



3. INVENTOS

INVENTOS

INVENTIONS



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2012 | MARTHA BOHÓRQUEZ

POR UNA ÉTICA DEL DESORDEN EN AMÉRICA LATINA*

POR UMA ÉTICA DA DESORDEM NA AMÉRICA LATINA

TOWARDS AN ETHICS OF DISORDER IN LATIN AMERICA

Alejandro Sánchez Lopera**

Se postula aquí la propuesta de una liberación de ciertas imágenes de pensamiento en Latinoamérica —fundamentalmente de la idea de déficit, desde la convicción de carecer de algo que nos impide llegar a ser— como disidencia frente a las ideas fijas que en América Latina encapsularon la reflexión filosófica en la conciencia. Los textos Hegel y yo de José Revueltas y 2666 de Roberto Bolaño operan como forma de abrir el archivo del sujeto y construir una relación afirmativa con la filosofía. El artículo concluye con una apuesta por la ética del desorden como vía hacia una subjetivación inédita de América Latina.

Palabras clave: pensamiento latinoamericano, verdades, Roberto Bolaño, memoria, José Revueltas, orígenes.

Postula-se aqui a proposta de uma liberação de certas imagens de pensamento na América Latina—fundamentalmente da ideia de déficit, desde a convicção de carecer de algo que nos impeça chegar a ser— como dissidência frente às ideias fixas que na América Latina encapsularam a reflexão filosófica na consciência. Os textos Hegel y yo de José Revueltas e 2666 de Roberto Bolaño, operam como forma de abrir o arquivo do sujeito e construir uma relação afirmativa com a filosofia. O artigo conclui com uma aposta pela ética da desordem como via para uma subjetivação inédita da América Latina.

Palavras-chave: pensamento latino-americano, verdades, Roberto Bolaño, memória, José Revueltas, origens.

This article proposes for Latin America to be released from certain images of thought, mainly the idea of deficit, in the sense of lacking something that prevents us from becoming- as a way of dissenting from some fixed conceptions that in Latin America have encapsulated the philosophical analysis into the consciousness. José Revueltas' Hegel y yo and Roberto Bolaño's 2666 act as a way of opening the archive of the subject and building an affirmative relationship with philosophy. The article commits itself to the ethic of disorder as a way of enabling an unforeseen subjectivation of Latin America.

Key words: Latin American thought, truths, Roberto Bolaño, memory, José Revueltas, origins.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación doctoral por presentar en el Doctorado en Literatura Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh, que tiene como eje reflexionar sobre el encuentro imposible entre Nietzsche y América Latina. Agradezco los valiosos comentarios y sugerencias de los evaluadores del texto.

** Político; Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Bogotá (Colombia) y en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Pittsburgh (Estados Unidos); actualmente cursa estudios de doctorado en la misma Universidad. E-mail: als21@pitt.edu

Quisiera abordar la pregunta por el valor del conocimiento como un ángel frío que atraviesa toda la miseria. Sin maldad, aunque carente de sentimiento.

Friedrich Nietzsche

Durante la Segunda Sesión Plenaria del IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas en 1977, el argentino Angel Capelleti pronunció una frase en apariencia lapidaria: “No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede”, la cual dejaba sin sentido la discusión sobre la posibilidad de “una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina” (1977: 24). Esta expresión sintetiza dos rasgos presentes en los debates cruciales de la filosofía latinoamericana: por un lado, la polémica sobre la dupla autenticidad-originalidad, atada a dicha filosofía, palpable en el debate de finales de los años sesenta entre el peruano Augusto Salazar Bondy (1968) y el mexicano Leopoldo Zea (1969). Por el otro, remite a la idea de *déficit*, a la imposibilidad de articular un pensamiento de altura universal, como signo de una falta que habita esta parte del mundo¹. Casi quince años después, el filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez, en la sección “Nuestro pasado filosófico” del ensayo titulado “Los orígenes”, al referirse a la manera como “el mundo hispánico —España y sus colonias— ha sido suelo estéril para la filosofía”, se preguntaba: “Aunque en el fondo no quisiéramos formularla, aquí nos sale al paso inevitablemente una pregunta indeseable, a saber: ¿podría generalizarse este aserto y decirse que el hombre hispano carece por esencia de genio filosófico?” (1991: 85).

Ese debate revela una cuestión clave de la polémica sobre el pensamiento propio en Latinoamérica; las formulaciones de Capelleti y de Cruz sobre el querer y el poder engloban un prejuicio asociado con la sumisión. Como dice Deleuze: “[...] todo lo que se puede pedir a aquellos que mandan y obedecen es no mezclarse con el conocimiento” (2004a: 74). Su clamor por la autenticidad y el origen manifiesta un deseo por el orden. No hay que olvidarlo, una de las acepciones de la palabra *origen* remite justamente a un “principio, motivo o causa moral de algo”, causa que en el caso del vocablo *origen*, Nietzsche la liga con el deber y el sentimiento de falta (Foucault 1980). La ansiedad por el origen no

es entonces sólo una pregunta filosófica, sino que implica un efecto moral, y tiene diversas consecuencias que desbordan la conciencia y sus tribulaciones. En ese sentido, Deleuze nos recuerda, a partir de su lectura de Nietzsche, la importancia de preguntar no por el *qué* se dice, sino por el *quién* lo dice, pues “la pregunta: ¿quién? resuena en todas las cosas y sobre todas las cosas: ¿qué fuerzas? ¿Qué voluntad?”. ¿Quién quiere eso? Y, sobre todo: “¿Qué quiere el que piensa eso?” (2002: 112).

Sentimientos de crueldad y desprecio hacia lo latinoamericano pueblan afirmaciones como la de Capelleti y Cruz, y expresan una determinada relación con el mundo, vinculada con nuestra forma de pensar “el no-poder”. Razón por la que queremos perturbarlas, sin descartarlas o sancionarlas por ciertas o falsas. Más bien, buscamos explorar lo que permitió que se volvieran verdaderas o falsas en un momento determinado.

Lo enunciado por Capelleti-Cruz convierte la pregunta por el poder, por aquello que puedo o soy capaz, en una sentencia, en una “idea fija” o ideal. Si la forma más brutal de adiestramiento que ejerce el poder es hacer que lo que yo puedo, no lo pueda, se trataría entonces de revertir la secuencia —debimos haber sido algo que no pudimos ser— y dar el paso del *deber* al *poder*: ¿No es posible afirmar así, para decirlo de nuevo con Deleuze, que “soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo” (2004a: 76)?

