de sirena de la nueva colonización al que sucumbimos de forma voluntaria los países supuestamente descolonizados. “Llegó la hora del bárbaro. Del bárbaro moderno. La hora estadounidense. Violencia, desmesura, despilfarrero, mercantilismo, exageración, gregarismo, la idiotez, la vulgaridad, el desorden” (Césaire, 2006, pág. 42). El nuevo colonialismo norteamericano es más peligroso, es más malvado, es más perverso que el viejo colonialismo europeo, porque es más sutil, más seductor, más invisible, se incrusta en el deseo del colonizado como un

fantasma, como un monstruo implacable que se bebe poco a poco el alma y la identidad.

Frente al problema de la colonización, Aimé Césaire no propone volver a un pasado exótico, pero tampoco arrojarse de forma arrolladora a las fauces inhumanas del colonialismo. Más bien, se trata de construir una nueva civilización a nivel planetario sin desigualdades sociales ni relaciones de explotación u opresión social, apoyados en las aportaciones científicas y culturales de la humanidad (Césaire, 2006).

Césaire señala que Europa, con la colonización, ha destruido las bases de su civilización. La única salvación para la civilización decadente que promueve Europa ha de ser Europa misma, la revolución proletaria en el seno de occidente que destruya todas las relaciones de explotación, y permita que los pueblos del mundo se conviertan en protagonistas de su propia historia. Como palabras finales, Césaire sostiene:

... la salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la revolución; la cual continuará, mientras esperamos una sociedad sin clase, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado (2006, pág. 43).

Aquí vemos, sin ambages, cómo la teoría anticolonial se adscribe al marxismo. Césaire reivindica al proletariado como la única clase capaz de asumir la misión universal

de abolir la explotación capitalista y el colonialismo. El problema del colonialismo está subordinado a la lucha de clases.

A partir de este posicionamiento surgirán una serie de movimientos intelectuales y políticos anticoloniales en diferentes partes del mundo.

Otra figura emblemática del movimiento anticolonial es Frantz Fanon. Nació en 1925 en Fort-de-France, Martinica. Estudió medicina y psiquiatría. Participó de forma activa en el frente de resistencia francés durante la segunda guerra mundial. En 1952 publicó el libro *Piel negra, máscaras blancas*, en donde desarrolló un tratado sobre la psicología del colonialismo. Fue director de un hospital psiquiátrico en Blida-Joinville, Argelia. Colaboró con el Frente de Liberación Nacional de Argelia. En 1957 se instaló en Túnez para trabajar con el gobierno provisional de la Revolución Argelina. En 1960 fue nombrado embajador de Argelia en Ghana. Murió de cáncer en 1961. De forma póstuma, se publicó el libro *Los condenados de la tierra*, la obra más conocida del autor, que influyó de forma importante en los movimientos revolucionarios durante la segunda mitad del siglo XX.

El libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009) contiene algunas de las aportaciones más importantes sobre el estudio de la subjetividad en los procesos colonialistas. Fanon empieza por analizar el lenguaje como una estructura cognitiva inconsciente de poder: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar

el peso de una civilización” (Fanon, 2009, pág. 49). El manejo de la lengua del colonizador le otorga, al colonizado, un estatus más alto de poder. Para el antillano, hablar francés es un requisito indispensable para ascender socialmente. El negro necesita hablar francés para incorporarse al mundo de los blancos. El negro se avergüenza del criollo, de su lengua natal. Les enseña a sus hijas y a sus hijos que el uso de la lengua es una puerta de acceso a ciertos privilegios. Sin embargo, el antillano radicado en Francia no puede superar el acento extranjero. El negro colonizado se avergüenza de su origen antillano, y, al mismo tiempo, es despreciado por el pueblo francés. El negro colonizado pierde su identidad, no se siente antillano, pero tampoco es asimilado por el colonizador. No es un ciudadano fronterizo con una doble nacionalidad, es más bien un ser enajenado sin identidad. No logra dominar el idioma francés y empieza a olvidar su lengua materna. Una persona sin lenguaje es un ser sin pensamiento, sin historia, sujeto a las relaciones de poder. El negro colonizado, al avergonzarse de su lengua materna, se avergüenza de su mundo, su color de piel, su pueblo y su identidad. Fanon (2009) estudia esta relación entre el lenguaje y el poder con una categoría de análisis que denomina *el desembarcado*. Cuando un negro antillano regresa a su pueblo natal, después de visitar la metrópoli parisina, es tratado por sus semejantes como un Dios, como alguien superior. El desembarcado apenas pone un pie en la tierra natal y ya está extrañando las comodidades y los lujos del colonizador. El problema

sobre la subjetividad del colonialismo no radica en que el desembarcado se sienta superior en su tierra natal porque conoció Europa, sino en que sus congéneres, los negros antillanos que no han podido salir de su país, lo traten con deferencia, se comporten como colonizados frente al colonizador. Aquí cobra forma la participación de los oprimidos en su propia dominación.

Fanon (2009) también resalta el problema del *petit-nègre*, cuando los blancos infantilizan a los negros con el lenguaje. “Los médicos de los ambulatorios lo saben. Se suceden veinte enfermos europeos: «Siéntese, señor... ¿Por qué está aquí? ¿De qué sufre?...» Llega un *negro* o un árabe: «Siéntate, amigo... ¿Qué te pasa? ¿Dónde te duele?» Cuando no es: «¿Qué tener tú?»” (Fanon, 2009, pág. 58). El problema del *petit nègre*, es decir, de la violencia en el lenguaje, es que pasa desapercibida tanto para el colonizador como para el colonizado. Todas las formas de filantropismo, empatía o ayuda por parte del colonizador hacia el colonizado no son más que otras tantas modalidades que adquiere la violencia colonizadora para despreciar y humillar a este último.

Fanon (2009) también estudia la relación entre la mujer negra y el hombre blanco, así como la relación entre la mujer blanca y el hombre negro. Emplea tanto el análisis de textos literarios como el psicoanálisis de sueños. Para la mujer negra su realización existencial es casarse con un hombre blanco. La mujer negra sueña con “mejorar la raza”, con mejorar su estatus social. La mujer negra aspira salir de la esclavitud al casarse con el dueño

de los esclavos. Al hombre blanco, al señor esclavista, le es permitido sostener relaciones sexuales con todas las mujeres negras que tenga a la mano; es parte de su derecho por ser el amo. En contraparte, el hombre negro que toma a una mujer blanca sin su consentimiento es un violador, un criminal, una bestia salvaje que se debe castigar y llevar al patíbulo. Ahora bien, cuando una mujer blanca tiene una relación amorosa con un hombre negro, este último se convierte para la moral colonialista en un objeto erótico, en la encarnación del pecado. En el inconsciente de la mujer blanca, el hombre negro es simbolizado por su falo, por su potencia sexual, por su bestialidad. En el inconsciente de la mujer blanca, el hombre negro es cosificado, es reducido a un objeto sexual. Es evidente, desde la perspectiva de Frantz Fanon (2009), que la relación entre los negros y los blancos es patológica, es una relación enferma. Dentro del colonialismo no puede existir una relación sana entre negros y blancos. La colonización es la forma más brutal que ha experimentado la humanidad para deshumanizarse. Frente a la colonización, la única alternativa es la lucha.

Para el negro que trabaja en las plantaciones de caña de Robert no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre (Fanon, 2009, pág. 185).

El libro *Los condenados de la tierra* es publicado de forma póstuma; se podría decir que es el testamento político de Frantz Fanon. Se hace un llamado abierto a la violencia contra el colonialismo y contra el colonizador. No hay otra forma de quitarse el colonialismo de encima que no sea a través de la lucha armada, la contraviolencia frágante de los colonizados. “El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor” (Fanon, 1965, pág. 54). Toda forma de lucha que no sea una contraviolencia mayor a la violencia colonialista es una mediatización de complicidad que legitima las relaciones de poder. Los partidos políticos y la lucha electoral, la iglesia y los intelectuales, los gobiernos progresistas y los marxistas exaltados de escritorio son otras tantas formas de legitimar el colonialismo. Fanon (1965) es implacable; sólo de la violencia profunda, radical y directa, podrá renacer la libertad.

También critica al proletariado como sujeto revolucionario. La clase obrera urbana se ha convertido en un actor conformista, individualista y consumista, atrapado por las relaciones de poder. Es un obrero de cuello blanco que sólo lucha por reivindicaciones economicistas. En contraparte, el campesino despojado de su tierra y el lumpemproletariado son los indicados, en los países colonizados, para convertirse en protagonistas de los cambios revolucionarios. Sólo aquellos sectores que no tienen nada que perder, porque todo lo han perdido en

el proceso de colonización –su libertad, su vida y su dignidad–, serán los indicados para humanizar al mundo. Los grupos sociales marginados, invisibilizados y pisoteados por la historia son llamados “pueblo”, “masas”. Es un combate a muerte entre el colonizador y los pueblos colonizados. Esta lucha radical contra el colonialismo es la expresión internacional de la lucha entre el capitalismo y el socialismo. Según Frantz Fanon (1965), sólo una sociedad sin clases, sin explotación de clases, podrá liberarse realmente del colonialismo.

Otro personaje central de la lucha anticolonial es Amílcar Cabral. Nació en Guinea-Bisáu en 1924. Fue ingeniero agrónomo y escritor, así como el máximo dirigente revolucionario de la lucha contra el colonialismo portugués. La importancia de Amílcar Cabral reside no sólo en la contribución política e intelectual en su país contra el colonialismo, sino en la proyección internacional de la lucha contra el capitalismo. Organizó la coordinación de los diferentes grupos de liberación que luchaban contra el colonialismo portugués. En 1957, fundó, desde Lisboa, el Movimiento Anticolonial. El discurso internacionalista y la presencia de Amílcar Cabral en los foros internacionales hicieron posible la relación entre los líderes de los países independentistas de Angola, Mozambique, Guinea-Bisáu y Cabo Verde. Intervino de forma elocuente en la ONU, en las Conferencias Afro-Asiáticas de Belgrado y en la Tricontinental de la Habana. En 1956 fundó el Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), el

cual superó en destreza militar a los movimientos de liberación nacional de Angola y Mozambique. El partido que encabezaba Amílcar Cabral inició la guerra formal contra el colonialismo portugués en enero de 1963. Al año siguiente, se produjo una de las batallas más importantes de la lucha anticolonial. Amílcar Cabral, con apenas 300 guerrilleros, envolvió y enfrentó al ejército portugués con más de 1,200 efectivos. Después de 71 días de combate le asestaron una terrible derrota al ejército colonial. Amílcar Cabral destacó no sólo como un gran líder político y un intelectual, sino como un militar astuto y un guerrillero ejemplar. Su sagacidad militar estuvo acompañada de su perspicacia política. Consiguió el apoyo de la China popular y los países del bloque soviético, así como de los gobiernos socialdemócratas de todo el mundo. Su objetivo era demostrar que Portugal ocupaba ilegalmente su país. En abril de 1972 consiguió que una delegación de la ONU visitara las áreas liberadas de Guinea, en donde se llevaba a cabo todo un proyecto de renovación nacional: economía alternativa, alfabetización, campañas de salud y promoción cultural (Cabral, 2014). El consejo de seguridad de la ONU aprobó por unanimidad una resolución para que el gobierno de Portugal se sentara a negociar con los movimientos de liberación nacional, a los que consideraba como los representantes legítimos de sus pueblos. Amílcar Cabral, entonces, proclamó la declaración unilateral de la independencia el 8 de enero de 1973. En consecuencia, doce días más tarde fue asesinado.

Amílcar Cabral defendió, sin titubeo alguno, la unidad de Guinea-Bisáu y Cabo Verde. Por salir de su tribu, sin renegar de su origen cultural, fortaleció la cohesión identitaria de su pueblo. Como intelectual y marxista consolidado, le fue posible entender la lucha anticolonial y convertirse en un referente internacionalista de la lucha contra el capitalismo. A pesar de la reducida importancia de su país, Amílcar Cabral puso en el centro de la discusión internacional el proceso revolucionario y la liberación de Guinea-Bisáu y Cabo Verde (Cabral, 2014). Por su carisma, su elocuencia y su sagacidad política y militar, Amílcar Cabral se convirtió en el símbolo principal de la lucha anticolonialista.

Así pues, el movimiento anticolonial denuncia a la cultura de occidente como una civilización decadente y deshumanizada. Europa denuncia los crímenes cometidos contra el hombre blanco en su propio territorio, pero guarda silencio ante la barbarie y los crímenes contra la humanidad que promovió en los países colonizados. El movimiento anticolonial hizo visible tanto la violencia colonialista como los procesos subjetivos de colonización. Además, promovió y organizó las luchas de liberación nacional a nivel internacional. El anticolonialismo se convirtió en una lucha franca y abierta contra el capitalismo, el fascismo, el totalitarismo y todo tipo de opresión social. El anticolonialismo es un movimiento beligerante, teórico y práctico, a favor de la humanidad.

Los estudios poscoloniales y los sujetos subalternos

En la década de los ochenta un grupo de historiadores críticos del sur de Asia se propuso estudiar las sociedades poscoloniales, tomando como referencia las aportaciones teóricas del comunista italiano Antonio Gramsci. Este proyecto colectivo es conocido como Grupo de Estudios Subalternos. Algunos de sus principales representantes son Ranajit Guha, Gayatri Spivak y Edward Said. El propósito central de este grupo de historiadores es indagar los supuestos epistemológicos colonialistas que subyacen tanto en el campo de la historiografía como en la filosofía y las narrativas literarias. En su conjunto, estos estudios dan cuenta sobre el proceso ideológico por el cual sigue vigente el colonialismo sin la presencia del colonizador. En términos más generales, este grupo dio forma a lo que se conoce como “estudios poscoloniales”.

Gayatri Spivak (1998) escribe un ensayo que lleva por título: *¿Puede hablar el subalterno?* Este texto es central en la discusión de los estudios poscoloniales. En un primer momento Spivak desarrolla una crítica profunda y bien argumentada a las posiciones eurocéntricas de los principales representantes del conocido movimiento poses-structuralista. Toma como objeto de estudio un diálogo informal entre Foucault y Deleuze. El argumento central de la crítica consiste en que los intelectuales críticos europeos al hablar de y por los sujetos subalternos (entiéndase todos aquellos grupos sociales excluidos de la clase dominante), terminan suplantando su voz y reafirmando su posición de poder. Los intelectuales se erigen como

los agentes legítimos que ostentan el conocimiento. Al incluir y defender a los grupos excluidos, el incluyente termina reforzando la lógica opresiva del poder. El sujeto colonizado no necesita que el colonizador lo defienda y lo exotice, lo que requiere es emanciparse de la colonización. Otra de las críticas que le dirige Spivak a los teóricos posestructuralistas franceses es que su análisis sobre el poder y las relaciones de poder se restringe de forma exclusiva a la micropolítica, la subjetividad y lo contingente. En contraparte, desdeñan la lógica que articula el poder, las fuerzas externas que interpelan de forma violenta al colonizado y la ideología que lo hace posible y perdurable. El poder en Foucault es “una categoría cautivante y mistificante que le permite obliterar el rol de las clases, el rol de la economía, el rol de la insurgencia y la rebelión” (Spivak, 1998, pág. 315 y 316). En tanto que el poder está en todas partes, desde la teoría nominalista de Foucault, es imposible desafiar a los grandes centros de donde aquel emana. Foucault y Deleuze se niegan a abordar una teoría sobre la ideología que permita descifrar las fuerzas externas interesadas en mantener y reproducir las relaciones de poder. Así pues, desde la perspectiva de Gayatri Spivak (1998), es necesario deconstruir el discurso y las narrativas sobre el sujeto subalterno para desentrañar y hacer visible las estructuras subyacentes que articulan las relaciones de poder.

Edward Said (2016) estudia los discursos y las diferentes narrativas que se han construido en occidente

sobre el oriente. A estas narrativas las denomina “orientalismos”. Descubre que la visión de Europa y Estados Unidos sobre el lejano oriente no es inocente ni ingenua, sino que está atravesada por relaciones de poder. La aportación central de Edward Said es que logra construir una lógica compleja y sobredeterminada para estudiar las relaciones de poder. Se parte del supuesto de que toda producción cultural está articulada por las condiciones económicas, políticas y sociales del contexto en donde surge, pero la intervención de la voluntad es imprescindible. Said construye una visión sobre la cultura alejada de cualquier determinismo economicista o esencialismo culturalista.

Por su parte, Ranajit Guha (2019) aborda, desde una perspectiva crítica, los trabajos historiográficos sobre la India. Descubre que la historia de este país ha sido contada, tanto por los historiadores colonizadores como por los historiadores nacionalistas, desde presupuestos epistemológicos que legitiman los procesos de colonización. Como punto de partida para construir una historiografía crítica, retoma las aportaciones del marxismo para explicar la tendencia globalizante y universalista del capitalismo. Una vez prefigurada una lógica alterna al paradigma epistemológico colonizador, Guha procede a desarrollar una matriz tipológica a partir de la cual se articulan las tramas de poder.

Toda relación de poder está constituida por una ecuación de dos términos: dominación y subordinación. La dominación se divide a su vez en coerción y persuasión.

La coerción está basada en la violencia y la persuasión en la ideología. Por su parte, la subordinación se compone de colaboración y resistencia. El primer par de opuestos son presupuestos lógicos y universales a partir de los cuales se compone toda relación de poder. En ningún caso se presenta la ausencia de uno de estos elementos. Por el contrario, el par de opuestos de coerción y persuasión, así como el de colaboración y resistencia, da forma a la singularidad y la contingencia de las relaciones de poder. Por tanto, “la implicación mutua de Dominación y Subordinación tiene una validez universal para todas las relaciones de poder formadas por ellas, mientras que la de Coerción y Persuasión o de Colaboración y Resistencia sólo son verdaderas bajo ciertas condiciones” (Guha, 2019, pág. 46). Así pues, la dominación se puede presentar con preponderancia de violencia o de ideología, pero en ningún caso con ausencia de uno de estos elementos. En este mismo sentido, toda relación de poder implica una dominación externa y una participación interna del oprimido en su propia opresión. La hegemonía, para Ranajit Guha (2019), es cuando una relación de dominación se presenta con predominio de la persuasión sobre la coerción, y de la colaboración sobre la resistencia.

Por lo tanto, este grupo de historiadores logra denunciar el colonialismo epistemológico que les subyace a las diferentes visiones que occidente construye sobre los países colonizados. Otra aportación importante de los estudios poscoloniales es la construcción de una teoría sobre

el poder que se distancia de los presupuestos epistemológicos colonialistas. En resumen, se podría decir que los estudios poscoloniales logran dar cuenta sobre cómo siguen presentes los procesos de colonización en los imaginarios que los colonizados construyen sobre sí mismos, aun sin la presencia del colonizador.

El giro decolonial y el grupo Modernidad/Colonialidad

A principios del siglo XXI, se formó en el continente americano un grupo autodenominado Modernidad/Colonialidad, mejor conocido como estudios decoloniales. El grupo está integrado por diferentes académicas y académicos adscritos a universidades de América Latina y Estados Unidos. En él destacan personajes tales como: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres (2007), entre otros. El propósito central de este movimiento es criticar las formas eurocéntricas de conocimiento, y posibilitar la reescritura y reinterpretación de los países colonizados desde sistemas semióticos no occidentales. Los estudios decoloniales parten de una crítica tanto al sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (2005) por economicista, como a los estudios poscoloniales por culturalistas. Aunque el grupo comparte un lenguaje común y ciertos postulados teóricos, es evidente la diversidad de posturas. Se podría decir que se oponen de forma tajante a toda forma expresiva

de modernidad y colonialidad (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

Los estudios decoloniales tienen como punto de partida la noción teórica de colonialidad que propone Aníbal Quijano (2007). La colonialidad, según este autor, es uno de los elementos constitutivos del poder mundial del capitalismo, y se basa en la imposición de una clasificación racial a nivel mundial, que opera en todos los planos y ámbitos de la actividad social, tanto en las relaciones materiales como en la construcción de la subjetividad. La colonialidad sería algo así como un patrón de segregación racial, presente tanto en el ámbito macrosocial como en la micropolítica. En cambio, el colonialismo, según Aníbal Quijano, es una relación violenta de imposición y explotación de unas naciones sobre otras. Así pues, para definir la noción de colonialidad es imprescindible abordar la noción del poder.

Aníbal Quijano intenta construir una noción propia sobre las relaciones de poder, alejada de las lógicas eurocéntricas. Se distancia tanto de las teorías liberales como de las teorías posestructuralistas francesas. Las primeras reducen el poder al Estado y desdeñan la complejidad de la dinámica social. Por otro lado, las segundas reducen las relaciones de poder al ámbito de la micropolítica invisibilizando los procesos históricos de colonización. El poder es una configuración de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas en torno a la disputa por el control del producto del trabajo, los recursos naturales, el sexo, el conocimiento y los aparatos

de represión (Quijano, 2007). Esta propuesta sobre el poder se basa en una lógica compleja de articulación múltiple, en donde ninguno de los elementos que intervienen tiene capacidad para determinar de forma unilateral la configuración de las relaciones sociales. La noción sobre el poder es una de las principales aportaciones de los estudios decoloniales; sin embargo, la preocupación por deslindarse de cualquier tipo de determinismo los lleva a una postura nominalista demasiado abierta.

Los estudios decoloniales aplican la noción de colonialidad al campo del poder, el saber y la subjetividad. El ámbito de estudio se centra en la deconstrucción de los saberes científicos. Critican el eurocentrismo epistemológico presente en los saberes sacralizados de forma institucional. Enfatizan su crítica a lo que denominan “modernidad/colonialidad”. Se distancian de forma tajante de los metarrelatos de la modernidad, que según ellos están representados por las teorías conservadoras, liberales y marxistas.

Los estudios decoloniales, en su conjunto, confunden la razón instrumental con la modernidad. Por lo tanto, no logran identificar a la razón emancipadora como una de las aportaciones del pensamiento de occidente que enfrenta de forma radical al capitalismo. Al desechar al marxismo dentro del saco de los cachivaches viejos de la modernidad, se quedan sin alternativa política viable y se genera un nihilismo político.

Otra de las confusiones graves de los estudios decoloniales es que no logran diferenciar entre totalitarismo y

marxismo. Se distancian del marxismo en aras de criticar el totalitarismo y el determinismo economicista, pero al mismo tiempo hacen trizas la racionalidad emancipadora. Terminan “desechando el agua sucia de la bañera sin sacar al niño”.

Así pues, los estudios decoloniales, al no diferenciar entre la razón instrumental, la razón hermenéutica y la razón emancipadora, terminan por demonizar todo el pensamiento que proviene de occidente. Se forma esa falsa dicotomía entre Este y Oeste, colonizadores y colonizados, blancos y negros, buenos y malos. Al deshacerse del pensamiento racional se cae en el pensamiento posmoderno, equívoco y nihilista.

Los estudios decoloniales pretenden cuestionar los fundamentos epistemológicos de la modernidad/colonialidad, y, al mismo tiempo, utilizan los conceptos lineales y deterministas que los pensadores de occidente han generado. Se critica la visión determinista y lineal que el marxismo oficial ha promovido sobre la historia de los modos de producción (esclavismo-feudalismo-capitalismo-comunismo) y, en su lugar, se adoptan esquemas simplistas de clasificación en el campo de los saberes (premodernidad-modernidad-posmodernidad-transmodernidad). Se critica al pensamiento instrumental que se ha generado en occidente utilizando sus mismos presupuestos epistemológicos.

Así pues, los llamados “estudios decoloniales” han emprendido una cruzada contra la lógica del poder que ha impuesto occidente a nivel planetario; y, al mismo

tiempo, han limado el filo político radical del movimiento anticolonial y han pisoteado las aportaciones teóricas de los estudios poscoloniales. El resultado es un pensamiento decolonial posmoderno, chovinista y políticamente estéril.

Colonialismo y colonialidad. Hacia una conciliación analógica

Sobre el problema del colonialismo tenemos posiciones extremas. Por un lado, se encuentra el movimiento anticolonial con una postura intransigente, donde se defiende a la lucha armada como la única posibilidad para enfrentar al colonialismo. Esta posición representa un univocismo cerrado. Por otro lado, aparecen los estudios decoloniales con una posición posmoderna, en donde se cuestiona la validez de todas las expresiones de la razón. Esta posición hace gala de un equivocismo demasiado abierto. Frente a estos extremos, la hermenéutica analógica que propone Mauricio Beuchot (2023) se dibuja como una herramienta teórica imprescindible para configurar un nuevo paradigma político descolonizador. La hermenéutica analógica es una propuesta filosófica capaz de incorporar las aportaciones de todos los movimientos que han luchado contra la colonización. Se trata de rescatar lo mejor de las posiciones extremas, de un univocismo demasiado cerrado a la acción política y de un equivocismo demasiado abierto a la interpretación. La hermenéutica analógica propone una nueva lógica dialéctica, en donde no se destruyen los extremos, sino

que se incorporan a un tercer elemento sobredeterminado. Se distancia de la lógica hegeliana en tanto que no tiene como asidero la destrucción ni el desarrollo lineal de la historia. Más que una lucha a muerte entre la tesis y la antítesis, en aras de la emergencia de una síntesis reivindicativa, se trata del surgimiento de una nueva lógica basada en lo mejor de los elementos antagónicos. Pero la hermenéutica analógica tampoco es un mero eclecticismo, sino la posibilidad y el reto de imaginar una lógica diferente, nutrida por lo mejor de los elementos en disputa (Beuchot, 2022).

Tomando como referencia a la hermenéutica analógica se define al poder como una configuración sobredeterminada de relaciones entre posiciones antagónicas articuladas tanto por elementos externos que producen al sujeto como sujeto sujetado, como por elementos internos que produce el mismo sujeto para su propia sujetación. Las relaciones de poder son la manifestación concreta, contingente y desfigurada del nodo traumático de lo Real, constituido por la lucha de clases como un objeto inaprensible, imposible y abstracto (Martínez Escárcega, 2023). Así pues, de forma analógica, las relaciones de poder están configuradas por elementos contrarios: dominación y subordinación, objetividad y subjetividad, exterioridad e interioridad, regularidad y contingencia, abstracción y concreción.

Desde esta nueva lógica que propone la hermenéutica analógica (Beuchot, 2022), se dibuja a los procesos de colonización compuestos por dos elementos opuestos:

colonialismo y colonialidad. El colonialismo está basado en una dominación externa que a su vez se compone de coerción y persuasión. La coerción se basa en el ejercicio abierto de la violencia, y la persuasión en el uso explícito e implícito de la ideología. No puede presentarse una dominación colonialista sin la intervención de uno de estos elementos. Más que exclusiones, lo que articula la relación es la preponderancia. Se puede presentar una dominación colonialista con preponderancia de la coerción-violencia o con preponderancia de la persuasión-ideología (Althusser, 1989).

La colonialidad es un proceso interno de subordinación compuesto a su vez por colaboración y resistencia (Guha, 2019). La colaboración es la participación del sujeto en su propia dominación (Butler, 2019). Se puede presentar como hegemonía o como goce. La hegemonía cobra forma cuando el oprimido asume de forma placentera su papel de oprimido aun sin la presencia del opresor, o cuando el oprimido colabora de forma voluntaria en la opresión de los demás oprimidos (Gramsci, 2005). El goce opera cuando el oprimido despliega de forma inconsciente una serie de estrategias para su propia destrucción. Es una ganancia de placer en el displacer. Aquí cobra forma el terreno inexpugnable de la pulsión de muerte (Lacan, 2005).

La resistencia por su parte se compone de resistencia negativa y resistencia positiva (Martínez Escárcega, 2021). La resistencia positiva se presenta cuando el oprimido desafía las relaciones de poder en la vida cotidiana,

pero al mismo tiempo fortalece de forma directa la lógica en la que se fundamenta el poder. Una manifestación de la resistencia negativa es lo que en el psicoanálisis se conoce como *ganancia secundaria de la enfermedad*; el neurótico se refugia en la enfermedad y de forma cínica le saca provecho a su condición de enfermo. La resistencia positiva enfrenta a las relaciones de poder en la vida cotidiana, pero fortalece de forma indirecta a la lógica en la que se fundamenta el poder que la generó y que pretende enfrentar. La resistencia positiva se manifiesta en el ámbito del psicoanálisis como un mecanismo de sublimación, como un medio indirecto de descarga pulsional que hace más tolerable el proceso represivo (Žižek, 2004).

Hasta este momento los procesos de colonización parecen atrapados en la lógica del poder, sin posibilidad de transformación radical alguna. Sin embargo, siempre aparecen de forma inesperada procesos auténticos de emancipación social. A estos procesos de rebelión social los denominamos “ruptura política”. La ruptura con la lógica del poder se presenta de forma involuntaria, es el resultado de la acumulación y la sobredeterminación de múltiples contradicciones. Así como es involuntaria la participación de los colonizados en los procesos de colonización, también es involuntaria e inconsciente la participación de los sujetos en los procesos de liberación. La ruptura política no es producto de la participación unilateral y determinista de la voluntad humana. Sin embargo, la voluntad humana es la que define, al final de

cuentas, el rumbo que adquieren las grandes transformaciones sociales.

Conclusiones

Frente a las posturas extremas ante los procesos de colonización, la hermenéutica analógica proporciona las herramientas teóricas indispensables para dibujar una nueva lógica descolonial. La hermenéutica analógica permite retomar las aportaciones tanto de los movimientos anticolonialistas como las propuestas teóricas de los estudios poscoloniales y decoloniales. Los movimientos anticoloniales centran su atención en los procesos abiertos y externos del colonialismo. Por su parte, los estudios poscoloniales hacen énfasis en los procesos epistemológicos por los cuales la colonización sigue operando en el colonizado aun sin la presencia del colonizador. En contraparte, los estudios decoloniales abordan principalmente los procesos internos y subjetivos de colonialidad.