Las ideas de Nietzsche nos ayudan a interrogar los hábitos de pensamiento en América Latina, a desordenar sus tranquilidades, a abrimos al horror de lo insensato y lo inhumano que insistimos en no querer ver en nosotros mismos. Antes que orígenes, cánones o estudios fundacionales, se trataría de excavaciones interminables hacia el pasado, artesanías que nunca conciben un fondo o sujetan una raíz. ¿Cuáles pueden ser los contornos de ese archivo inmemorial, corrupto en su origen? ¿Cuál es el semblante del sujeto capaz de ese tipo de verdad sin maldad, aunque carente de sentimiento? “Se ha hecho necesario [dice Nietzsche] el despertar de la observación moral y no puede ahorrarse a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas” (2007: 66). Es desde ese “despertar de la observación moral” desde el cual

se articula el presente texto, para inquirir por algunos prejuicios que cimentaron el ideal deficitario persistente en el pensamiento en Latinoamérica. En términos afirmativos, este artículo reconduce la cuestión acerca de esa supuesta (im)posibilidad de pensamiento y, más bien, pregunta con otro tono: ¿es posible construir otras imágenes del pensamiento en América Latina?

La concepción restringida de la filosofía ligada a ideas de *origen* o *autenticidad*, encapsuló al pensamiento en una relación exclusiva con la conciencia. Por tanto, ese otro camino es posible no tanto si cambiamos la idea que tenemos de la *filosofía*, sino si hacemos aparecer otro tipo de sujeto; si trasladamos la pregunta desde el ámbito del conocimiento hacia el vasto campo de las fuerzas donde es posible hacerse sujeto. Atendiendo al sujeto, nos ocupamos ya no del *ideal*, sino de la *fábrica* de ese ideal: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? ¿Quién tiene el valor para ello?... ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller” (Nietzsche, 1997: 61).

El ingreso a ese oscuro taller lo haremos de la mano de Gilles Deleuze y Alain Badiou, dos autores que en formas disímiles han desplegado y enfrentado la perspectiva nietzscheana, llevándola al límite (Deleuze) o manteniéndose a distancia íntima con respecto a ésta (Badiou). Aunque con perspectivas habitadas por divergencias inconmensurables, ambos comparten algo crucial para los fines de este artículo: la afirmatividad, dirigida en gran medida a la “recuperación del mundo” anunciada por Nietzsche, “una afirmación de la tierra y el cuerpo” (Deleuze, 2004b: 120). Afirmatividad que en este texto, localizamos en ciertas formas literarias y prácticas del sujeto, entendidas como procesos o procedimientos de formalización de la verdad.

Ver, en medio del oscuro taller, nos conduce así a la crítica de nuestra voluntad de verdad. La primera operación de esa crítica consistiría en desatar la verdad de lo real: la verdad no es lo real —ni es homologable con el sujeto que la produce—, es una intervención sobre lo real, tal como sugiere Badiou: “[...] la verdad no es ella misma lo real; es el proceso por el que el régimen de lo real es modificado. Es una activa transformación de lo real, un movimiento de lo real” (citado en Hallward, 2003: 15). La segunda, que desde el prejuicio de nues-

tra época puede tildarse como *inhumana*, sería desligar la verdad de la bondad. La verdad no es una consumación sino una escisión. No se trata entonces de una verdad reprimida por la devastación colonial; una especie de ser que no fue. Tampoco es una verdad cuyo acceso está permitido, como revelación, sólo a quien tenga las contraseñas dignas de acceso. Esa verdad nos conduce a determinadas escenas: el milagro del santo, la ecuanimidad del sabio, la ponderación del juez, las pistas y el hallazgo final del detective. Invirtiendo esto, creemos que la verdad es una desorientación, una producción incierta desligada de la revelación del secreto y de la alquimia de las esencias del ser; “la verdad es un proceso, no una iluminación” (Badiou, 1999:16). ¿Cómo diseccionar entonces la cuestión de la verdad?

Dos escritores latinoamericanos del siglo XX participan, a mi entender, en la producción de otras imágenes del pensamiento, y en último término, en la construcción de la crítica de nuestra voluntad de verdad: el mexicano José Revueltas y el chileno Roberto Bolaño. Con Revueltas, frente al origen y las técnicas de la memoria, aparece lo inmemorial; frente a la presunta esencia (latinoamericana), aparece lo genérico. Desde Bolaño, emerge la conmoción del secreto, la muerte de la inquisición detectivesca que busca la verdad, y frente a la seducción del lamento y desencanto frente al mundo, escoger el mundo tal cual es, con sus horrores y sus potencias. En los dos autores, como señala Bolaño, se trataría de “adentrarse en la oscuridad con los ojos abiertos y [mantener] los ojos abiertos pase lo que pase” (2004: 149). Mantener los ojos abiertos, como un ángel frío.

2666

La literatura se parece mucho a las peleas de los samuráis, pero un samurái no pelea contra un samurái: pelea contra un monstruo. Tener el valor, sabiendo previamente que vas a ser derrotado, y salir a pelear: eso es la literatura.

Roberto Bolaño

Abrir los ojos, desplegar la observación de la moral, implica que la crítica no puede ser a los conceptos, a las ideas. Debe ser una mirada abierta que permita obser-

var las operaciones morales que realizan los textos, los afectos que estos movilizan. A mi entender, uno de los desafíos interesantes para el pensamiento latinoamericano es desbordar el marco de confrontación de ideas, para ingresar en el terreno antimoralista. Ése es, a su vez, el terreno del sujeto. Al inscribirnos en fuerzas exteriores a nuestra individualidad, nos topamos con fuerzas que son todo, menos solitarias. En ese sentido, la subjetivación nos desprivatiza. Nos inscribe en fuerzas multitudinarias, e inserta la pregunta por el *quién* en un terreno paradójico, al preguntarse “cómo aparece un sujeto” capaz de verdades que desordenen el sentido, que desarraiguen nuestras ideas fijas. Un sujeto menor, entonces, insumiso, dice: “Soy una bestia, soy todo lo animal y lo inhumano. Soy de todos los colores... no tengo color”. Dice Deleuze justamente acerca de la salud como literatura: “Soy un animal, un negro inferior desde siempre”, soy todas las razas a la deriva, soy parte de un pueblo, “pero no un pueblo llamado a dominar el mundo, sino un pueblo menor, eternamente menor, presa de un devenir-revolucionario” (1996: 4). No quiero ser origen.

La problemática del sujeto puede quizás cifrarse en no querer ser amo; querer ser mundo. Para ello, es necesario interrogar el archivo del sujeto, indagar por sus pliegues, y no por las marcas de la conciencia del individuo. Indagar, entonces, por modos de recuperación del mundo. En esa búsqueda aparece la literatura de Roberto Bolaño (1953-2003), enigmática figura de la narrativa latinoamericana reciente. Bolaño es no sólo el “último de todos los escritores latinoamericanos”, sino “el último latinoamericano” (Volpi, 2004: 41; 2008: 191-192).

A mi entender, *2666* ofrece técnicas singulares para abrir el archivo del sujeto, pues nos sitúa ante la posibilidad de habitar un mapa afectivo del siglo XX. “La literatura de Bolaño es la casa a la que se dirige el hombre que duerme. Su sueño es de una precisa realidad” (Villoro, 2008: 88). Bolaño retrata las aristas inacabables del tenso lazo que existe entre la literatura y el crimen; emplea técnicas detectivescas, forenses, para recrear el horror de los feminicidios de Santa Teresa (espejo roto de Ciudad Juárez); postula crímenes seriales y monstruosos irresueltos; dibuja la captura diferida del gran victimario; expone la problemática del daño infinito.

“Aunque en varias de las muertes se determinan móviles pasionales y se identifica a los culpables, eso no impide que el conjunto de los crímenes aparezca en las páginas de *2666* como un misterio cuya recta interpretación revelaría ‘el secreto del mundo’” (Elmore, 2008: 277). Esta novela posibilita nuevas formas para pensar la cuestión de la verdad, para producirla o activarla antes que revelarla. Por eso, en parte la pregunta es si hay “verdad” en Bolaño (la verdad de los crímenes, la verdad del escritor y la literatura); con Bolaño, descubrimos que nuestras lecturas de la política nos llevan no a una verdad de la política, sino a la indagación por las políticas de la verdad.

Bolaño nos invita a abandonar nuestro lugar sacerdotal como lectores, aquella posición que busca juicios, emblemas y denuncias, o que busca la verdad del mundo en un libro, o en un escritor. Su invitación no consiste en juzgar si su escritura es políticamente correcta o si se ajusta a algún dogma político. Más bien, nos lleva a preguntarnos si somos capaces de dejarnos atravesar por su clamor ético... “yo expreso todo el mundo [dice Deleuze], pero oscura y confusamente, como un clamor” (2006: 36). Nos incita a preguntarnos si de verdad contamos con las herramientas para leer nuestro mundo. La verdad, para Bolaño, surge en la colisión disparatada y simultánea del mundo, el libro, el escritor, el lector... Una verdad así, quizás, sólo es concebible desde una filosofía pragmática, pluralista, errática... ¿Qué es lo que nuestro instinto de conocimiento busca, y no encuentra, en *2666*? ¿Qué es lo que nuestras políticas de la lectura quieren hallar en esta novela de Bolaño, y no lo consiguen? En “La parte de Archimboldi”, la quinta de la novela, leemos:

Esa noche, mientras trabajaba en la puerta del bar, se entretuvo en pensar en un tiempo de dos velocidades, uno era muy lento y las personas y los objetos se movían en ese tiempo de forma casi imperceptible, el otro era muy rápido y todo, hasta las cosas inertes, centelleaban de velocidad. El primero se llamaba Paraíso, el segundo Infierno, y lo único que deseaba Archimboldi era no vivir jamás en ninguno de los dos (2009: 1002).

Entre el infierno y el paraíso, Archimboldi escoge algo que está en la mitad, como la hierba, dice Deleuze, que crece por el medio. Es justamente lo que señala Michel de Certeau con respecto a las prácticas, al hacer: “[...]”



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

no es la del uno *u* otro (que ubica la ‘verdad’ como uno de los términos de la elección) ni la de uno *y* otro (que pretende superar las diferencias). Es la de *ni lo uno ni lo otro*, que crea [...] una tercera hipótesis pero sin determinarla” (2006: 228). En otros términos: entre *a* y *b*, escoger *c*, sin saber por adelantado qué forma tendrá esa *c* (ni infierno ni paraíso). Elegir *c* es situarse en el lugar del desencuentro. Escoger *c* es asumir el desencuentro desde el desencuentro mismo.

El desacople, el lado siniestro del siglo, su escisión insalvable, se expresa a su vez en la cuarta parte de *2666*. Es su fijación con las muertes en serie, con los detalles de los cadáveres, la que más perturbación causa a muchos de los lectores. La indignación crece en la medida en que los crímenes permanecen irresueltos, y aún el encierro del presunto sindicado —Klaus Haas— no detiene la secuencia de asesinatos:

No tiene ninguna importancia lo que digan o piensen esas viejas sangronas, dijo. El asesino sigue matando y yo estoy encerrado. *Eso* es un hecho incontrovertible. Alguien debería pensaren *eso* y sacar *conclusiones*. Esa misma noche, mientras dormía en su celda, Haas dijo: el asesino está afuera y yo estoy adentro. Pero va a venir a esta puta ciudad alguien peor que yo y peor que el asesino (2009: 634).

La infernal pila de cadáveres, que convierten el texto en una fosa común, puede parecer para el lector amante de la pesquisa, como un enigma por resolver. El desplazamiento que opera asesta, sin embargo, un golpe letal al rastreo de huellas, a las pistas de la indagación detectivesca, pues deja en ruinas la pregunta ¿quién hizo eso? —el crimen: ofrece una salud sin revelación del secreto, sin epifanías ni milagro—. El infierno, en *2666*, es inmanente.

Bolaño se instala en medio de las cosas y los cuerpos, abre las cosas no para encontrar su secreto, sino para romper su hermetismo, para instaurarlas en un plano inmanente y desnudar sus relaciones con otras cosas. Lo que está “adentro” de las cosas y los cuerpos, es el mundo mismo: ése es el “secreto”. Si las cosas y los cuerpos pliegan el mundo dentro de sí mismos, la pregunta no es por cuál secreto esconden, sino por qué parte del mundo pliegan sobre sí. Cada cosa, cada cuerpo a su manera y en singularidad, contiene el mundo, los mundos: “[...] hay mundos en los mínimos cuerpos” (Deleuze, 2008: 15). En cambio de despreciarlo, hacer parte del mundo. Como anota Alain Badiou, “el mundo es todo lo que tiene lugar” (2008: 398). Escoger *c*, entonces, significa que entre el infierno y el paraíso, escogemos el mundo.

DESENCUENTROS

En una de sus últimas anotaciones [Hans Reiter] menciona el desorden del universo y dice que sólo en ese desorden somos concebibles. En otra, se pregunta qué quedará cuando el universo muera y el tiempo y el espacio mueran con él. Cero, nada. Esta idea, sin embargo, le da risa... Sólo en el desorden somos concebibles. En la última página del cuaderno traza una ruta para unirse a los guerrilleros.