Tomando como referencia heurística a la hermenéutica analógica, se abordan los procesos de colonización compuestos tanto por elementos externos de colonialismo como por elementos internos de colonialidad. El colonialismo está compuesto por coerción y persuasión. En cambio, la colonialidad está integrada por colaboración y resistencia. El primer par de opuestos, colonialismo y colonialidad, son los elementos constitutivos de la lógica del poder; es una abstracción, una regularidad universal. No puede existir un proceso de colonización sin que esté presente tanto el colonialismo como la

colonialidad. En contraparte, los otros dos pares de opuestos, coerción y persuasión, así como colaboración y resistencia, dan forma a la manifestación concreta, contingente y cotidiana de las relaciones de poder. Desde esta perspectiva analógica sobre el poder y los procesos de colonización, se logra integrar a las posiciones extremas: anticolonialismo y descolonialidad, dominación y subordinación, regularidad y contingencia, lo abstracto y lo concreto, la macropolítica y la micropolítica, lo externo y lo interno, lo objetivo y lo subjetivo.

Así pues, la hermenéutica analógica se ofrece como una alternativa viable en el campo de la filosofía política para configurar un nuevo paradigma sobre el poder que permita complejizar y potencial los procesos de descolonización.

SOBRE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO SABER DE FRONTERA Y DEL SUR

Mauricio Beuchot

Introducción

En estas líneas abordaré el tema de la hermenéutica analógica en relación con problemas nuevos que han surgido por la comparación de la filosofía europea y la filosofía latinoamericana. Se ha pensado que la primera ha colonizado a la segunda, y que esta última se ha dejado seducir por la otra. Pero hay que guardar un equilibrio proporcional. Es cierto que tenemos que filosofar arraigados en nuestro contexto cultural nacional, pero también lo es que no podemos desconectarnos de los otros países. Liberarnos de la mencionada colonización no consiste en romper con la filosofía europea o estadounidense, sino en aprovechar lo que provenga de ellas para hacer nuestra filosofía propia.

Como trataré de sugerirlo, ésa es la verdadera descolonización. Estamos en la frontera filosófica, entre la hegemonía y la periferia; pero no se trata de deplorar eternamente esa situación, sino de colocarnos en la línea fronteriza entre ambas, para beneficiarnos de una y de otra. Y quizás atrevernos a brincar la línea.

La hermenéutica analógica como filosofía de frontera

Trataré de hacer ver cómo la hermenéutica analógica es una filosofía de frontera, principalmente porque es sentido de la limitación. Pone límites tanto a la univocidad como a la equivocidad. Y, por estar en los límites, también está en la frontera. Es fronteriza.

Filosofía de frontera es la que trata de asomarse a nuevas realidades y a temas que no son tratados por la mayoría de los filósofos. Se trata de pasar los límites de lo acostumbrado. El precio es ser relegado a esos límites, pero el premio es ser fronterizo, vivir en los dos lados del límite, de la frontera. A pesar de que no se nos tome mucho en cuenta, estamos libres para otear hacia el futuro.

Un amigo mío ya fallecido, Eugenio Trías, se decía filósofo “límitrofe”, “fronterizo”,²⁰ porque le tocó filosofar fuera de las corrientes que estaban de moda en su momento. No perteneció ni al marxismo, ni al estructuralismo, ni a la analítica. Eso le permitió construir una filosofía muy personal, innovadora, original, genuina.

En ese registro, en ese espíritu, lancé la hermenéutica analógica. Cuando estaba en medio de los filósofos analíticos, que no la aceptaban, por verla demasiado posmoderna, y en medio de los posmodernos, que la veían demasiado analítica. Porque trataba de ser más abierta que los científicos, pero más rigurosa y seria que los relativistas extremos.

²⁰ E. Trías, *La razón fronteriza*, Barcelona: Destino, 1999.

Se ha hablado de un conocimiento de frontera, que es el que se ocupa de explorar las áreas oscuras que son abarcadas por la ciencia; en tanto se tienden a lo desconocido, como a lo que es conocido, pero queda oscuro. Tal es la nueva noción de ciencia de frontera. Pues bien, en la filosofía se da una situación parecida, ya que hay temas en esta disciplina que no gozan del favor del público o de los bien-pensantes. Uno de esos temas ha sido el de la analogía, por considerar que es algo precientífico, aunque ayuda al conocimiento científico. En esa línea ha estado la hermenéutica analógica.²¹

Se piensa que la filosofía de la historia ha de ser pendular, que nos lleva de un extremo al otro; por ejemplo, en la historia del arte, de un tiempo muy clásico se pasa a un tiempo muy romántico, o de un movimiento muy rígido a uno muy suelto. Así se ha visto el paso de la filosofía moderna a la filosofía posmoderna. Pero ha faltado la conciencia de que es aceptable el equilibrio, el término medio, como se decía antes que era la virtud.

Así, de una filosofía muy unívoca se pasa a otra demasiado equívoca, sin encontrar ese punto intermedio, que acabaría con el *impasse*, y que es una filosofía analógica. Esta última se coloca en el equilibrio proporcional.

²¹ M. García Piedras, “La hermenéutica analógica como un horizonte en la ciencia de frontera y la construcción de una metodología analógica”, en M. Beuchot – R. Cúnsulo (eds.), *Hermenéutica o subtilitas explicandi et subtilitas aplicandi* (Actas del V Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica – V Coloquio Internacional de Hermenéutica Gadameriana), Neuquén (Argentina): Editorial Círculo Hermenéutico, 2022, pp. 241 ss.

Y, sin embargo, no es un equilibrio estático, sino uno dinámico, de equilibrista (que, si no se mueve para un lado o para el otro, según se requiera, se cae).

Esta filosofía analógica es una filosofía de frontera, pues se asoma a algunas áreas que los filósofos al uso desdeñan, y que, sin embargo, son importantes y siguen aportando conocimientos. Tal es, por ejemplo, la filosofía medieval, que con su línea mística nos muestra la utilidad de la analogía para el conocimiento de objetos que no tienen la claridad que deseamos.

Es lo que se da, en hermenéutica, en relación con textos que no tienen la suficiente claridad como para que extraigamos de ellos una interpretación exacta, sino que hemos de contentarnos con una aproximación suficiente. Es lo que se da en fenomenología, con relación a fenómenos que tienen una forma de donación demasiado brillante, por lo cual se nos quedan siendo mucho más, pero podemos alcanzar una captación lo bastante clara como para contentarnos con ella. Son los fenómenos saturados de Jean-Luc Marion.²²

La filosofía de frontera, además, suele refugiarse en lo que se ha llamado conocimiento del sur. Es el que se produce en nuestros países latinoamericanos, muchas veces a despecho de la ignorancia en la que quedan por rebasar la línea que alcanzan los reflectores del norte.

²² J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

Esto lo describe correctamente un amigo mío, el filósofo español Fernando Broncano, filósofo de la ciencia y de la técnica. Afirma:

Señaló Kuhn que esto [las fuerzas que ‘movilizaban los esfuerzos de investigación en direcciones ordenadas por los principios del paradigma’] daba lugar a lo que denominó ‘tensión esencial’ de la ciencia: la tensión entre obediencia y creatividad, entre sumisión y deseo de explorar lo desconocido. Pues las disciplinas, al tiempo que eran un instrumento de desarrollo, lo hacían constriñendo la imaginación creadora de muchos nuevos investigadores que deseaban explorar las zonas oscuras de cada paradigma. Ocurre así una nueva forma de frontera que tiene que ver menos con los confines de lo desconocido que con las zonas oscuras de lo ya conocido. En el siglo XIX, comenzaron ya muchos movimientos internos en la ciencia para transgredir las fronteras de las disciplinas constituidas.²³

Esto nos habla del miedo que la ciencia normal tiene de que se vaya a esos sectores de oscuridad, no porque les falte donación de conocimiento, sino porque son oscuros para nosotros. Como antes se diría, no son oscuros *quoad se*, sino *quoad nos*. Por eso son relegados.

Además, es diferente la filosofía de frontera en ámbitos eurocéntricos y en ámbitos sureños. Y no se trata de la pertenencia a países o a etnias, sino de actitudes. Cerradas o abiertas. Un ejemplo preclaro de ellos es Boaventura de Souza Santos, quien es europeo

²³ F. Broncano, “Fronteras que están dentro”, en *Lychnos*, Revista Cuadernos de la Fundación General CSIC N° 5, junio de 2011, Fundación General CSIC, Madrid, p. 9.

(portugués) y, sin embargo, es, paradójicamente, uno de los principales teóricos de la filosofía del sur. Ha marcado bien esas fronteras.²⁴

Se trata, pues, no de filosofar en algún rincón del sur, sino de tener una mentalidad abierta para comprender y para desarrollar ese pensamiento que se gesta desde nuestra circunstancia. Como señala Broncano, es capacidad de ver esas fronteras que están dentro, es decir, esas temáticas que son filosóficas, pero que se desdeñan e incluso se dice que no pertenecen a esta disciplina.

Vuelvo al caso del concepto de la analogía. El conocimiento analógico ha sido propio de nuestras tierras. Lo he estudiado en México, y viene desde el tiempo prehispánico hasta la actualidad.²⁵ El gran estudioso de la filosofía náhuatl, Miguel León Portilla, me comentaba que ya los pensadores indígenas tenían una noción de ella, como conocimiento impreciso, como el dentro-y-el-junto, y el estar *nepantla*. En el virreinato, este concepto fue estudiado en los libros de lógica y aplicado de múltiples maneras. Decae en el siglo XIX, pero vuelve en el siglo XX, sobre todo por obra de pensadores como Octavio Paz y Enrique Dussel. Paz hablaba de la analogía como el núcleo filosófico de la poesía, como su esencia íntima, y Dussel ha hablado de una analéctica o

²⁴ B. de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: UBA – CLACSO, 2010.

²⁵ M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012.

anadialéctica, que es una dialéctica analógica, esto es, una dialéctica vertebrada con el concepto de la analogía.

De esta manera el pensamiento analógico o razón proporcional se coloca como un instrumento cognoscitivo propio de nuestros países y, además, como herramienta de liberación cultural, como un recurso epistemológico para filosofar de acuerdo con nuestra propia identidad latinoamericana. Por ello me parece que la hermenéutica analógica, que he planteado y desarrollado ya durante muchos años, puede ser un instrumento conceptual valioso para nuestra filosofía propia. Trataré de aclararlo a continuación.

La hermenéutica analógica como crítica y decolonial, ubicada en el sur

Recientemente se ha iniciado una corriente de descolonización del conocimiento, especialmente de la filosofía. Y se ha hecho esto de manera principal en la epistemología, que es la que más directamente tiene que ver con los saberes. También se ha aplicado a la educación, porque ella es la que decidirá el camino de los filósofos del futuro.²⁶

Por eso tenemos que fijarnos en los programas de formación filosófica, con el fin de descubrir sus aspectos colonizadores. Hay que centrarse en la epistemología, que es la que controla la colonización del saber. Por eso las

²⁶ M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *La filosofía de la educación en clave postcolonial*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2015.

asignaturas de la filosofía se deben descolonizar, para encontrar el verdadero saber de nuestra identidad cultural. Es ahí donde puede prosperar una verdadera filosofía.

Esta labor se realiza en varias ciencias o disciplinas humanísticas; y a nosotros nos toca hacer algo parecido en la filosofía. En efecto, el saber filosófico se coloca en la base de los otros saberes, puesto que les aporta fundamento. Inclusive, se coloca en la mediación, sirviendo de puente entre esas ciencias y la filosofía, haciendo una auténtica filosofía de la ciencia, concretamente de las ciencias humanas, donde se ve el panorama de la formación filosófica.

Esto nos proyectará la luz para transitar en la filosofía de las ciencias humanas. Así podremos cumplir nuestra misión como filósofos de nuestros países. En efecto, hay que procurar tener cierta incidencia en la gente que nos rodea. Buscar la manera de que nuestra filosofía no solamente aborde los problemas perennes en la historia y en el mundo, sino también los que son propios de nuestra situación, porque nos constituyen.

Así, me parece que cabe promover una epistemología decolonial dentro de lo que se ha llamado filosofías del sur, es decir, las que tratan de liberarse lo más posible de la influencia exterior, pero sin renunciar a ella, sino poniéndola al servicio de lo que hacemos en nuestros ámbitos. Cambiándola al adaptarla o transvasarla a nuestros entornos. Es válido recoger las corrientes filosóficas que nos vienen de afuera, pero siempre con la finalidad de construir algo nuevo y propio. Es decir, siempre y

cuando lo recibido se adapte a lo nuestro, se estará haciendo un pensamiento distinto; y en eso se da la originalidad humanamente alcanzable. A nosotros no nos toca sacar algo de la nada, sino modelar lo que hay y sacar algo nuevo. Ésa es la creatividad que nos corresponde. Esto es lo que ha querido hacer la hermenéutica analógica, la cual tiene un componente crítico.²⁷

Con una nueva epistemología de esa forma no solamente estaremos tratando de profundizar en el pensamiento de hoy, que viene de otros países, sino que, además y, sobre todo, nos colocaremos en la lucha por descolonizar nuestro pensamiento, el que tenemos, para crear algo nuevo, más propio. Esto es algo que nos compete hacer como filósofos comprometidos con nuestra circunstancia geográfica y cultural. De esta manera cumpliremos con la obligación que tenemos de incidir en nuestra sociedad, lo cual justifica nuestra existencia como filósofos y la tarea que en consecuencia hacemos.

Asimismo, con ello habremos realizado nuestra labor de filósofos iberoamericanos, como debe ser. Estamos comprometidos con la filosofía del sur. Tenemos una responsabilidad con nuestros países, pero dentro del marco del pensamiento universal o mundial. Es decir, podemos abordar los problemas que siempre se han estudiado en la historia de la filosofía (el ser, el hombre, el bien, la belleza, etc.), pero en nuestro contexto o

²⁷ M. Beuchot y R. Espinosa Contreras, *Hermenéutica analógica y hermenéutica crítica dialéctica*, México: Eds. Eón – Universidad Autónoma de Guerrero, 2015.

circunstancia, buscando nuestra propia identidad filosófica. Eso es reflexionar a favor de los grupos a los que pertenecemos.

Lo más importante es generar pensamiento propio, es decir, filosofemas o propuestas filosóficas nacidas de nuestros pueblos y para nuestros pueblos. En esto consiste la innovación y la originalidad: en hacer de lo dado algo diferente. No en destruir lo que recibimos de otros lados, sino en crear a partir de ello. No un filosofar destructivo, sino constructivo. Pues bien, esto es algo que yo he tratado de hacer con mi propuesta de una hermenéutica analógica, la cual ya se conoce, y la han colocado como instrumento de crítica y de descolonización.

En esa línea, una epistemología analógica está situada en lo que se ha llamado filosofías del sur. Intenta reflexionar desde nuestra identidad, para lo cual sigue el doble movimiento de buscar las raíces propias y esforzarse por efectuar una liberación de los saberes, construyendo algo consecuente con eso. Y es que no se trata de combatir ni denostar las filosofías extranjeras, sino de aprovecharlas para edificar nuestra filosofía. Se trata de un decolonialismo analógico, ya que uno unívoco solamente se dedica a pelear con las filosofías extranjeras, y uno equívoco aceptará lo peor de las mismas; y de lo que se trata es de aprovechar lo bueno de ellas para construir esa filosofía distinta que necesitamos.

Debido a ello, Mario Magallón y su grupo del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la Universidad Nacional Autónoma de México, han

visto que la hermenéutica analógica puede brindar el método y la epistemología para la filosofía latinoamericana, como se dice en la introducción a un excelente libro colectivo, coordinado por Mario Magallón y Juan de Dios Escalante.²⁸ Ellos son los sucesores del destacado filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien fundó ese centro con otro nombre y fue uno de los grandes pensadores latinoamericanos; uno de los iniciadores del pensamiento liberador y decolonial en nuestras tierras.

Pues bien, lo cierto es que no basta con que un pensamiento se produzca *en* un lugar, sino que tiene que ser hecho *para* ese lugar, para su situación peculiar. Hemos de filosofar no solamente en nuestro entorno, o desde él, sino para que le sirva. Principalmente, para encontrar nuestra identidad, la cual se da, precisamente, al colocarnos frente a los otros, es decir, ante las filosofías distintas, de modo que, conociéndolas y por contraste, descubramos lo que somos. Y así podemos aprovecharlas y usarlas para eso mismo.

Asimismo, con esto nos damos cuenta de que la hermenéutica analógica puede ser la *episteme* o método de la filosofía latinoamericana. Una que no solamente sea hecha en y desde América Latina, sino que con ella y para ella, es decir, para servirla y acompañarla en su desarrollo integral.

²⁸ M. Magallón Anaya y J. D. Escalante Rodríguez (coords.), *América Latina y su episteme analógica*, México: CIALC-UNAM, 2014, pp. 12 y 17.

Todo esto lo he encontrado en los trabajos de varios colegas, quienes se afanan loablemente en hallar la verdadera identidad de nuestros saberes, principalmente el filosófico. Esto debemos hacerlo entre todos, llevarlo a todos los ámbitos científicos, por la mediación de una epistemología de las ciencias sociales o humanidades.

Por eso, hemos de realizar ese trabajo tan necesario de buscar lo que somos, principalmente en nuestro pensamiento. Llegar a un pensamiento propio, más allá de toda colonización y colocado en el sur, al que pertenecemos. Eso justifica nuestras exploraciones en la epistemología, que es teoría del conocimiento aplicada a la ciencia, y que hunde sus raíces en la filosofía más profunda.

Hermenéutica analógica e identidad filosófica

Hacer filosofía mexicana no implica romper con la filosofía universal. Ya lo mencionaba Leopoldo Zea y más recientemente nos lo dice Mario Magallón. Podemos partir de lo universal para llegar a lo particular, aplicándolo, y después partir de lo particular para tratar de universalizarlo. Tiene que hacerse en el autoconocimiento y en el diálogo con los demás.

La filosofía es una forma hermenéutica, analógica de explicación e interpretación del conocimiento. Empero, no se reduce sólo a la mera interpretación y la explicación, sino que es, además, la forma dialógica de comunicación, análisis y crítica que hace posible el avance del conocimiento y la comprensión filosófica. La

filosofía argumenta, contra-argumenta sobre los principios ontológicos, epistemológicos y simbólicos.²⁹

Así, Magallón entiende la filosofía como una hermenéutica analógica de lo propio y lo ajeno, para efectuar el diálogo, el cual siempre será comprensivo y crítico.

En la misma individualidad de la filosofía mexicana se encuentran elementos de universalización, porque son de suyo universalizables, pues responden a problemáticas de otros ámbitos, que se comparten, que son comunes, como las del ser, del conocer, del bien, etc. Además, aunque sean categorías universales, al hacerse autóctonas se hacen particulares, nuestras. Y, luego, por abarcar problemáticas similares, análogas, se vuelven universales. Retornan a la universalidad o mundialidad.

Siempre se ha dado lo universal a partir de lo individual, encarnado en lo particular. Porque en ello se participa de lo humano. Sin afán de dominación ni de coloniaje, sino de colaboración. Se hace desde la realidad mexicana, pero ésta se nutre de toda la filosofía anterior y de la filosofía exterior. Por eso es importante conocer la historia de la filosofía, con la mayor extensión que sea posible:

Insistiríamos en que se tiene que ir más allá de las filosofías posmodernas y poscoloniales, reclamar y defender nuestro derecho a formar parte de la historia de la filosofía mundial, asumida desde una realidad justa,

²⁹ M. Magallón Anaya, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México: UNAM, 2007, p. 46.

humana y solidaria, sin la asunción de posiciones imperiales de poder desde la dominación.³⁰

Magallón insta, pues, a superar esas posturas demasiado relativistas de los posmodernistas y de los poscolonialistas, y tiene mucha razón, pues en ellas corremos el riesgo de desligarnos del resto del pensamiento mundial.

Se trata de una dialéctica de lo particular y lo universal. Los problemas son los que caracterizan la filosofía como regional o mundial. Pueden ser problemas universales; pero, abordados desde la particularidad, adquieren universalidad y hasta originalidad. Además, los problemas pueden compartirse, como en un diálogo filosófico.

Quando se estudian la filosofía mexicana y latinoamericana, se encuentra que no repiten posiciones filosóficas, sino más bien son una forma de filosofar y de filosofía que se realiza desde lo peculiar y valioso, aquello entendido como el estudio del objeto, los temas y los problemas. Este modo de hacer filosofía consiste en el estudio de lo distintivo del ejercicio de la racionalidad de lo mexicano y lo latinoamericano, hasta lograr elevarse a la universalidad.³¹

Todo se da en un contexto histórico y social, pero puede extenderse a otros ámbitos, y compartirse.

No se trata de hacer filosofía “provinciana” ni tampoco “sucursalera”, sino de particularizar lo universal y, dialécticamente, universalizar lo particular. No calcamos el modelo europeo, ya que cada filosofar crea su

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 56.

propio modelo. Es lo que llevó a Leopoldo Zea a asegurar que nuestra filosofía difiere de la europea no en el método, sino en las circunstancias histórico-culturales en las que se produce.

La filosofía es la respuesta a las necesidades más apremiantes de la existencia humana en el tiempo. Sin embargo, es fundamental aclarar que el filosofar y la filosofía no necesariamente deben proceder a partir de hipótesis *a priori*, metafísicas y trascendentes, sino a partir de juicios *a posteriori*. Por lo tanto, la historia y la filosofía de la realidad concreta cuentan con todo el instrumental teórico-filosófico de la hermenéutica de la explicación y la interpretación dialógica, analógica y simbólica.³²

Con otros términos, se requiere, según nuestro autor, una hermenéutica analógica, para desentrañar lo que es propio dentro de lo universal y lo universal dentro de lo propio.

Se parte de la praxis concreta, y se llega a la teoría abstracta, pero siempre vinculada con su origen, y arraigada en la vida. Ya que la filosofía es respuesta a preguntas capitales y también particulares, adquiere un carácter regional y además universal:

El método filosófico, por ser una praxis dialógica, comunicativa y comunitaria, se realiza desde la dialéctica como proceso analógico, y puede ir metódicamente de lo inductivo a lo deductivo o viceversa; del análisis a la síntesis. Lo cual implica proporcionalidad y equilibrio

³² *Ibid.*, p. 96.

en la construcción hermenéutico-discursiva de relaciones analógicas, simbólicas e icónicas.³³

Es, por ello, el resultado de una hermenéutica analógica aplicada al trabajo filosófico. Además, certeramente Magallón localiza la dialéctica que se encuentra en la analogía; una dialéctica analógica, abierta.

Esto es algo que me resulta muy interesante. Lo que Magallón ha dicho equivale a afirmar que en el concepto de la analogía (y, por tanto, en la hermenéutica analógica) se encuentra una dialéctica peculiar, diferente de la hegeliana, pues no hace síntesis, sino que produce el acercamiento de los extremos opuestos. Eso es lo que funciona como síntesis, una síntesis no cerrada, sino de una dialéctica fracturada. Lo dice acertadamente José Rebellato:

Cuando se habla de dialéctica —inspirados en la tradición hegeliana— se la entiende como un proceso donde la negación de los contrarios permite un momento de superación o síntesis. Desde la perspectiva de la complejidad se introduce un nuevo concepto que es el de *bifurcación*. Los procesos llegan a puntos cruciales a partir de los cuales se bifurcan. Son procesos que abren, más que procesos que cierran o sintetizan. En tal sentido, podría hablarse de una dialéctica abierta, y no tanto de una síntesis dialéctica. Por otra parte, una red es un conjunto de procesos de producción de la que cada componente actúa transformando a las demás. La red se hace a sí misma, es producida por sus

³³ *Ibidem.*

componentes a los cuales también produce. Es un sistema vivo: las redes son patrones de la vida.³⁴

Curiosamente, en esta dialéctica abierta coincidimos, porque yo la he encontrado en la analogía, una dialéctica analógica.³⁵

Se trata de una dialéctica abierta, que, a diferencia de la hegeliana, no hace síntesis destruyendo los contrarios (bajo el pretexto de que los unifica y los trasciende), sino que los hace que se toquen, que subsistan e, incluso, que trabajen el uno para el otro. Ésta es una astucia de la razón diferente de la que pensaba Hegel.

Conclusión

Podemos alcanzar a descubrir nuestra identidad filosófica. Se la ha buscado desde mediados del siglo XX, con la fenomenología y la ontología. Los miembros del grupo Hiperión, bajo la batuta de José Gaos, quisieron hacer una filosofía propia, pero capaz de ser aceptada por los demás países. Es decir, se afanaban por una filosofía particular que pudiera ser universal. En buena parte lo consiguieron. Destacan, sobre todo, Portilla, Emilio Uranga y Luis Villoro.

Portilla se asomó a lo mexicano desde la fenomenología. Uranga estudió la mexicanidad con la ontología. Y Villoro lo hizo en la epistemología; aceptó la reflexión sobre lo nacional, pero con la visión puesta en lo

³⁴ J. Rebellato, *Ética de la liberación*, Montevideo: MFAL/Nordan, 2000, pp. 37-38.

³⁵ M. Beuchot, *Dialéctica de la analogía*, México: Paidós, 2016.

mundial. De esta manera supieron universalizar lo particular, por haber particularizado lo universal. Es decir, usaron formas de pensamiento europeas, las adaptaron a lo mexicano y, de esta manera, las volvieron a lo mundial, a lo universal.

En su momento, se habló de filosofía auténtica y filosofía profesional. Filósofos “auténticos” fueron los que reflexionaron sobre la circunstancia propia, mexicana. Filósofos “profesionales” fueron los que se formaron en los métodos europeos y estadounidenses y los trajeron a nuestro país. Pero se trata de conjuntar ambas actitudes, a saber, hacer filosofía auténticamente mexicana con los métodos que nos presenten como filósofos profesionales.

Con esto tendremos resuelto nuestro problema, ya que haremos filosofía propia, pero de tal manera rigurosa, que pueda ser presentada en el extranjero, y que sea digna de ser aceptada por nuestros colegas de otros ámbitos. Así se hará la conjunción dialéctica de lo particular y lo universal.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y RELACIONES DE PODER

Rigoberto Martínez Escárcega

Introducción

En la actualidad la teoría sobre el poder se divide en dos posturas basadas en lógicas irreconciliables: las teorías marxistas y las teorías nominalistas. Las teorías marxistas conciben a las relaciones de poder como la manifestación directa de la lucha de clases. En cambio, las teorías nominalistas abordan al poder como una relación social cotidiana y contingente, ajena a cualquier lógica subyacente. Estamos ante el determinismo economicista y el antideterminismo nominalista. La teoría sobre el poder parece atrapada en un laberinto sin salida. La hermenéutica analógica que nos propone Mauricio Beuchot (2023) proporciona una lógica dialéctica que permite visibilizar, en el campo de la filosofía política, una noción sobre el poder que integra tanto a una posición unívoca como a una posición equívoca. Pero no se trata de defender un eclecticismo simplista que fusiona dos posiciones irreconciliables, sino de construir una nueva lógica que haga visible algunas regularidades universales, así como identificar los elementos singulares y contingentes que están presentes en las relaciones de poder.

En este escrito se elabora, en primera instancia, una exposición breve sobre el estado de la cuestión en torno a la disputa entre las diferentes teorías del poder. En un

segundo momento, se expone una nueva lógica que permite construir una posición analógica en el campo de la política. Finalmente, se desarrolla de forma detallada una matriz analógica que permite explicar de forma específica y cotidiana las relaciones de poder. A manera de conclusión, se muestran algunos frutos de la hermenéutica analógica en el campo de la filosofía política.

La disputa en torno a la teoría del poder

En torno a la teoría sobre el poder existe una discusión de larga data. Se puede distinguir, a grandes rasgos, tres posiciones: las teorías funcionalistas, las teorías marxistas y las teorías nominalistas.

Las teorías funcionalistas están compuestas tanto por las aportaciones de Max Weber (2001), como por las posiciones de Talcott Parsons (1974). Estas teorías tienen en común una misma visión sobre el Estado, al cual conciben como un órgano de regulación social. El Estado, desde esta perspectiva, representa los intereses generales de las personas que componen una sociedad. Por tanto, el poder es la capacidad de participar en la toma de decisiones desde las instituciones; y el Estado es el órgano que concentra y monopoliza su ejercicio. Esta visión institucionalizada sobre el poder tiene el defecto de cosificar las relaciones humanas. El poder se reduce a un escaño en la estructura burocrática oficial que se transfiere y se asigna de forma unilateral. Además, esta visión desconoce cualquier forma de contestación o contraviolencia

al ejercicio arbitrario del poder. Se elimina la lógica dialéctica del campo de la política.

Las teorías marxistas conciben al Estado como un instrumento de dominación al servicio de los intereses del grupo dominante. Así pues, el Estado es una institución que responde a la lucha de clases. El poder, desde esta perspectiva, es conceptualizado como la capacidad que tienen las clases sociales para objetivar sus intereses (Poulantzas, 1985); y en tanto que estos son antagónicos, no existe ejercicio del poder sin conflicto. Los intereses de los capitalistas y de los obreros están enfrentados. En consecuencia, las relaciones de poder son esencialmente conflictivas. El marxismo incorpora la lógica dialéctica a la teoría sobre el poder. El problema fundamental de las teorías marxistas es que, al reducir las relaciones de poder a la lucha de clases, reducen la complejidad humana y el campo de la política al predominio esencialista del factor económico. Los intereses económicos determinan en “última instancia” las relaciones de poder (Althusser, 1990). Algunas corrientes del marxismo, al final de cuentas, sostienen una teoría economicista y determinista.