Roberto Bolaño

Pensar lo imperdonable y lo insoportable, contra nosotros mismos, desborda el marco de cualquier “normalización” o universalización y fuerza a elaborar formas de evaluación propias e interiores, distantes de juicios exteriores. ¿Pero soy capaz de mirar mi propia moral o necesito armas exteriores? ¿Debo sólo mirar con mis ojos, o debo multiplicar hasta el infinito los puntos de vista? Mirarnos a nosotros implica, no tanto, mirar a los autores latinoamericanos, sino la moral en la que se inscribieron esos autores. Sí, hay que tener en cuenta los lugares de enunciación —como hacen algunos estudios (pos)decoloniales—, la geopolítica, pero no se trata de una cuestión sólo de linajes: linajes infames y otros que no lo son tanto. No se trata de reclamar la dignidad de ciertos pasados subordinados, otorgándoles el mismo estatuto que ostentan los pasados europeos, blancos, griegos (Grosfoguel y Mignolo, 2008: 34).

La dificultad para multiplicar los puntos de vista se hace presente en el curioso linaje que, por ejemplo, te-



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

nemos en América Latina, donde *no* cabe Nietzsche, pero *sí* Marx y Freud. Si lo pensamos por fuera de las ideas de *recepción* o *influencia* (Ofelia Schutte, Gonzalo Sobejano, Agapito Maestre), la “ausencia” de Nietzsche en el pensamiento latinoamericano es sintomática. Lo que resulta inquietante no es quién lo leyó o no en América Latina, sino por qué es tan difícil leerlo, por qué es casi imposible leerlo, por qué resulta ilegible para parte de nuestra moral. O en otras palabras, más que ilegible, por qué es casi inexperimentable. Recordamos aquí tres preguntas básicas que laten en el pensamiento latinoamericano: ¿cuál es el *origen* de nuestra diferencia con respecto a Europa? ¿Qué modos de pensamiento se dieron en América antes que en el Norte global, como una suerte de anticipación? ¿Cuáles son los contornos de nuestro pretendido ser latinoamericano? A partir de estas preguntas, el desencuentro con Nietzsche es total.

Nietzsche, ya lo dijeron, es todos los nombres. Sin padre, sin tierra: todos los nombres. Estamos con su escritura ante un inconsciente, pero este “no es un inconsciente de conmemoración, sino de movilización, cuyos objetos, más que permanecer sepultados bajo tierra, emprenden el vuelo” (Deleuze, 1996: 102). Desde ahí, no hay posibilidad para un pensamiento patriótico o idiosincrático en América Latina. No hay raíz nacional, sino vuelo sin patria. Pájaros, en vez de raíces. Nuestra obsesión en América Latina con nuestra identidad, ha convertido nuestro territorio en un signo de propiedad en vez de un plano que permita a nuestra fuerza de existir, simplemente ser. Nuestra anómala relación con el soberano nos ha llevado a preguntarnos: ¿cómo puede esta identidad “única” ser capaz de producir un orden? A diferencia de eso, quizás es posible preguntar cómo nuestra existencia, *tal como es* —sin deuda o carencia—, puede afirmar un desorden eterno. Lo que vemos como orden, es sólo una selección del desorden. Así, aún el orden más perfecto o el orden final (el fascismo, el neoliberalismo y su último hombre) están compuestos de singularidades atrapadas; ese orden perfecto es, pues, tan sólo un desorden imperfecto. Sólo en el desorden somos concebibles...

Narrar el origen, así sea dislocado y plural, ha sido, para parte de la poscolonialidad latinoamericana, la contraseña de acceso a la academia global del Norte.

¿Por qué siempre hay que retrotraerse al origen? Puede señalarse, además, como síntoma inquietante, que la “falta” que la filosofía latinoamericana denunciaba en los textos de Hegel y Descartes (Marquinez, 1977), no está muy lejos de las “ausencias” que algunos discursos (pos)decoloniales de hoy señalan en el discurso moderno-posmoderno². Persistimos entonces en la multiplicación indefinida de la carencia.

No resulta casual que Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, identifique los rastros históricos del concepto de *culpa* con la deuda material. La idea que tenemos del *culpable* tiene sus raíces en el despojo y la deuda que unos tienen con respecto a otros: aquello que está signado bajo la culpa, entonces, está marcado por la desigualdad (de bienes, monetaria, de objetos) entre unos y otros. Inquiriendo por el “derecho de crueldad”, pregunta Nietzsche: “[...] ¿se han imaginado, aunque sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral *culpa* (*Schuld*) procede del muy material concepto *tener deudas* (*Schulden*)?” (1997: 82).

Quien se encuentra en deuda, constitutivamente se halla en “falta”, como Michael Taussig (2002) afirma en su análisis sobre las marcas del cuerpo social en América Latina: lo que se hipoteca en la deuda material, como bien vio Nietzsche, es el cuerpo mismo; el cuerpo es el altar donde se sacrifica al deudor. Y la compensación de las deudas materiales —y, por ende, morales— termina siendo el sufrimiento (Nietzsche, 1997). En América Latina, entonces, nuestra moral parece teñirse por dos deudas o faltas: por un lado, deuda propiciada por las desigualdades del intercambio global de mercancías; por el otro, por una falla con respecto a lo que debimos haber sido: somos entonces el estigma de una deuda infinita y, por supuesto, impagable.

EL ASALTO AL ORIGEN

En 1968, el peruano Augusto Salazar Bondy escribía que “nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental” (1968: 131). Esta opinión, compartida por autores como Enrique Dussel (1973), expresa la pulsión por rebobinar los hilos de la historia para sosegar la ansiedad que genera

el creer que se es copia, de colmar la pasión moral por los orígenes. Casi veinte años después, el mismo Dussel, en sus conferencias en Frankfurt en el marco de los quinientos años de la Conquista —o el “encubrimiento”, en sus términos—, afirma: “Los pueblos y etnias indígenas americanas no entran en la historia mundial como contexto del descubrimiento de América... Debe encontrarse racional e históricamente su lugar en la historia” (1992: 86). Y añade en otro lugar que “hasta hoy [1992] todo mi intento es justamente posibilitar la ‘entrada’ de América en la historia universal” (2007: 75)³.

En vez de descalificar estas ideas, es interesante escudriñar su fijación por los orígenes, por encontrar lo que nos haría idénticos a nuestra esencia. La obsesión, por lo auténtico, no es particular de esta región del mundo, sino que, como lo muestra Alain Badiou, es una de las pulsiones fundamentales del siglo XX global:

Hay una pasión de lo real que es identitaria: captar la identidad real, desenmascarar sus copias, desacreditar los falsos semblantes. Es una pasión por lo auténtico. Esa pasión sólo puede cumplirse como destrucción. Y esa es su fuerza, porque, después de todo, muchas cosas merecen ser destruidas. Pero también es su límite, porque la depuración es un proceso interminable, una figura del mal infinito (2005a: 79).