Las teorías nominalistas niegan cualquier lógica subyacente a las relaciones de poder (Laclau & Mouffe, 2004). El poder es cotidiano, contingente y aleatorio; atraviesa todas las relaciones sociales (Foucault, 1991). El poder no se transfiere ni se vende, como sostienen las teorías funcionalistas; pero tampoco responde a una lógica determinista, como afirman algunas teorías

marxistas. El poder es una expresión de la complejidad humana que se niega, según las teorías nominalistas, a cualquier tipo de esencialismo determinista. Las grandes instituciones no determinan el ejercicio cotidiano del poder; más bien, a partir de su ejercicio se hace posible el funcionamiento de las grandes instituciones. Las relaciones de poder son conflictivas. No hay ejercicio del poder sin resistencia (Foucault, 1991). El problema de las teorías nominalistas es que, al defender el antideterminismo de forma extrema, terminan sosteniendo un nuevo determinismo antideterminista. Se niegan a reconocer cualquier tipo de regularidad en las relaciones sociales. Desdennan al inconsciente como un elemento de interpretación. Cobra forma una especie de nihilismo político. Ya que el poder está en todas partes, no hay forma posible para desafiar de conjunto la “inexistente” lógica del poder (Hardt & Negri, 2005). Esta es una posición equívoca, relativista y posmoderna sobre el poder que lleva a un callejón sin salida.

Hermenéutica analógica y sobredeterminación

La hermenéutica analógica se construye frente a la lógica unívoca, que no permite más que una sola interpretación, y frente a la lógica equívoca, que relativiza toda forma de conocimiento. La hermenéutica analógica se opone al dogmatismo epistemológico, pero también se distancia del relativismo equivocista (Beuchot, 2022). Es importante señalar que la hermenéutica analógica no se reduce a un eclecticismo simplista; no es la simple

adición acrítica de elementos irreconciliables. Más bien, la hermenéutica analógica es una invitación o una provocación para imaginar la emergencia de una nueva lógica que logre incorporar lo mejor de las posiciones extremas.

Frente al determinismo unívoco de algunas teorías marxistas y frente al antideterminismo equívoco de las teorías nominalistas sobre el poder, la hermenéutica analógica propone la sobredeterminación. Esta noción implica una nueva lógica interpretativa que, si bien incorpora la complejidad y la multicausalidad, limita las diferentes interpretaciones y delimita el papel que juegan los diferentes factores en la articulación de los fenómenos sociales.

La noción de sobredeterminación o fórmula etiológica fue introducida por Sigmund Freud al campo de la psiquiatría para explicar la lógica en la que se fundamenta la teoría del psicoanálisis. Cuando se le acusó a Freud de defender una posición pansexualista (la sexualidad como un elemento determinante en las formaciones neuróticas), se vio en la necesidad de introducir la noción de sobredeterminación. Sostiene, entonces, que las formaciones neuróticas son un fenómeno sobredeterminado de articulación múltiple (Freud, 2006a). Las causas que intervienen en una formación neurótica se dividen en: hereditarias, específicas, concurrentes y detonantes. Las causas hereditarias son las condiciones biológicas, como el temperamento, que deben estar presentes en toda formación neurótica, pero que son

insuficientes por sí mismas para generarla. Las causas específicas se refieren a la sexualidad infantil, a la historia sexual en la primera infancia que le va a imprimir singularidad al fenómeno. Las causas concurrentes son todos aquellos factores presentes en la vida adulta que contribuyen en la formación neurótica, como el estrés en el trabajo, la ausencia de actividad sexual, una moral estricta, entre otras. La causa detonante es cualquier causa concurrente que, de forma aleatoria, genera un ataque neurótico. Ninguna causa por sí sola es capaz de generar una formación neurótica; es necesario la conjugación compleja y sobredeterminada de todas ellas para que se presente una constelación neurótica. No existe determinación mecánica ni unilateral de una sola causa sobre las demás, sino sobredeterminación articulada (Freud, 2006a).

Así pues, la lógica de sobredeterminación integra, de forma analógica, tanto a la regularidad como a la contingencia. La sobredeterminación supera tanto a la causalidad lineal como a la complejidad relativista. La sobredeterminación que retoma la hermenéutica analógica se distancia tanto de una lógica basada en un determinismo unívoco, así como de una lógica basada en la complejidad abierta al caos y el equivocismo.

El poder abordado desde la hermenéutica analógica se concibe como una configuración sobredeterminada de relaciones entre posiciones antagónicas en donde intervienen las condiciones históricas heredadas, la lucha de clases, y los elementos actuales concurrentes que

componen una determinada formación social. La lucha de clases no determina de forma unilateral las relaciones de poder como lo sostienen las teorías marxistas (Poulantzas, 1985), pero tampoco es un fenómeno que se encuentra ausente del campo de la política como lo argumentan las teorías del posmodernismo (Lyotard, 2007); es, más bien, una causa específica, un elemento que le imprime singularidad a las relaciones de poder. Ninguna causa es capaz de determinar por sí sola una formación social. Es necesario imaginar a las relaciones de poder como la conjugación sobredeterminada de múltiples factores en donde intervienen las condiciones históricas, la lucha de clases y la concurrencia aleatoria de causas actuales (Martínez Escárcega, 2023).

Hacia una teoría analógica del poder

Las relaciones de poder son la representación desfigurada, indirecta, del nodo traumático de lo Real; constituyen el sustrato cotidiano y contingente a partir del cual cobra forma la realidad. Por el contrario, la lucha de clases es un elemento abstracto, inaprensible, traumático, a partir de lo cual se constituye lo Real. El poder se compone, por un lado, de una matriz lógica y universal articulada por la lucha de clases y, por otro lado, de la manifestación contingente y cotidiana de las relaciones de poder. Desde esta perspectiva se incorporan a las relaciones de poder tanto la regularidad como la singularidad, tanto el universalismo como el nominalismo, tanto lo unívoco como lo equívoco.

En consecuencia, emerge una lógica de articulación múltiple sobre las relaciones de poder; se compone de un elemento externo de dominación y de un elemento interno de subordinación. La dominación la conforman todas aquellas fuerzas externas al sujeto que lo producen como sujeto-sujetado. La dominación se integra a la vez por coerción y persuasión. La coerción tiene como base de funcionamiento a la violencia. En cambio, la persuasión se basa en la ideología. Sin embargo, ambas son complementarias. No puede darse una dominación de largo plazo sin que participen al mismo tiempo la violencia y la ideología. Estos elementos no son excluyentes, más bien son complementarios. En los procesos de dominación se debe pensar en preponderancias (Althusser, 1989).

Por otro lado, la subordinación –que es la participación del sujeto en su propia sujetación– se compone de colaboración y resistencia (Butler, 2019). La colaboración es el acto a través del cual el sujeto se produce a sí mismo como sujeto-sujetado; y se manifiesta como hegemonía o goce. La hegemonía es la participación placentera de los sujetos en los procesos de subordinación; en este marco, el oprimido se sigue comportando como oprimido aun sin la presencia del opresor, o bien, asume el papel del opresor para oprimirse a sí mismo y a los demás oprimidos (Gramsci, 2005). En términos psicoanalíticos, cobra forma el proceso preconsciente conocido como “ganancia de la enfermedad”; se presenta cuando el neurótico incorpora el síntoma al sistema organizado

del yo consciente (Freud, 2006c). La colaboración también se compone del goce (Lacan, 2005). Este opera de forma estricta en el plano de lo inconsciente; obedece al enigmático ámbito de la pulsión de muerte. El goce es una ganancia de placer en el displacer; es decir, como una tendencia indomeñable hacia la autodestrucción y la compulsión para autoinfringirse daño (Braunstein, 2006). La subordinación en el goce adquiere un carácter peligrosamente suicida.

La otra forma de subordinación es la resistencia, la cual se divide en un elemento negativo y otro positivo (Martínez Escárcega, 2021). La resistencia negativa cobra forma cuando se desafía a las relaciones de poder en la vida cotidiana, pero al mismo tiempo se fortalece a la lógica en la que se fundamenta el poder que se pretende enfrentar. En el ámbito del psicoanálisis cobra forma lo que se conoce como “ganancia secundaria de la enfermedad”. El neurótico no sólo se refugia en la enfermedad, sino que se aprovecha de forma cínica de su condición subordinada.

La resistencia positiva cobra forma cuando se desafía a la dominación y, de forma indirecta, se legitima a la lógica en la que se fundamenta el poder. En términos psicoanalíticos, la dinámica onírica puede explicar este tipo de subordinación. El sueño como una realización desfigurada de un deseo reprimido es un medio indirecto de descarga de energía pulsional. El sueño, como todo mecanismo de sublimación, hace más tolerable el proceso represivo (Freud, 2006b). Así pues, la resistencia en su

conjunto es una forma de sublimación que hace más tolerable la lógica opresiva en la que se basan las relaciones de poder (Žižek, 2004).

Esta perspectiva sobre el poder incorpora tanto una posición unívoca –que enfatiza las regularidades universales– como una posición equívoca –que prioriza lo aleatorio y lo contingente–. La dominación y la subordinación, como un par de opuestos entre los elementos externos e internos que producen al sujeto, conforman una lógica universal que articula toda relación de poder. En cambio, la coerción y la persuasión, así como la colaboración y la resistencia, dan forma a la dimensión concreta, singular y contingente en la que aquellas se manifiestan (Guha, 2019). Esta visión analógica sobre las relaciones de poder que proponemos incorpora tanto lo universal como lo nominal, la regularidad y la contingencia, lo abstracto y lo concreto, lo Real y la realidad.

Hasta este momento parece que la noción teórica que acabamos de exponer está atrapada en un laberinto sin salida en donde se elimina cualquier posibilidad para desafiar a la lógica que articula las tramas que nos aprisionan. Sin embargo, el mundo se mueve, las grandes transformaciones sociales son un hecho incuestionable. De cuando en cuando, los grupos sociales desafían de forma radical la lógica opresiva. Estas conmociones conforman momentos de ruptura política con la lógica del poder. La ruptura es el producto involuntario de una acumulación de contradicciones sociales. Las grandes

revoluciones son la síntesis de una articulación sobrede-terminada de múltiples contradicciones.

Estos cambios sociales se pueden explicar a partir de la organización psíquica que hace posible una formación neurótica. Se debe partir del supuesto de que los seres humanos, al igual que los demás integrantes del reino animal, estamos compuestos por una serie de nociones pulsionales que tienen como meta un objeto de investidura. A este quehacer pulsional lo denominamos “inve-stituras de objeto”, las cuales se componen tanto por pul-siones eróticas (autoconservación y sexualidad) que tien-den a la conjunción y la reproducción de la vida, como de pulsiones de muerte que tienden a la separación y el aniquilamiento. Frente a estas investiduras de objeto, las formaciones culturales (la ética y la moral) obligan a la psique humana a formar un muro de contención que frena la actividad pulsional. A esta fuerza psíquica la de-nominamos “contrainvestiduras de represión”. Las pul-siones reprimidas se acumulan en el ello inconsciente a manera de repositorio de energía pulsional. Ahora bien, las pulsiones reprimidas tienen una extraña tendencia a buscar un medio indirecto de descarga. A esta energía del ello inconsciente la denominamos “sobreinve-stituras de resistencia” (Martínez Escárcega, 2021).

Las sobreinvestiduras de resistencia no logran descar-gar toda la energía pulsional reprimida. Por lo tanto, se van acumulando en el ello inconsciente. Cuando se pre-senta una sobreacumulación de energía pulsional, cual-quier causa concurrente se puede convertir de forma

aleatoria en una causa detonante de un estallido psicótico. Así pues, las rupturas psíquicas son producto involuntario de la acumulación de energía pulsional reprimida. Estos momentos de ruptura psíquica son involuntarios, inconscientes; están compuestos por una articulación sobredeterminada de múltiples elementos: condiciones biológicas, causas específicas, causas concurrentes y causa detonante. Ninguna de ellas puede generar una ruptura psíquica de forma unilateral. Este es un momento estelar que pone en peligro la lógica que articula las relaciones de poder.

Ahora bien, las rupturas políticas no llevan necesariamente a una emancipación social o a una liberación pulsional. También pueden derivar en un régimen político más opresivo o en una formación psíquica más reprimida. El destino de la ruptura es producto de la voluntad humana. La intervención de la conciencia y de la filosofía no es susceptible de generar por sí sola grandes cambios sociales; más bien son elementos que pueden definir el rumbo y el destino de estos cambios. Es importante enfatizar que la voluntad y la conciencia no son el motor de la historia sino su brújula.

Conclusiones

Frente a la disputa entre las teorías marxistas y las teorías nominalistas que ha cobrado forma en el campo de la filosofía política, la hermenéutica analógica nos invita a imaginar una nueva lógica sobre el poder que incorpora tanto la regularidad como la contingencia, lo universal y

lo singular, lo abstracto y lo concreto, lo Real y la realidad. En este sentido se dibuja una matriz analógica sobre las relaciones de poder. El poder se compone de dominación y subordinación. La dominación son aquellas fuerzas externas al sujeto que lo construyen como sujeto-sujetado. En cambio, la subordinación son aquellos elementos internos que el mismo sujeto produce para su propia sujetación. La dominación se compone de coerción y persuasión, y la subordinación se divide en colaboración y resistencia. El par de opuestos de dominación y subordinación dan forma a una lógica del poder con carácter universal. No hay relaciones de poder en donde esté ausente alguno de estos elementos. En contraparte, los otros pares de opuestos (coerción y persuasión, colaboración y resistencia) dan forma a la manifestación concreta, singular y contingente de las relaciones de poder. Los elementos unívocos y equívocos se conjugan para dar forma a una nueva lógica sobre el poder.

Es importante señalar que la resistencia se concibe como un mecanismo de sublimación que hace más tolerable la lógica opresiva. Por el contrario, la ruptura política emerge como un momento estelar de la historia en donde se desafía a la lógica del poder. La ruptura es involuntaria e inconsciente, es producto de la articulación de múltiples factores. No siempre la ruptura política desemboca en escenarios de emancipación social, sino que también pueden ser el preámbulo para la emergencia de regímenes políticos más opresivos. El destino de las rupturas políticas es el limitado y fugaz ámbito en donde

interviene la voluntad humana. La hermenéutica analógica se distancia tanto del determinismo economicista –que sostiene que la historia se hace a espaldas de la voluntad humana– como del voluntarismo ingenuo –que argumenta que la conciencia es la base de todos los cambios sociales–. La filosofía no se imagina de forma exclusiva como el motor de la historia, sino más bien como su timón y su brújula.

REFLEXIONES EN TORNO AL POSCOLONIALISMO EPISTEMOLÓGICO

Mauricio Beuchot

Introducción

Es necesario reflexionar sobre la situación de nuestra filosofía en el mundo y en la historia, es decir, en la historia universal. Se nos dice que hemos sido colonizados, porque recibimos la filosofía de otras partes, con otros intereses, con otros problemas. Hay que ver hasta qué punto tenemos la obligación de despojarnos de esas influencias y abordar los problemas propios de nuestro entorno inmediato.

Sin embargo, ante todo es preciso lograr un equilibrio. La filosofía está situada; tiene que abordar los problemas concretos y hasta urgentes del país en el que se hace, pero también se tienen que acoger los problemas que han sido perennes en la filosofía, y que acucian a todo hombre, sea de donde sea, como el del ser, el del conocer, el del actuar, etc. Trataremos de ver esos límites, para esclarecerlos. Con eso ya ganaremos algo de luz para el filosofar que desempeñamos en nuestro país y, en definitiva, en el mundo. Ambas cosas se nos muestran como lo que debemos hacer, como nuestra responsabilidad.

Descolonizarse intelectualmente

Hay un deseo de autenticidad, de ser nosotros mismos, y eso se busca en oposición a los que se considera que han sido nuestros colonizadores, los que nos han

impuesto su impronta cultural. Esto tiene mucho de verdad y de legitimidad. En efecto, ese colonialismo sigue hasta la actualidad. Pero tampoco se puede transformar todo en colonialismo, y ver bajo ese prisma todo lo que nos ha ocurrido o nos ocurre.

La hermenéutica analógica es decolonial, porque es una propuesta crítica; por eso ha recibido también el nombre de *Hermenéutica analógica crítica*, por Francisco Arenas-Dolz, discípulo de Adela Cortina y Jesús Conill, a su vez discípulos de Apel y Habermas. Asimismo, es poscolonial o decolonial, por ser anticolonialista. En efecto, no pertenece a lo que Carlos Pereda llama “filosofías sucursaleras”; es decir, no es una sucursal o filial de la hermenéutica europea, sino que aprovecha ese instrumento conceptual para aplicarlo a México. Está en la línea de lo que nos decía en clase Leopoldo Zea: que usáramos lo que quisiéramos (existencialismo, marxismo, estructuralismo, etc.), pero que lo aplicáramos a México.

Más aún, la hermenéutica analógica está colonizando, ya que se cultiva en España, sobre todo en la Universidad de Valladolid y en la de Valencia. Asimismo, se cultiva en Estados Unidos, por un grupo de chicanos, como el de Robert Sánchez, de la UCLA, quien está traduciendo el *Tratado de hermenéutica analógica* al inglés. Él me decía que los chicanos luchan por identificarse y diferenciarse de los estadounidenses, y que desean usar la hermenéutica analógica para hacerlo. Me decía que en Estados Unidos propiamente no hay propuestas, ya que la filosofía analítica es inglesa, y el pragmatismo

estadounidense ha quedado atrás en la historia. En cambio, a ellos les daba orgullo que hubiera una propuesta filosófica mexicana, como es la hermenéutica analógica. Les está sirviendo para enfrentarla a la filosofía estadounidense, ya que ellos hacen filosofía mexicana en inglés, justamente una *Mexican Philosophy*.

En efecto, la hermenéutica analógica es pensamiento crítico, ya que se ha hecho una alianza entre ella y la hermenéutica crítica de Adela Cortina y Jesús Conill, quienes dedicaron al joven profesor Francisco Arenas-Dolz a elaborar una hermenéutica analógica crítica. Ellos provienen de la escuela de Frankfurt, pues fueron alumnos de Apel y Habermas. Y la hermenéutica analógica crítica ha heredado el criticismo de esa escuela.³⁶ Pero se adopta una perspectiva arraigada en la crítica desde América Latina, como filosofía del sur que es. De hecho, en una ocasión en que Arenas-Dolz visitó la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM dijo que ellos estaban aprovechando la hermenéutica analógica; alguien le preguntó que si, entonces, ellos eran los que estaban siendo colonizados por nosotros, y él respondió que sí, que eso podía tomarse como una colonización inversa o de vuelta.

Asimismo, la hermenéutica analógica ha tenido diálogo con europeos, tales como: Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris y Eugenio Trías. Vattimo declaró que la hermenéutica analógica funciona, y que es pensamiento

³⁶ F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Número especial de *Analogía* 12, 2003.

débil, porque se opone al univocismo de la modernidad. Ferraris ha reconocido que ella es la nueva hermenéutica para el nuevo realismo. Y a Trías, que trabajaba la razón limítrofe y hablaba del hombre fronterizo, le hice ver que es más limítrofe el mestizo, el cual es un análogo, y en uno de sus libros, sobre la condición humana, recogió esa idea del mestizo como mejor que el fronterizo.³⁷

En ese sentido (del diálogo con filósofos extranjeros notables) podemos decir que la hermenéutica analógica va más allá del poscolonialismo y del decolonialismo, pues no se queda en despojarse de influencias externas, sino que, de alguna manera y en alguna medida, ha podido “colonizar” a filósofos europeos y estadounidenses, que ahora la utilizan en su quehacer filosófico. Ha colonizado a los colonizadores, y esto suena parecido a la dialéctica del amo y del esclavo, de Hegel, ya que hay que liberar no solamente al esclavo de su dura opresión, sino también al amo, de su dura inconsciencia. Así, la hermenéutica analógica ha hecho que el colonizador se vea colonizado y se dé cuenta de que no todo proviene de él. También en la periferia hay creatividad y aportaciones útiles.

Por otra parte, hay que examinar qué tienen de aceptables la modernidad y la posmodernidad, y qué sigue siendo válido para hoy. México se encuentra en ese momento económico, político y cultural en el que se halla hoy el mundo, que es el del neoliberalismo o

³⁷ E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, p. 17.

neoliberalismo, el cual está imponiendo sus condiciones. Hay varias posmodernidades. Me basta con señalar tres: la antimoderna, la neoconservadora y la paleoconservadora (como las llama Habermas).³⁸ La posmodernidad antimoderna es la más conocida entre los intelectuales; es la que está representada por autores como Lyotard, Baudrillard, Lipovetsky, Derrida, Deleuze, Vattimo, etc. La posmodernidad neoconservadora es la que se da en la globalización, ese neoliberalismo o neoliberalismo devorador que avasalla al mundo. Y la posmodernidad paleoconservadora es la que trata de recoger paradigmas anteriores, como los neoaristotélicos (MacIntyre) o los neohegelianos (Taylor).

La posmodernidad neoconservadora es univocista, y la antimoderna es equivocista. La primera es la de la globalización, de la homogeneidad, y por eso se muestra como unívoca. La segunda subraya excesivamente la diferencia, con lo cual llega a la fragmentación, la particularización, etc.; por eso promueve la ambigüedad y el equívoco. Pero a evitar ambas cosas nos ayuda la analogía, porque supera esos dos extremos, sacando lo aprovechable de cada uno de ellos.

No podemos ignorar nuestro lugar en el contexto más amplio de la filosofía universal. Es decir, nuestro diálogo con la filosofía euroamericana es importante. Ciertamente hay mucho de mercadotecnia en la difusión de las ideas filosóficas (se promueven más los autores

³⁸ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 69 ss.

euroamericanos) e incluso surgen modas filosóficas. Rorty habla de que esos cambios de lenguaje en los diversos momentos históricos señalan cambios en las necesidades, deseos o intereses de los seres humanos mismos.³⁹ Pero mucho de ello es provocado y fomentado por grupos, editoriales, etc. Con todo, algo revela de lo que se mueve en el pensamiento.

Esta participación en la filosofía mundial, desde nuestro contexto filosófico mexicano, era la idea, por cierto, de Leopoldo Zea, cuando, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), dice que hemos de hacer filosofía en interacción con la filosofía euramericana.

Hay que superar la falsa dicotomía del particularismo y el universalismo. Hay que atender a lo particular, incluso privilegiarlo, pero siempre sin perder la capacidad de universalizar, esto es, sin desconectarnos de la filosofía mundial.

Poscolonialismo y posmodernidad

Relacionado con el poscolonialismo o decolonialismo está el pensamiento posmoderno. En efecto, ha llegado a México, pero también tenemos que discernir qué nos conviene conservar de él. Aunque es cierto que la filosofía posmoderna hace críticas atinadas a la modernidad, también lo es que la misma posmodernidad es susceptible de críticas y que hay cosas de la modernidad que nos

³⁹ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 18-19.

están haciendo falta. En efecto, hay conquistas modernas a las que ya no podemos renunciar (el estado de derecho, los derechos humanos, las ciencias y las técnicas). Si acaso, tendremos que modificarlas y renovarlas, pero ya no podemos dar marcha atrás. Es certera la crítica que la posmodernidad hace al racionalismo y a la tecnocracia, pero no conviene extremar esas críticas, como se viene haciendo.

Aspectos de la modernidad que resultan criticables son su exagerado racionalismo, cientificismo y tecnocracia, así como los totalitarismos a los que condujo. Y, por otra parte, es criticable el capitalismo, por su injusticia. Sin embargo, en muchos casos, la posmodernidad no es una superación de la modernidad, ni una crítica con cambio de esta, sino una exacerbación suya, como en el subjetivismo, el relativismo, el escepticismo y el nihilismo. La posmodernidad antimoderna a veces parece sólo un clímax de todo eso, y la posmodernidad neoconservadora es un recrudescimiento del capitalismo, ahora sin rivales. Quedan aparte los posmodernos paleoconservadores, neoaristotélicos, como MacIntyre, y neohegelianos, como Taylor, que han potenciado la hermenéutica.

Hay que saber ahora integrar esos aspectos buenos de la modernidad y la posmodernidad. Creo que a esto ayuda la hermenéutica. Pero no una hermenéutica univocista, que pretenderá nostálgicamente retener todo lo de la modernidad, ni una hermenéutica equivocista, que no pueda defender nada de aquella y dejará a la posmodernidad tener el absoluto predominio. En cambio, una

hermenéutica analógica nos obligará a recoger lo válido tanto de la modernidad como de la posmodernidad, en algo como lo que un filósofo que vivió un tiempo en Latinoamérica, José Ferrater Mora, llamaba “integracionismo”.⁴⁰

Ya se presentó la polémica universalista-particularista, en Zea y Villegas vs. Villoro y Rossi. Entonces era la búsqueda de lo nacional y la profesionalización. Ahora algunos poscolonialistas, que siguen modelos posmodernos, dicen que aquellos otros seguían modelos modernos; implicando con ello que ahora hay que seguir modelos posmodernos. ¿Y qué posmodernidad? ¿Cuál es el modelo mínimo? Ello parece encerrarnos en una polémica semejante. Cada uno de los posmodernos pretenderá tener la auténtica posmodernidad. Más fructífero me parece saltar la distinción moderno-posmoderno, que no es muy clara, e ir más allá de la modernidad y la posmodernidad. Tal vez buscando algo como lo que Dussel denomina transmodernidad.

En su caso significa superación de la injusticia en el capitalismo moderno y en el neocapitalismo posmoderno. En mi caso, más bien significa superar las exageraciones de cada postura, y el rescate de aspectos valiosos en cada uno. Superar, de algunos postcolonialistas, el rechazo a veces visceral del pensamiento moderno europeo, reconociendo la necesidad de superar su dominio cultural, tan opresor como el económico-político. Pero

⁴⁰ J. Ferrater Mora, “Integracionismo”, en el mismo, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2001 (nueva edición), pp. 1865-1868.

también se tiene que cuestionar al pensamiento posmoderno, igualmente europeo. Hay que deconstruir el eurocentrismo, pero la deconstrucción no es destrucción o aniquilación, como repitió tanto el mismo Derrida,⁴¹ sino poner en el mismo nivel que los demás (lo cual es algo que trata de hacer la analogía de proporción, en su aspecto proporcional); pero hay que aceptar el pensamiento europeo en lo que tiene de válido y de irrenunciable.

De todas maneras, la analogía, en su lado de atribución, señala que predomina la diferencia, lo diferencial, lo propio, más que lo que nos asimila a los otros. Así, en tanto que el principal analogado es el pensamiento propio, predominará lo específico mexicano, o latinoamericano, lo diferencial, sobre el pensamiento universal, que es lo que nos ha asimilado (a fuer de preponderante hasta ahora). Y de esta forma, la analogicidad nos conduce a equilibrar, de una manera dinámica, incluso dialéctica, a veces, trágica o agónica, pero que se enriquece continuamente.

Superar la posmodernidad

Lo que más me preocupa es la gran pérdida de sentido que se da hoy en día. La gran cantidad de suicidios, la depresión que se siente en nuestra sociedad. Parece que no basta poner como sentido el placer. Lo importante es dejar amplitud para ese sentido.

⁴¹ C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 125 ss.

Ante el cierre de muchas facultades de filosofía o su drástica disminución, o al menos intentos de hacerlo; ante la desaparición de muchas materias filosóficas en el bachillerato, y las críticas que a veces dirige la sociedad a nuestra profesión, hay que tratar de señalar el papel del filósofo en la sociedad.

Se tiene que evitar el colonialismo cultural, pero también el nacionalismo cerrado. Es lícito combatir el colonialismo consistente en la importación de problemas que no son nuestros. Pero hay problemas universales que no podemos eludir, so pretexto de que no nos atañen por nuestra situación local. Yo no puedo decir que no me interesa la ontología porque estoy en un país donde se ha cultivado poco. Tiene raigambre universal. Yo no puedo reducir todo el filosofar a la filosofía política o a la filosofía del derecho alegando que son lo más apropiado para nuestro contexto cultural por la situación de injusticia.

Hay preguntas que son urgentes, pero no se puede reducir todo a ellas cuando no hay esa perentoriedad, o decir que sólo se puede hacer filosofía con ellas. Por lo general, las diversas disciplinas se dan interrelacionadas, y de manera bastante armónica. No puedo hacer ética sin una ontología de la persona, ni puedo hacer filosofía política sin ética, o filosofía del derecho sin antropología filosófica, etc.

En la historia de la filosofía encontramos ciertas constantes. El problema del ser y su sentido, el problema del bien y del mal, tanto en ética como en política, el de la

belleza, etc. Son problemas que nadie puede eludir, porque son problemas universales. ¿Adquieren algún matiz distinto al particularizarse en un contexto dado? Los universales se dan particularizados, encarnados en lo concreto. Aunque sean las mismas preguntas, por más que se asemejen mucho en las respuestas, adquieren un relieve, pero dependiendo del grado de abstracción que requieran.

Más bien, me interesa lo que adquiera una idea o un problema cuando es trasplantado o aclimatado aquí (aunque no haya tenido aquí su origen). Con todo, no se puede esperar que tengan una particularización excesiva. Es una universalidad analógica, un universal análogo, propio de una razón impura, o no tan pura, que trata de no prescindir de los singulares, trata de hacerles justicia.

Recuperar el camino

Hablamos mucho de poscolonizar o decolonizar la filosofía. Sin embargo, esto tiene límites. No podemos deconstruirla hasta tal punto que pierda su carácter propio, que niegue su naturaleza y se vea desprovista de su esencia. Por eso hay que recordar, así sea brevemente, qué es o qué ha sido la filosofía en sí misma; para no extralimitarnos y que, por querer ser muy innovadores, nos quedemos sin la filosofía que ha recorrido toda una tradición en la historia.

En efecto, pertenecemos a una gran tradición filosófica. Tal vez no convenga llamarla meta-tradición, pero

sí día-tradición, si en lugar de señalarla *a priori*, o desde arriba, preferimos señalarla *a posteriori*, o desde abajo. Es lo que se denominó “filosofía” en las colonias griegas del Asia Menor, en Mileto. Se sabe que no eran puramente griegos (Tales tenía sangre fenicia, Pitágoras también), y que hubo influencias de Egipto y Babilonia. Pero lo que comenzó a desplazar a los mitos como explicación de la realidad, y comenzó a dejar lugar a la explicación empírica y racional, es a lo que llamamos “filosofía”.