La peculiaridad de la región latinoamericana radica, en algunos de sus teóricos, en la voluntad por diversificar el sentido del origen. Leemos, justamente en el cambio de siglo, en *Historias locales/diseños globales* de Walter Mignolo:

Para Quijano, Dussel y otros (incluido este libro) “el descubrimiento de América” (esto es, la invención de América con todas sus consecuencias) es un “origen” tan “origen” como lo es Grecia para la historia de Europa y de la civilización occidental. “Nuestra” Grecia es azul, no blanca: el Atlántico. Y también negra, como lo sugirió Paul Gilroy al conceptualizar el Atlántico negro. Y, finalmente, marrón, el marrón de las habitantes originales (2003: 57).

Tenemos, de nuevo, la inversión desde el *poder* hacia el *deber*: el origen “debe” ser diverso. Pluralizar el origen a través de la elaboración de historias “propias” acerca del surgimiento del capitalismo y la modernidad,

no vence el prejuicio esencialista que se combate sino que lo vigoriza. Es lo mismo que decir: Occidente (también) empieza por aquí, o la historia del origen está mal escrita. ¿Se trata solamente de reescribir, a la manera poscolonial, un universal donde por fin quepamos todos? El origen siempre se complace en darle la bienvenida al que lo quiera narrar, reescribir, pervertir. El ejercicio de pluralizarlo no estimula que salgan a la superficie las implicaciones morales que conlleva mantener intacta la pregunta por éste, sino, más bien, incita a contar la misma historia de nuevo, a repetir los mismos prejuicios, una y otra vez, hasta el infinito. ¿Por qué no volverlo incontable?

Parte de la contrahistoria poscolonial expresa, a mi juicio, el deseo de querer convertirse en el punto de vista mayoritario. Esa es su debilidad. La fuerza de la mayoría se nutre de esa obsesión que tiene la minoría. De ahí que por momentos el mundo parezca una derrota infinita. La cuestión de la minoría entonces no es una cuestión numérica. Ése es un concepto electoral de la minoría. El grueso del pensamiento latinoamericano es mayoritario, por eso, se regocijó por tanto tiempo en la idea de *identidad*: la mayoría necesita saber quién es, tener un rostro, dejar atrás la fuerzas multitudinarias que no dejan de ser anónimas. Esa minoría no es *alguien*, es *cualquiera*: “La mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es alguien —Ulises—, mientras que *la minoría es el devenir de todo el mundo*, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo” (Deleuze y Guattari, 2004: 108). Sólo las mayorías tienen nombre propio, rostro definido, cifras que las miden y las cuentan.

Una vez devenga menor, el pensamiento latinoamericano podrá decir, sin piedad o nostalgias: “Soy nadie, soy todos y cualquiera”; “El lenguaje de nadie” se titula justamente una de las ficciones de José Revueltas publicada en *Dormir en tierra*. América Latina es una articulación de prácticas, que incluye afectos y potencias, horrores y arbitrariedades; una estabilización de fuerzas. No es posible saber qué es ser latinoamericano, ésa es la posibilidad. Un pensamiento menor no necesita saber quién es en términos identitarios. Lo menor sería capaz de leer el desorden en sus propios términos, no desde el orden: sería capaz de leer los antimoralismos, sin moralizarlos.

Decir *minoría* tampoco es una práctica de la contrahistoria, postulando prácticas de la anticipación. Tanto Néstor García Canclini como Jesús Martín-Barbero coinciden en afirmar que con respecto al norte global, en Latinoamérica “nosotros hacíamos estudios culturales desde hacía mucho tiempo atrás” (citado en McKee y Szurmuk, 2009: 18). No se trata, a mi modo de ver, de reivindicar ninguna anticipación. Tampoco de excavar, hasta hallar, finalmente, al Hegel latinoamericano, aquel capaz de declarar: “[...] el mundo cabe en mi cabeza”. O insistir, muchos años después de la sentencia de Capelleti-Cruz, en que “nosotros no tuvimos un Descartes, no tuvimos un sujeto fuerte, no tuvimos un *cógito*” (Feinmann, 2008: 30). Por eso, no se trata de reivindicar que, en el principio, éramos algo y el encuentro con el horror de la Conquista no nos permitió ser: no hay entonces orígenes más nobles, orígenes más sensatos o plurales como se desprende de ciertas lecturas poscoloniales de la historia. En el origen, existe el horror de lo inconfesable: habría que abrir los ojos al espanto que habita en todos los orígenes.

REVUELTAS

¿Cómo navegar por el archivo del sujeto, corrupto en su origen, y mantener en ese recorrido los ojos abiertos? Sabemos con Bolaño que el “despertar de la observación moral” no implica ver el fondo oculto de las cosas. No es posible hallar el origen de las cosas, pues la sorpresa es

Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable”, del azar (Foucault, 1980: 8, 10).

O en otros términos, ¿cómo rebasar el organigrama del individuo, su maqueta y sus verdades primeras, y oponerle la plasticidad del sujeto, su aleatoriedad? Edwin Johns, uno de los personajes del 2666, ofrece posibilidades:

La casualidad, por el contrario, es la libertad total a la que estamos abocados por nuestra propia naturaleza. La casualidad no obedece a leyes y si las obedece noso-

tros las desconocemos. La casualidad, si me permite el símil, es como Dios que se manifiesta cada segundo en nuestro planeta. Un Dios incomprensible con gestos incomprensibles dirigidos a sus criaturas incomprensibles. En ese huracán, en esa implosión ósea, se realiza la comunión (2009: 123).



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2010
MARTHA BOHÓRQUEZ

Esa implosión es la que desvertebra al individuo. Y es, al mismo tiempo, la implosión del mundo mismo. Esa implosión ósea es el mismo estallido que recuerda Badiou en su recuento del siglo XX a partir del poema de Mandelstam *El siglo*: “[...] tienes la vértebra quebrada, ¡Pobre y bello siglo mío!” De la exclamación de Mandelstam: “¡Siglo mío, bestia mía...!” (citado en Badiou, 2005a: 33), Badiou infiere que “aún antes de comenzar, el siglo tiene quebrada la espina dorsal” (33). ¿Quién, entonces, qué fuerzas vienen después de esa fractura? La obra del mexicano José Revueltas (1914-1976), recuperada gradualmente por Phillipe Cheron,

Andrea Revueltas y Bruno Bosteels, entre otros, sirve para pensar mecanismos de interrupción de la memoria, para desbloquear barreras a otras formas de aparición del sujeto, para poblar con otras fuerzas el espacio del quien.

Novelista, dramaturgo, filósofo, y militante, Revueltas hace aparecer al sujeto cuando interrumpe el orden de la memoria, justo “en el momento en que por todas partes se nos invita a la ‘memoria’ como guardiana del sentido, y a la conciencia histórica como sustituto de la política” (Badiou, 1999: 47). En *Material de los sueños*, recopilación de textos de Revueltas escritos desde prisión, publicada en 1974, reaparece un personaje incómodo para parte del pensamiento latinoamericano: Hegel. En el relato “Hegel y yo”, observamos que Hegel es capturado y reducido a una prisión por el asalto a un banco (precisamente, el catalizador de la deuda infinita): “[...] es curioso, pero aquí estamos, en la misma cárcel, Hegel y yo. Hegel, con toda su filosofía de la historia y su Espíritu Absoluto. Verdaderamente curioso” (Revueltas, 1973: 28).

El escándalo en la invocación de Hegel por parte de un latinoamericano radica en la sentencia contra el filósofo alemán por haber ubicado a América en sus *Leciones de filosofía de la historia universal* en la geografía y no en la historia, específicamente en “la conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”. Al mismo tiempo, por concebir a América como “el país del porvenir”, como “país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de Europa” (Hegel, 1953: 182-183). Sin embargo, vale recordar que esta concepción de América como futura unidad del género humano, también la encontramos como síntoma en numerosos intelectuales latinoamericanos como Vasconcelos, Rodó y Reyes (Castro-Gómez, 2012: 143).

Frente a las innumerables críticas que ese juicio ha generado en América Latina (Dussel, 1992), Hegel reaparece en la narrativa de Revueltas, paradójicamente, para señalar la imposibilidad de un único retorno al pasado, poseído por un pueblo o individuo determinado. Esa imposibilidad viene en parte del material de los sueños. La respuesta de los personajes del relato es, a primera vista, confusa: “¿Dónde, dónde diablos fue que

comenzó todo esto?, ¿dónde comenzaron estas cosas?” (Revueltas, 1973: 14), exclama el personaje de “Hegel y yo”, indagando por los sucesos que lo llevaron a prisión. La respuesta a esta pregunta es indicativa: “No son las cosas mismas lo que recuerdo, sino su halo, su periferia, lo que está más allá de aquello que las circunscribe y define” (Revueltas, 1973: 30). La pregunta por el origen, gradualmente, dará paso en Revueltas a la torsión de esa inquietud.

Mira —me dice [Hegel]—, todo *acto profundo* (y no es necesario que tú mismo seas profundo para que hagas un acto profundo) es *inmemorial*. O sea, es tan antiguo que no se guarda memoria de su comienzo, nadie sabe dónde arranca, en qué parte se inicia o si no se inicia en parte alguna. El acto profundo no tiene principio, no ha comenzado jamás, pero tan solo porque no existe la memoria de ese acto, no hay ninguna data que lo testimonie ni podrá haberla nunca. Es anterior a la data, un acto no registrado, pero hecho, la suma de una larga serie de actos fallidos hasta llegar a él, en la soledad más absolutamente vacía de testigos (1973: 32).

Al abrir los ojos sin convertirse en testigo, participando de la apertura de un archivo inmemorial, genérico, el sujeto se expone a algo que no es revelado a nadie; nadie, entonces, puede decir: “Es verdadero porque yo lo vi”. El sujeto de Revueltas “recusa explícitamente la pretensión de aquellos que, en nombre de lo que fueron y de lo que han visto, se creen los garantes de la verdad” (Badiou, 1999: 47). Ver no está relacionado con denunciar o abandonar un estado de alienación, no es una dominación a pesar de los dominados. Abrir los ojos, evocar lo inmemorial y lo genérico más bien son formas de evitar que el pensamiento “siga los caminos de la conciencia”, retomando la expresión de Deleuze. El acto profundo, continúa Revueltas, “es tuyo sin que te pertenezca. Lo contrario es la verdad: tú eres quien le pertenece, con lo que, por ende, dejas de pertenecerle a ti mismo” (1973: 34). La desprivatización del individuo adquiere, en ese momento, una fuerza inusitada: tenemos aquí una posesión no privativa, un hacerse parte de un proceso de desposesión infinito. Esta es, a su vez, una hermosa definición de lo que es una genealogía: sin origen, sin fecha ni datación, sin trascendencia... inmemorial. No es que lo sucedido pase *debido a* nosotros, sino que *pasa por* nosotros, es algo que nos pasa, pues está “al alcance involuntario de cualquiera” (1973: 34).

¿Cuáles son, entonces, las facciones del semblante del sujeto que se produce en esta concepción inmemorial? En tanto el universal es sólo un cúmulo seleccionado de coordenadas locales, lo genérico será impersonal, poblado de gente que habla “el lenguaje de nadie”. Lejos de una afección que padece de melancolía por un origen extraviado, tenemos una disposición que disuelve los orígenes para abrir paso no a un afecto poscolonial sino anticolonial, en el sentido que destruye la fascinación por retornar a cualquier tipo de origen, bueno o malo, bajo o noble. Presenciamos así la crisis del sentido mismo del origen, su desubicación, el señalamiento no de sus condiciones de posibilidad, sino de sus condiciones de desaparición: el origen, en Revueltas, se vuelve impensable.

Entonces, por cuanto estás aquí (digo, aquí en la cárcel o donde estés, no importa) por cuanto estás y eres en algún sitio, algo tienes que ver con ese acto. Más bien no *algo* sino *todo*; tienes que ver todo con ese acto que desconoces. Es un acto *tuyo*. Está inscrito en tu memoria antigua, en lo más extraño de tu memoria, en tu memoria *extraña*, no dicha, no escrita, no pensada, apenas sentida, y que es la que te mueve hacia tal acto. Tan extraña, que es una memoria sin lenguaje, carente en absoluto de signos propios, y ha de abrirse camino en virtud de los recursos más inesperados (1973: 34).

Memoria sin lenguaje, “apenas sentida”; el sujeto se hace parte de algo: el diálogo de Hegel nos sitúa al borde de un acto que es “memoria extraña” y que aparece durante la vigilia, en un instante no previsto: es el momento de abrir los ojos en el sueño de Bolaño, es el acto “al alcance involuntario de cualquiera” de Revueltas, es el “despertar de la observación moral” de Nietzsche y, por supuesto, es la forma de ver, la “mirada abierta”, de Zaratustra: “Tiene corazón quien conoce el miedo, pero domina el miedo; quien contempla el abismo, pero con elevación. El que contempla el abismo con ojos de águila [...] el que se apodera del abismo con garras de águila: ése tiene valor” (Nietzsche, 1998: 291). ¿Quién es, entonces, el que quiere eso? Detectives helados, ángeles fríos... el “imperativo de Nietzsche ‘deviene aquel que eres’ encuentra aquí un eco a su medida. Si es preciso devenir sujeto es porque uno no lo es. El ‘aquel que eres’, como sujeto, no es otra cosa que la decisión de devenirlo” (Badiou, 2005a: 132). Aquel que eres, aquel que “casi siente como si los ojos se le abriesen ahora por vez primera a lo próximo” (Nietzsche, 2007: 38).