Es aquella actitud contemplativa y abstractiva de la que se rio la mujer tracia, la sirvienta de Tales, cuando éste se tropezaba por ir viendo los cielos; es lo que denominó Pitágoras (a quien se lo atribuye Cicerón), cuando, preguntado por el rey, le dijo que no era *sofós* o sabio, eso sólo Dios, sino filósofo, esto es, amante de la sabiduría.⁴² Es verdad que la filosofía sigue conviviendo con los mitos, pero ya va adquiriendo poco a poco su especificidad (lo cual, si se quiere, significa que nunca será puramente racionalista).

Con todo, no se puede decir que hay filosofía donde solamente hay mito, se tiene que respetar esa diferencia que impone la razón. Ha habido filosofía en chinos, indios (orientales u occidentales), etc.; pero no lo es si se trata todavía de explicaciones míticas, no racionales (el propio Santo Tomás se obligaba a distinguir la filosofía de la teología; nunca las confundió, son hábitos intelectivos diferentes). La filosofía tiene una identidad propia,

⁴² Cicerón, *Disputas Tusculanas*, V, 3, 8; México: UNAM, 2008, p. 187.

tal vez analógica, pero no renuncia por completo al mito ni es, tampoco, puramente tal, ya que está la razón en ella.

Recobrar el sentido

Descolonizarnos intelectualmente nos dará una identidad más profunda. Es buscarnos a nosotros mismos. Por eso el decolonialismo tiene su lado bueno, pero tiene también el peligro de la exageración. No podemos ignorar a los demás. Es bueno evitar que nos colonicen filosóficamente, pero también lo es adoptar para adaptar, recoger pensamientos de otras partes para traducirlos a lo nuestro. Es una manera de superar la colonización. Necesitamos un decolonialismo analógico, el cual, a diferencia del unívoco, aceptará lo valioso que viene de los otros pensamientos.⁴³

También la posmodernidad ha tenido su lado bueno. Habíamos puesto a la razón con “R” mayúscula, la cual fue exacerbada en la modernidad; en casi todas sus corrientes, aunque con honrosas excepciones. En cambio, la posmodernidad dejó a la razón con “r” minúscula, le hizo disminuir sus pretensiones. Pero ya es tiempo de parar esa deflación, ese bajar y bajar a la razón, que ha conducido a un relativismo muy fuerte, insostenible. Hay que frenarlo.

⁴³ L. E. Primero Rivas, “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55 ss.

Si, habiendo sido modernos, merecimos que se rebajara la soberbia de la razón, habiendo sido posmodernos hemos merecido el regaño de la razón misma, por haberla rebajado tanto. Es cierto que no hay que caer en lo que Carlos Pereda llama la “razón arrogante”,⁴⁴ pero también hay que evitar la razón deprimida; hay que sostener una razón modesta, que ha pasado por una saludable humillación, pero que no se ha quedado postrada, como da la impresión en muchos ámbitos de la posmodernidad.

Así como Kant hizo una crítica de la razón pura, moderna, ahora hay que hacer una crítica de la razón impura, posmoderna. Una crítica de la posmodernidad misma, para sacar una nueva síntesis, más promisoría. Una crítica de la razón posmoderna.

Por eso se percibe una retirada de la posmodernidad, a la cual se la ve exhausta, agotada. Ya dio de sí. Se ve en los discípulos de los grandes posmodernos una huida de ese relativismo excesivo, hacia un nuevo realismo muy dispar. Es lo que ha hecho Maurizio Ferraris, discípulo de Vattimo y de Derrida, que ha abjurado de su condición posmoderna y ha lanzado un *nuovo realismo*, es decir, una epistemología y una ontología realistas, en contra del relativismo de sus maestros. Así lo ha expresado de varias formas y en varias partes.⁴⁵

⁴⁴ C. Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México: Taurus, 1999, p. 11.

⁴⁵ Ver, por ejemplo, M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014.

Hacia allá va la filosofía. Quizá sea una ocasión de descolonización el buscar nuestra propia salida de la posmodernidad. Yo la he buscado en un realismo, pero diferente del de Ferraris y del grupo de filósofos (muy jóvenes y brillantes todos ellos) que lo secunda. Lo he llamado “realismo analógico”, el cual va en continuación y coherencia con la hermenéutica analógica, que también lancé, y que obtuve de mis estudios de la filosofía mexicana, tanto de la indígena como de la novohispana, y también de la del siglo XX.⁴⁶

Es un realismo analógico porque trata de colocarse en esa mediación, en ese *Nepantla* (“estar en medio”, en náhuatl) que es el equilibrio proporcional entre la univocidad universalista y la equivocidad folclorista. Es el legado de Netzahualcóyotl, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Clavijero, y, más recientemente, Octavio Paz, Alejandro Rossi, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel.

De hecho, nos lleva a un decolonialismo analógico. El unívoco rompe con todo lo exterior, por extranjero. El equívoco se queda en un regionalismo a ultranza, que se diluye en el aire. Un decolonialismo analógico privilegia lo regional, pero sin perder el enlace con lo mundial. Es lo que sostiene Boaventura de Souza Santos, usando la hermenéutica diatópica que ideó Raimon

⁴⁶ M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012, pp. 11 ss.

Pannikker, con quien yo sostuve un diálogo a mediados de la década de los 90.

Ya que la analogía es semejanza, y en ella resalta más la diferencia que la identidad, se trata, pues, de privilegiar lo diferencial, lo local, pero sin perder el vínculo con lo universal, que es lo que nos va a permitir aportar algo en el ámbito de la filosofía. Muchas veces, por hacer nuestra tarea local, sin darnos cuenta, estamos haciendo aportaciones a la filosofía mundial o universal. Tal vez en eso consista una nueva astucia de la razón. La astucia de la razón analógica.

Bartolomé de las Casas, por ejemplo, por atender a los problemas concretos y candentes de América, y afrontarlos valientemente, para buscarles solución desde la filosofía, llegó a hacer aportaciones que fueron universales, y que incluso siguen siendo estudiadas para beneficio del pensamiento actual.

Necesitamos un decolonialismo equilibrado, sano y, hasta podría decir, decente. De otra forma no sería presentable, y caeríamos otra vez en el relativismo cultural del que estamos luchando tanto por salir. Ni universalismo absolutista ni regionalismo relativista, una postura intermedia, que es la única sustentable.

Ya se está trabajando en ello. Un decolonialismo analógico lo ha iniciado Luis Eduardo Primero Rivas.⁴⁷ Ha

⁴⁷ L. E. Primero Rivas, “La hermenéutica analógica como conocimiento de frontera”, ponencia en el *XIV Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Cd. México, 9-12 de octubre de 2018.

presentado ponencias en las que busca esa liberación intelectual, romper las cadenas de la imposición de pensamiento por parte de Europa y Estados Unidos, pero filosofando a la altura de ellos, a veces con temas y problemas muy semejantes. Pero siempre con el sello propio.

Eso es lo que nos puede dar carta de ciudadanía en la República de las Letras, en el mundo de la filosofía. Reflexionar sobre lo nuestro, pero insertos en la problemática de la filosofía de todos los tiempos. Hacer ontología, epistemología, antropología, ética, etc., para nuestra gente que, de esa manera, si es buena, valdrá para todos, para los de todas partes.

Conclusión

Ya José Gaos había dicho a sus discípulos del grupo Hiperión, en los años 40, que, si querían filosofía latinoamericana, hicieran buena filosofía, la cual, por ser ellos latinoamericanos, *ipso facto* sería también filosofía latinoamericana, pero buena, porque había cosas impresentables.⁴⁸

Tal parece que eso lo recogió Leopoldo Zea, quien hablaba de la filosofía americana como filosofía sin más.⁴⁹ Es decir, hecha desde los lugares propios, pero inserta en la filosofía mundial, universal. Él fue mi

⁴⁸ J. Gaos, "Cuarto a espadas. ¿Filosofía 'americana'?", en el mismo, *Pensamiento en lengua española*, México: Ed. Stylo, 1945, p. 360.

⁴⁹ L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1992 (14a. ed.), p. 119.

maestro, y creo que no traiciono su planteamiento con la forma que le doy por mi parte.

COLONIALISMO Y COLONIALIDAD EN LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

Rigoberto Martínez Escárcega

Introducción

La investigación educativa ha vivido un proceso de colonización epistemológica. Las demás disciplinas científicas han impuesto sus saberes hegemónicos al campo de la investigación educativa. Los agentes (sujetos, instituciones, colectivos académicos y organizaciones no gubernamentales) que realizan investigación en el campo de la educación son ajenos al campo de la pedagogía y, por lo tanto, están alejados de la lógica que articula la cotidianidad de la vida escolar. Así es como los antropólogos intentan legitimar al método etnográfico, los sociólogos al método empírico, los filósofos el análisis de discurso, los psicólogos al método clínico, los ingenieros al método experimental, etc. La investigación educativa se ve atrapada en una falsa disputa por la legitimidad entre los métodos cuantitativos y cualitativos. Al final de cuentas, prevalecen la arbitrariedad y el ejercicio unilateral del poder. Los diferentes agentes de la investigación educativa imponen sus tradiciones epistemológicas y metodológicas en las universidades, en los comités editoriales de las revistas científicas y en los organismos del Estado encargados de financiar a la investigación. Este proceso de colonización epistemológica tiene dos

elementos en las relaciones de poder que lo articulan: colonialismo y colonialidad. El colonialismo es un proceso de dominación externa al sujeto que lo produce como sujeto-sujetado, y se compone, a su vez, de elementos coercitivos y persuasivos. La coerción funciona principalmente a base de violencia explícita. En cambio, la persuasión se acuerpa a través de la ideología. Sin embargo, nunca van separadas (Althusser, 1989). Por el contrario, la colonialidad hace referencia a un proceso de subordinación del propio sujeto a su sujetación (Quijano, 2000). La colonialidad es interna al sujeto, la produce él mismo. La colonialidad se compone, a su vez, de colaboración y resistencia (Butler, 2019). La colaboración hace referencia a esas complejas y diversas formas inconscientes en las que el sujeto experimenta placer cuando participa en su propia dominación. La resistencia es un mecanismo de sublimación que hace más tolerable la lógica opresiva (Žižek, 2004). Así pues, tanto el colonialismo (dominación externa) como la colonialidad (subordinación interna) están presentes en la colonización epistemológica de la investigación educativa. Por lo que el propósito central del presente escrito es denunciar los diferentes procesos de dominación y desnaturalizar (visibilizar) los procesos inconscientes de subordinación, presentes en el campo de la investigación educativa.

En un segundo momento, se presenta a la hermenéutica analógica como una alternativa metodológica para descolonizar a la investigación. Esta, en voz de Mauricio

Beuchot (2022), se encuentra entre los métodos unívocos (empirismo, positivismo, positivismo lógico, filosofía analítica) y los métodos equívocos (relativismo, posmodernismo, anarquismo epistemológico). Así se distancia tanto del monismo como del pluralismo metodológico. En todo caso, se decanta por una vigilancia epistemológica, en donde el método se subordine al problema de investigación. Lo importante en la investigación educativa no debe ser el método que se impone de forma arbitraria por las hegemonías académicas, sino el planteamiento del problema y la posición política que el agente asume frente al mundo. Hay que reconceptualizar al método. Se debe superar la visión cartesiana de este último, y transitar al ámbito de la incertidumbre y la complejidad. No existe problema original que no exija al mismo tiempo un método novedoso. La hermenéutica analógica hace posible imaginar una nueva lógica metodológica que descolonice la investigación educativa.

Colonialismo y colonialidad

Antes que nada, es importante reconocer la colonización epistemológica que ha sufrido la investigación educativa. Cuando se habla de colonización, se hace referencia a un proceso de pérdida de identidad o ausencia de una lógica propia que responda a la dinámica interna de la investigación educativa. Cada campo del saber tiene su propia dinámica y sus propias hegemonías epistemológicas. Así es como en la antropología predominan los acercamientos etnográficos-interpretativos a los fenómenos

culturales. En la filosofía es una tradición incuestionada el análisis de discurso. En la sociología impera el método hipotético-deductivo, donde la capacidad para generalizar los resultados y el análisis inferencial de los datos son un requisito indispensable. En la psicología, según la tradición imperante, proliferan los métodos introspectivos (el psicoanálisis) o los métodos extrospectivos (neurociencias y ciencias conductuales). En el campo de la ingeniería y la administración de empresas predomina el método experimental y el intento por controlar de forma rigurosa las variables. En cada campo del saber existen debates y disputas epistemológicas. Las hegemonías epistemológicas son temporales, inestables y sujetas a consenso. En el campo de las ideas no existe un desarrollo lineal, ni acumulación de saberes. Más bien, hay una lucha entre paradigmas irreconciliables, donde los avances y los retrocesos, las dudas y la incertidumbre son lo que caracteriza al campo científico (Kuhn, 1995).

El campo de la investigación educativa ha sido colonizado por las demás disciplinas científicas. En él, cada comunidad científica pretende imponer sus hegemonías epistemológicas. Así es como en este ámbito cobra forma una falsa disputa epistemológica. Se carece de una lógica original de investigación educativa. La falsa disputa entre los métodos cuantitativos y cualitativos es un síntoma de las relaciones de poder que aquí se plasman; de manera tal que, al interior de las universidades y de las instituciones formadoras de docentes, cobra forma una disputa epistemológica. Es una lucha por la

hegemonía y la legitimación de saberes científicos. Estas disputas epistemológicas se hacen presentes en el formato de las tesis de titulación, en la bibliografía empleada en los cursos y los seminarios, en los procesos de contratación para nuevas plazas de docentes e investigadores, en la admisión de artículos en revistas arbitradas, en la asignación de recursos para proyectos de investigación y en la designación de funcionarios para administrar y coordinar los espacios institucionales de investigación. La adscripción arbitraria a uno u otro de los grupos académicos que se disputan la legitimidad científica en el campo de la investigación educativa va a determinar el éxito o el fracaso de las y los nuevos aspirantes a la labor científica. Son ineludibles las relaciones de poder al interior del quehacer científico. El poder y el saber, la política y la ciencia, son elementos complementarios para adentrarse en la complejidad del campo de la investigación educativa (Popkewitz, 1998). Por tanto, es imprescindible desentrañar el fenómeno de la colonización epistemológica de la investigación.

Todo proceso de colonización, es decir, toda relación de poder está compuesta por colonialismo y por colonialidad. Ahora bien, el colonialismo es un proceso externo de dominación. Es consciente e intencionado. Delimita de forma clara las agencias que componen toda relación de dominación: opresor-oprimido, explotador-explotado, amo-esclavo. La dominación se compone de elementos coercitivos y persuasivos, de violencia e ideología. Nadie puede mantener un proceso estable de

dominación a largo plazo si la violencia no va acompañada de la ideología, y viceversa. Los elementos coercitivos y persuasivos no son excluyentes, más bien son complementarios. No hay exclusiones en la dominación, sino preponderancias (Althusser, 1989).