OTRA SALUD

No hay para el enfermo la menor esperanza de salvación si el médico le anima a la intemperancia.

Séneca

Ser capaces de ver las formas en que las ideas de *deuda* y *falta* se disecaron en la memoria nos conduce no a la insensatez de los orígenes, sino a la sensatez de la conciencia, pues, “¡con ayuda de ese tipo de memoria se acabó por llegar a la ‘razón’!” (Nietzsche, 1997: 81). Fascinados por la cuestión del origen y la moralidad del deber, parte del pensamiento latinoamericano y parte de los estudios poscoloniales pueden terminar convertidos en una práctica domesticada. Y ni qué decir del grueso de la denominada *filosofía latinoamericana*. Con el reciente giro comunicativo-consensual de algunos de sus exponentes (Dussel, 2007)⁴, y su saturación ética, es como si dijeran: “Acata la ley, respétala, pues si no la cumples tú, ¿entonces quién?”. Es el intelectual quien aconseja: “Ya que el soberano no cumple la ley, cúmplela tú; cúmplela por los dos (¡cúmplela por todos!)”. Estamos aquí, frente a la cristalización del ideal, sumidos casi por completo en una ética del orden.

El Estado necesita súbditos, pero también cómplices y amantes, gente que encuentre irresistible su esplendor, que diga: “¡Ah, basta ya de desorden!, queremos el Uno, no queremos ser muchos, no queremos darnos nuestras propias reglas, pero sobre todo, ¡no queremos más ingobernables!”. ¡El problema no es de los que mandan, sino de los que se dejan mandar! El llamado de la Ilustración a salir de la minoría de edad, a ordenar los afectos en torno a la razón, como recuerda Foucault, tiene como contracara letal esta consigna: “[...] que razonen tanto como quieran, con tal que obedezcan” (Foucault, 2007: 13).

Otra vez Dussel, para quien las víctimas “muestran el lugar de la patología del sistema, de la injusticia que hay que saber reparar” (2006: 102). Un sacerdote tratando de curar un cuerpo enfermo, o mejor aún, manteniendo la imagen de un cuerpo enfermo para perpetuar su papel de curador idealista: es necesario el proceso de victimización si se quiere diseminar la compasión y la culpa a través del cuerpo social. “El Estado te enfer-

ma, el Estado te cura” (Deleuze, 2004c: 253). ¿Quién, entonces? Un sacerdote buscando gente enferma para poder sanarla...

Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden, instintivamente, a un deseo de sacudirse de encima el sordo displacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado (Nietzsche, 1997: 174-175).

Hacer otro recorrido, subjetivarse de otro modo, es imposible si no se desacatan nuestras normas morales, si no nos alejamos de la lástima, si no efectuamos una nueva valoración, con los ojos abiertos, multiplicados. La pulsión humanitaria global, el clamor compasivo por la víctima, también proviene de los márgenes, de América Latina, no sólo de los centros, de Occidente dominante. ¿Cómo podría leerse, pues, la subordinación de la filosofía y la política a la ética, que realiza la filosofía latinoamericana? Dado el viraje ético de la filosofía latinoamericana, y la excesiva centralidad de las condiciones



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2012
MARTHA BOHÓRQUEZ



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2012 | MARTHA BOHÓRQUEZ

éticas del acto político, ¿qué tanto pudo haber participado la filosofía latinoamericana en el retroceso de la política y la filosofía frente a la inflación ética contemporánea? Dicha inflación, cuyo síntoma es el retorno reciente de la filosofía de la liberación a la ética de la liberación, es lo que Bruno Bosteels llama la *superstición ética* de nuestros días (2007).

La paradoja es que en el terreno de la ética, siempre habrá alguien que diga: “¡Pero si yo he sufrido más!”. El sufrimiento es inefable, no se puede medir: mucho menos el dolor de los vencidos. Es inconmensurable. Pero nada ganamos con movernos hacia las ideas de *humanidad* y *compasión*, pues éstas se han creado bajo la ley de lo dado. Hay que sospechar cuando el padecimiento inventa su propia cura. Por eso, la piedad, en cualquiera de sus formas, no hace sino contribuir a la depresión de la vitalidad. El cruel proceso de colonización y conquista inundó nuestras formas de pensar con el peor de los venenos: una moral saturada de piedad y decepción por el mundo. Una estela infinita de desilusión.

Al horror que han supuesto más de quinientos años de expropiaciones, saqueos y violencia ciega, hemos adicio-

nado el más desastroso elemento: la decepción, la culpa. Tenemos, pues, todos los signos del melodrama. El cuerpo (sufriente) y los lenguajes (la voz silenciada del otro), finalmente han coagulado. El espléndido trabajo de Jesús Martín-Barbero sobre los medios y las mediaciones, apunta, a mí entender, hacia allá: el melodrama no es algo encapsulado en los medios, sino que es un modo de articulación de lo social en América Latina. Nuestra obsesión por ser mayoría, la melancolía por aquello que no somos ni seremos, nos ha llevado a alimentar indefinidamente la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual, recuerda Deleuze (2001), se hace posible la peor de las muertes: la muerte interior. No la muerte exterior, necesaria e ineludible, sino aquella voluntaria, introyectada: de cierto modo, hemos inoculado en nosotros la tristeza.

Sufrimiento, trauma, desilusión. “*Quienes nos ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y ‘salvadores’” (Nietzsche, 1997: 147). Lo que queda, pues, es asumir la imposibilidad de un *happy ending*: “[...] hay que creer en el mundo tal como es”. Eso no quiere decir, desde el nihilismo, que todo es vano o todo vale. Supone, pre-

cisamente, revalorar. No todo vale, pues, justamente, la ética crea verdades, criterios que permiten valorar, distinguir, permitir que las verdades vengan al mundo para así desordenar la fuerza con que se impone el orden de las cosas.

Supone crear una distancia máxima (que habría que construir pues no está dada), una desvinculación sin añoranza que lleve a la ruptura, provocando un vacío, un éxodo que no requiera del “otro”, de su efecto narcótico. Hacer que cese nuestro deseo de ser mayoría. Se trata así, de no de enjuiciar al otro por el daño, sino de crear valores. Rafael Gutiérrez Girardot, cuando arremete contra la dialéctica del amo y el esclavo y la enfrenta a Nietzsche, comenta que “los dominadores están librados al instinto, no al otro dominador” (2002: 120). Lo que hay que corroer, entonces, no es al “otro dominador”, sino el lazo que nos ata a él. ¿Por qué hay que esperar por el “otro”? Quien espera por su señor, ya lo dijeron hace más de un siglo, no está más que esperando a un esclavo, pues el amo, que no es más que un esclavo triunfante, conlleva los vestigios de docilidad que lo han llevado a su eventual destino.

A una realidad estructurada por la ruptura, sólo puede corresponder un gesto: el desmembramiento; a una práctica afirmativa: la convulsión; a un estado de cosas: el advenimiento de lo improbable. No hay lugar ya para los *happy endings*. Ante la fábula de la secularización, no queda sino una ética del desorden, un pensamiento del desorden que nos permita dilucidar, en nuestra propia vida, la hondura de la moral esclava que nos atraviesa. Sólo en el desorden somos concebibles. Producción ilegal de morales, fuera de la ley de este mundo, que postulen verdades desligadas de la iluminación y ligadas al instinto. El porvenir no es una ética latinoamericana, sino una física, un “exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras, que es precisamente el signo de la *gran salud*” (Nietzsche, 2007: 38). Inventar esa física implica desplazarse del análisis de “quién quiere eso”, para experimentar con “cómo hay que ser para ser eso”; supone desviarse del debate acerca de que no filosofa quien quiere sino quien puede, para hacer crítica. Esa invención que, como advierte Bolaño, “es una batalla futura”, llevará a América Latina a subjetivarse de un modo que aún desconoce.



NOTAS

¹ Es lo que en cierta medida señaló Horacio Cerutti en 1977 al comentar cómo la filosofía de la liberación latinoamericana se enfrenta al dilema de “todo un conjunto de hombres y mujeres en Argentina y América Latina que la han sentido como carencia y no han llegado a elaborarla como ‘deseo’” (2006: 41).

² Al respecto, véase la reciente discusión en torno a las fuentes latinoamericanas —“negadas” o reprimidas— del libro *Commonwealth*, escrito por Antonio Negri y Michael Hardt, detonada por el artículo de Mark Driscoll (2010), significativamente titulado “El saqueo de los bienes comunes teóricos: Commonwealth de Hardt y Negri”.

³ Véase, así mismo, Feinmann (2008).

⁴ En su capítulo “Modernidad y alteridad (Las Casas, Victoria y Suárez: 1514-1617)” comenta Dussel acerca de “la incapacidad de evolucionar, de aprender lo nuevo, de avanzar históricamente, además de ser injusto con la dignidad del Otro como sujeto de argumentación, al haberlo situado ‘asimétricamente y por lo tanto la ‘coincidencia’, no el ‘acuerdo’ libre y racional con el Otro obligado por violencia, no sería racional sino mera ‘afirmación’ externa del Otro acerca de lo que se le impone sin convicción ni validez intersubjetiva. Poder y violencia no dan razones a favor de la verdad; lo que se impone es una ‘no-verdad’ para el otro” (2007: 25).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BADIOU, Alain, 1997, *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial.
2. _____, 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos.
3. _____, 2002, *Condiciones*, México, Siglo XXI.
4. _____, 2005a, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial.
5. _____, 2005b, “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en: *Nómadas*, No. 23, Bogotá, Universidad Central-Iesco, octubre, pp. 175-183.
6. _____, 2008, *Lógicas de mundos*, Buenos Aires, Manantial.
7. BOLAÑO, Roberto, 2000, *Los perros románticos*, Barcelona, Lumen.
8. _____, 2004, *Entre paréntesis*, Barcelona, Anagrama.
9. _____, 2009, *2666*, Nueva York, Vintage Español.
10. BOSTEELS, Bruno, 2007, “The Ethical Superstition”, en: Erin Graff (ed.), *The Ethics of Latin American Literary Criticism: Reading Otherwise*, New York, Palgrave.
11. CAPELLETTI, Angel, 1977, “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina”, en: *Revista Javeriana*, No. 439, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, octubre, pp.17-24.
12. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2012, *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
13. CERUTTI, Horacio, 2006, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
14. CRUZ, Danilo, 1991, *Tábula rasa*, Bogotá, Planeta.
15. DE CERTEAU, Michel, 2006, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, Iberoamericana.
16. DELEUZE, Gilles, 1996, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.
17. _____, 2001, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Fábula.
18. _____, 2002, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
19. _____, 2004a, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
20. _____, 2004b, “Conclusions on the will to Power and the Eternal Return”, en: Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, Los Angeles, CA, Semiotext.
21. _____, 2004c, “Nomadic Thought”, en: Gilles Deleuze *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, Los Angeles, CA, Semiotext.
22. _____, 2006, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus.
23. _____, 2008, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós.
24. DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 2004, *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.
25. DUSSEL, Enrique, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI.
26. _____, 1992, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.
27. _____, 2006, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
28. _____, 2007, *Materiales para una política de la liberación*, México D. F., Plaza y Valdés.
29. ELMORE, Peter, 2008, *2666: la autoría en el tiempo del límite*, en: Edmundo Paz y Gustavo Faverón (eds.), *Bolaño salvaje*, Barcelona, Candaya.
30. FEINMANN, José, 2008, *¿Qué es la filosofía?*, Buenos Aires, Prometeo.
31. FOUCAULT, Michel, 1980, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
32. _____, 2007, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
33. GROSGOUEL, Ramón y Walter Mignolo, 2008, “Intervenciones descoloniales: una breve introducción”, en: *Tabula Rasa*, No. 9, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, julio-diciembre, pp. 29-37.
34. GUTIÉRREZ, Rafael, 2002, *Nietzsche y la filología clásica*, Bogotá, Panamericana.
35. HALLWARD, Peter, 2003, *Badiou: A subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
36. HEGEL, George, 1953, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente.
37. MARQUINEZ, Germán, 1977, *Latinoamérica se rebela: contestación al discurso de Hegel sobre América*, Bogotá, Nueva América.
38. MCKEE, Robert y Mónica Szurmuk, 2009, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI.
39. MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
40. NIETZSCHE, Friedrich, 1988, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.
41. _____, 1997, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza.
42. _____, 1998, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, EDAF.
43. _____, 2000, *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*, Madrid, EDAF.

44. _____, 2007, *Humano demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Vol. I, Madrid, Akal.
45. REVUELTAS, José, 1973, "Hegel y yo", en: *La Palabra y el Hombre*, No. 6, Veracruz, Universidad Veracruzana, abril-junio, pp. 28-37.
46. SALAZAR, Augusto, 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
47. TAUSSIG, Michael, 2002, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Norma.
48. VILLORO, Juan, 2008, "La batalla futura", en: Edmundo Paz y Gustavo Faverón (eds.), *Bolaño salvaje*, Barcelona, Candaya.
49. VOLPI, Jorge, 2004, "El fin de la literatura latinoamericana", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 30, No. 59, Medford, Tufts University, pp. 33-42.
50. _____, 2008, "Bolaño, epidemia", en: Edmundo Paz y Gustavo Faverón (eds.), *Bolaño salvaje*, Barcelona, Candaya.
51. ZEA, Leopoldo, 1969, *La filosofía en América como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.