En contraparte, la colonialidad es un proceso interno y activo de subordinación a las relaciones de poder. Es inconsciente e involuntario. Invisibiliza las diferentes posiciones de los agentes en las relaciones opresivas. El agente subordinado participa de forma activa en su propia sujeción. Los procesos de dominación adquieren forma sin la presencia del agente opresivo (Butler, 2019). Los agentes oprimidos disfrutan de forma cínica y perversa de la opresión (Braunstein, 2006). La colonialidad se compone de colaboración y resistencia (Guha, 2019).

La colaboración puede dar forma a la hegemonía (Gramsci, 2005) o al goce (Lacan, 2005). La hegemonía es un proceso complejo por el cual los grupos oprimidos participan en la constitución y afianzamiento de su dominación (Laclau & Mouffe, 2004). En términos psicoanalíticos, ello se manifiesta como ganancia de la enfermedad. Este padecimiento cobra forma cuando un neurótico se refugia en la enfermedad, por ejemplo, una mujer oprimida por un marido violento encuentra una salida en las sesiones con el psicoanalista. El goce se presenta cuando se obtiene una ganancia suplementaria de placer en el dolor y el sufrimiento. Este fenómeno es inconsciente, obedece a los dominios inexpugnables de la

pulsión de muerte (Braunstein, 2006). El oprimido siente placer con su propia aniquilación.

La resistencia también es una de las tantas formas y modalidades de la colonialidad. Tiene lugar a través de actos contestatarios que dan forma a las relaciones de poder; y si bien enfrenta de forma cotidiana y contingente a las relaciones de dominación, al mismo tiempo hace más tolerable la lógica opresiva que la generó. Se trata, al final de cuentas, de un mecanismo de sublimación, como los sueños, que liberan de energía reprimida al proceso represivo (Žižek, 2004).

Para romper de forma definitiva con la lógica opresiva, es necesario un proceso de ruptura política. Como lo señala Frantz Fanon (1965), la violencia sólo se inclina frente a una violencia mayor. En términos generales, la ruptura es un proceso político generalizado de insubordinación que pone en tela de juicio la lógica que articula las relaciones de poder. La ruptura política es producto de la acumulación y la saturación de contradicciones. Consiste en un proceso complejo de articulación de múltiples contradicciones que genera transformaciones radicales en las relaciones de poder (Martínez Escárcega, 2023). Podemos definirla, en definitiva, como la emergencia inédita de una contrainsurgencia descolonial.

Es evidente que el campo de la investigación educativa está permeado por múltiples y complejas relaciones de poder. Esto se hace presente en el terreno del trabajo

científico a través del colonialismo, la colonialidad y la descolonialidad.

La hermenéutica analógica y la descolonización de la investigación

La hermenéutica analógica, tal y como la propone Mauricio Beuchot (2022), no sólo es una alternativa real a la falsa disputa entre los métodos cuantitativos y los métodos cualitativos, sino una estrategia política efectiva para descolonizar a la investigación educativa.

La hermenéutica analógica no se inclina por una epistemología unívoca ni por una epistemología equívoca, sino que admite múltiples alternativas de interpretación, con límites claros de proporción y jerarquía (Beuchot, 2022).

Por una epistemología unívoca se entiende todas aquellas posiciones científicas que sostienen que el conocimiento científico es objetivo, en tanto que se puede verificar empíricamente, argumentar racionalmente, socializar con la comunidad científica y replicar en diversos contextos. En esta postura se encuentran los filósofos empiristas, los positivistas, los neopositivistas o positivistas lógicos y la filosofía analítica (Comte, 1998; Wittgenstein, 2003; Popper, 2008; Lakatos, 2007). La epistemología unívoca también sostiene el monismo metodológico. Postula que sólo existe un método científico, el cual surgió al interior de las llamadas “ciencias naturales”, basado en procedimientos lógicos inalterables y en análisis cuantitativos inferenciales.

En contraparte, la epistemología equívoca nació principalmente en el campo de las llamadas “ciencias del espíritu”. El planteamiento central consiste en que es imposible alcanzar el conocimiento objetivo en las humanidades y los fenómenos sociales. El sujeto cognoscente es parte del objeto de conocimiento que intenta investigar. Por lo tanto, es imposible delimitar la subjetividad en el trabajo científico. No existe una verdad única, sino tantas verdades como interpretaciones se realicen sobre la realidad. En esta epistemología equívoca se encuentran tanto la sociología comprensiva como las posiciones posmodernas, el anarquismo epistemológico y, más recientemente, los estudios autodenominados de “giro decolonial” (Weber, 1981; Gadamer, 2007; Lyotard, 2007; Feyerabend, 1974; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

La hermenéutica analógica no destruye a los contrarios (tesis y antítesis) en una síntesis autocreativa y recurrente, tal y como lo plantea la filosofía hegeliana. La dialéctica analógica más bien recupera lo mejor de las posiciones enfrentadas, atizando a la hoguera de la creación, la imaginación y la ensoñación de lo inédito viable (Beuchot, 2023).

Así concebida, la hermenéutica analógica pasa a ser un llamado a la vigilancia epistemológica en todo proceso de investigación. No se trata de inclinarse por los métodos cuantitativos o los métodos cualitativos, o por una epistemología unívoca-positivista o una epistemología equívoca-interpretativa. Tampoco se reduce a una simple mescolanza ecléctica entre métodos contrarios (el

mal llamado método mixto). Su propuesta consiste en subordinar el método al problema de investigación (Bourdieu, Chamboredon, & Passeron, 1996). La vigilancia epistemológica centra su atención en el planteamiento del problema y el posicionamiento político del investigador. Si el problema de investigación es original y novedoso, necesita la emergencia de un nuevo método de investigación (ya que un método trillado no ha de generar más que resultados triviales y de sentido común). Se trata de reinventar y de reimaginar los procedimientos científicos (Bachelard, 1988). La hermenéutica analógica es una invitación a superar la visión cartesiana, según la cual el trabajo científico se reduce a una serie de pasos ordenados e inamovibles para alcanzar un fin. El cartesianismo reduce el método a una receta de cocina o a un instructivo para ensamblar una mercancía desechable. Se trata, más bien, de reinventarlo como una solución creativa para enfrentar a la incertidumbre (Morin, Ciurana, & Motta, 2002). Donde gana el método cartesiano pierde la creatividad. Donde prevalece la creatividad fracasa el método cartesiano.

Los agentes educativos, en su lucha por la legitimidad científica, imponen sus tradiciones epistemológicas y sus estrategias metodológicas en el campo de la investigación educativa. Un buen curso de metodología genera investigadores mediocres, incapaces de imaginar nuevos procedimientos metodológicos para abordar problemas innovadores y originales. La nueva lógica dialéctica que propone la hermenéutica analógica no desecha la

metodicidad de la investigación, más bien la rescata de las taras anquilosadas de la concepción cartesiana. No importa cuál es el método, siempre debe estar subordinado al problema de investigación. El método por sí mismo no genera nuevo conocimiento; es el problema de investigación el que hace posible la emergencia de nuevos objetos de estudio. El método, en todo proceso auténtico de investigación, siempre es una invención creativa.

Ahora bien, el problema de investigación está subordinado a la vez al posicionamiento político y epistemológico del investigador. La investigación educativa tiene un emplazamiento político frente al objeto traumático e imposible del hecho educativo. La educación tiene el dilema político de educar para legitimar a la sociedad establecida o educar para transformar el mundo. En el marco de este horizonte, la investigación educativa es, al mismo tiempo, un instrumento para naturalizar las relaciones sociales de opresión, y un medio para posibilitar nuevos imaginarios libertarios. La investigación educativa lo mismo puede servir como un instrumento de colonización o como un medio de descolonización (Popkewitz, 1998). En la medida en la que se toma conciencia crítica de la investigación como un instrumento de colonización, se puede convertir en un medio de emancipación social.

La hermenéutica analógica no toma partido por un método u otro de investigación, más bien es un llamado a visibilizar las implicaciones políticas y epistemológicas

del quehacer científico, y a subordinar el método al problema de indagación. Entre mejor se conozcan todos los métodos de investigación social, se estará más preparado para descolonizar el campo de la investigación educativa. No importa cuál procedimiento metodológico se utilice, siempre y cuando se aborden problemas de investigación que contribuyan a mejorar la condición humana.

Conclusiones

Es evidente que el campo de la investigación educativa está colonizado epistemológicamente por las demás disciplinas científicas. La investigación educativa carece de identidad y de una lógica propia que atienda el dilema político de lo educativo. La colonización epistemológica se compone de un proceso de colonialismo y otro de colonialidad; es decir, de un proceso de dominación externa basado en la violencia y la ideología, y de un proceso de subordinación interna basado en la colaboración y la resistencia. El colonialismo y la colonialidad dan forma a la lógica que articula las relaciones de poder. Estas, en cuanto tales, van siempre acompañadas de un elemento de dominación y otro de subordinación. Esta lógica del poder es universal, y articula toda relación de colonización. Por el contrario, tanto la coerción como la ideología, así como la colaboración y la resistencia, dan forma a la singularidad y contingencia de las relaciones de poder. En nuestra perspectiva sobre estas últimas, están presentes tanto la lógica unívoca como la lógica

equivoca, tanto las perspectivas universalistas como las posturas nominalistas, tanto la regularidad como la contingencia. La hermenéutica analógica es una estrategia heurística que nos ayuda a conciliar los extremos en una nueva lógica que da cabida a la imaginación y la ensoñación; nos ayuda, también, a desplegar una vigilancia epistemológica en la investigación educativa, capaz de subordinar el método al problema de investigación. A la vez que nos muestra el falso debate entre los métodos cuantitativos y los métodos cualitativos. Así pues, la hermenéutica analógica se dibuja como una estrategia para descolonizar el campo de la investigación educativa.

CONCLUSIONES

Rigoberto Martínez Escárcega
Mauricio Beuchot

Como se pudo constatar a lo largo de los textos que componen el presente libro, existen posiciones encontradas y extremas ante el problema de la colonización. Por un lado, se encuentra el movimiento anticolonial con una postura marxista intransigente y, por otro lado, han cobrado forma los estudios decoloniales con una posición nominalista y posmoderna. Frente a estas dicotomías irreconciliables, la hermenéutica analógica ha emergido como una propuesta filosófica y política auténticamente descolonizadora.

Se señalaron tres posturas frente a la colonización: aquella filosofía que sólo hace eco de pensadores extranjeros, sin posibilidad alguna de construir su propia identidad; esta es una filosofía colonizada y colonizadora. Luego, está la posición contraria, aquellas corrientes de pensamiento asentadas de forma exclusiva en lo local, que reniegan de toda influencia eurocéntrica; esta es una filosofía chauvinista. Y, finalmente, se dibuja una tercera postura que defiende la necesidad de construir una filosofía local en diálogo con el pensamiento universal; esta es una filosofía analógica.

La hermenéutica analógica plantea la necesidad de realizar filosofía mexicana y no sólo filosofía en México. Una filosofía auténticamente descolonial debe abordar los problemas locales en diálogo con lo mejor del pensamiento universal. La hermenéutica analógica propone

una nueva dialéctica de conciliación y no sólo de destrucción. El diálogo y la proporcionalidad analógica se dibujan como una mediación con el mundo y sobre el mundo que permiten construir una imaginación descolonial.

La nueva hermenéutica analógica descolonial se opone tanto a los extravíos instrumentalistas de la modernidad, como al relativismo nihilista de la posmodernidad. Se reconocen diferentes tipos de racionalidad que dieron forma a la modernidad: la racionalidad instrumental, la racionalidad hermenéutica y la racionalidad emancipadora. La racionalidad instrumental es la lógica en la que se basa el capitalismo depredador y autodestructivo que atenta no sólo contra la dignidad humana sino contra la vida en el planeta. La racionalidad hermenéutica revaloró el papel de la subjetividad en el conocimiento científico. Y la racionalidad emancipadora hizo posible la lucha contra las injusticias, y el anhelo de un futuro menos desalentador.

Por otra parte, se distinguen tres tipos de posmodernidad: la posmodernidad antimoderna, la posmodernidad neoconservadora y la posmodernidad paleoconservadora. La posmodernidad antimoderna se opone a todo tipo de racionalidad que provenga del seno de la cultura occidental. La posmodernidad neoconservadora exalta el hedonismo, el individualismo y la lógica de consumo depredadora del capitalismo. La posmodernidad paleoconservadora se remite de forma exclusiva a las posibilidades políticas que abrió el pensamiento premoderno.

La hermenéutica analógica descolonial desecha los estragos instrumentalistas de la modernidad, pero recupera la racionalidad emancipadora como una lógica que posibilita luchar contra un mundo deshumano. Al mismo tiempo, se distancia de una posmodernidad demasiado equívoca, abierta al nihilismo y la esterilidad política, pero rescata la lucha contra todo tipo de totalitarismo e intolerancia, y le apuesta a la defensa otológica de la otredad.

Así pues, la hermenéutica analógica se dibuja como un proyecto filosófico y político indispensable para construir un mundo descolonial en donde tenga cabida la dignidad, la justicia y el derecho a soñar.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1989). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (1990). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Bachelard, G. (1988). *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2022). *La epistemología de la hermenéutica analógica*. México: Publicar al Sur.
- Beuchot, M. (2023). *Tramos de la historia filosófica*. Juárez: CELAPEC-UAZ.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1996). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI Editores.
- Braunstein, N. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2019). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Cabral, A. (2014). *Nacionalismo y cultura*. Manresa: Ediciones Bellaterra.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Comte, A. (1998). *La filosofía positiva*. México: Porrúa.

- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Feyerabend, P. K. (1974). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2006a). A propósito de las neurosis de angustia. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. III, págs. 119-138). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2006b). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. V, págs. 345-611). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2006c). Inhibición, síntoma y angustia. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XX, págs. 71-161). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gadamer, H.-G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gramsci, A. (2005). *Antología*. México: Siglo XXI Editores.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 63-78). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hardt, M., & Negri, A. (2005). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- Kuhn, T. S. (1995). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (2005). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (2007). *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, J.-F. (2007). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martínez Escárcega, R. (2021). *Pedagogía rupturista. Psicoanálisis de las prácticas contestatarias en la vida escolar*. México: CELAPEC.
- Martínez Escárcega, R. (2023). *El irresistible objeto del poder*. Juárez: CELAPEC-UAZ.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Morin, E., Ciurana, E. R., & Motta, R. D. (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid: UNESCO.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Editorial Trillas.

- Popkewitz, T. S. (1998). *Paradigma e ideología en la investigación educativa*. Milán: Mondadori.
- Popper, K. R. (2008). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Poulantzas, N. (1985). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Said, E. W. (2016). *Orientalismos*. México: Debolsillo.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Testius*, 3(6), 175-235.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y un posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Weber, M. (1981). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. México: Premia Editora.
- Weber, M. (2001). *Estructuras de poder*. México: Ediciones Coyoacán.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: ATUEL.

Esta edición de
Hermenéutica analógica y descolonialidad
se diagramó y digitalizó
en el mes de febrero de 2024.