

Revista de Ciencias Sociales

80 | 2008 :
Sur epistemologías
artículos

La topología del Ser y la geopolítica del conocimiento. La modernidad, imperio y colonialidad ¹

La topología del Ser y la geopolítica del conocimiento . La modernidad, Imperio, colonialidad

La tipología de l'Etre et la géopolitique de la connaissance. Modernité, imperio et colonialité

NELSON MALDONADO-TORRES

La traducción Inês Martins Ferreira

p. 71-114

resúmenes

Portugués Inglés Français

El ensayo examina la relación entre la raza y el espacio en el trabajo de varios pensadores europeos. Centrándose en el proyecto de Martin Heidegger para buscar raíces en Occidente denuncia la complicidad de la proyecto con una visión cartográfica imperial que crea y divide las ciudades de los dioses y las ciudades de los condenados. El autor identifica concepciones similares en otros pensadores occidentales, sobre todo Levinas, Negri, Zi Zeck, Habermas y Derrida. Búsqueda del proyecto para las raíces, con sus supuestos racistas, que se opone a una visión crítica, inspirado por Fanon, que hace hincapié en la naturaleza constitutiva del colonialismo y la condenación para el proyecto de la modernidad europea. El autor concluye con un llamado a una diversidad radical y la geopolítica del conocimiento descoloniales.

Este ensayo examina la conjunción de la raza y el espacio en el trabajo de varios pensadores europeos. Se centra en el proyecto de Martin Heidegger¹s de búsqueda de raíces en Occidente. Este proyecto de búsqueda de raíces se desenmascara la complicidad con un imperial Que visión cartográfica Crea y divide las ciudades de los dioses y las ciudades de los condenados. Maldonado - Torres Identifica conceptos similares en otros pensadores occidentales, sobre todo Levinas, Negri, Zizek, Habermas y Derrida. Para el proyecto de búsqueda de raíces y sus connotaciones racistas, que se opone a la visión crítica Fanonian Que pone de relieve el carácter constitutivo de la

colonialidad y la condenación para el proyecto de la modernidad europea. El autor concluye con un llamado a diversidad radical y la geopolítica del conocimiento descoloniales.

Cet essai examiner l'articulation entre su raza et l'espace dans l'oeuvre de buzos Penseurs européens. En examinant más particulièrement le projet de Martin Heidegger dans sa recherche des Racines en Occidente, il dénonce que complicité de son projet avec une la visión cartographique impériale créant séparant et les dieux des cités et les cités des Damnes. Láuteur identifié des conceptions análogos chez d'autres Penseurs occidentaux, et surtout chez Levinas, Negri, Zizek, Habermas y Derrida. Au projet de la quête des Racines, avec ses presupone Racistes, il oponerse a la visión de junio de criticar inspirée Fanon, souligné qui le caractère de la constitutif colonialité et de la condenación européenne pour la modernidad. Láuteur conclut la par un appel à une Radical "diversalité" et une géopolitique décoloniale de la connaissance.

Entradas en el índice

Palabras clave: geopolítica del conocimiento , el racismo , Frantz Fanon , Martin Heidegger , el colonialismo , la modernidad , la teoría del conocimiento , el pensamiento filosófico

palabras clave: geopolítica del conocimiento , el racismo , Frantz Fanon , Martin Heidegger , colonialidad , la modernidad , la teoría del conocimiento , el pensamiento filosófico

Etiquetas: géopolitique de la connaissance , Racisme , Frantz Fanon , Martin Heidegger , colonialité , la modernidad , théorie de la connaissance , pensée philosophique

texto completo

Hasta la fecha, el fundamento ontológico ha considerado el centro como un punto de llegada y salida. El 'I Am' ha sido en realidad el centro. El "pensamiento" ha sido un pensamiento central. En el centro se reunieron ambos. Fuera del centro, es el uno, el contingente y los subdesarrollados; lo que acaba de pasar a ser reconocido por el Centro. En general, la metafísica impusieron un fundamento filosófico que pasa por el centro. La teoría del conocimiento en todas sus formas, ha impuesto y sigue imponiendo un Centro clarificada. Ética, a su vez, impone un centro a través del cual los valores valen. (Agustín T. de la Riega, *citó Ardiles et al. , 1973: 216*)

1. Introducción

- ¹ Se ha convertido en un lugar común reconocer la verdad que la teoría social ha sufrido, de manera general, un espacio comparable a girar giro lingüístico sufrido por la filosofía occidental. En el campo de la filosofía también están emergiendo gradualmente reflexiones en torno al pensamiento filosófico cómo forma a las ideas de la espacialidad. Durante demasiado tiempo, la disciplina de la filosofía actuó como si el lugar geopolítico e ideas para el espacio no eran sino aspectos contingentes de razonamiento filosófico. Evitar, y así, el reduccionismo de las determinaciones geográficas, los filósofos han tendido a considerar el espacio como algo demasiado simplista para ser filosóficamente relevante ². De hecho, requieren otras razones relevantes para la alergia al espacio como un factor de filosofía provista de significado. Hay cuestiones relacionadas con el espacio y las relaciones geopolíticas que debilitan la idea de un sujeto epistémico neutra, cuyos pensamientos no son más que una respuesta a las limitaciones de dominio que carece de espacio que es universal. Estas cuestiones también se ponen al descubierto los filósofos de Medios y profesores de filosofía tienden a afirmar sus raíces en una región espiritual, invariablemente, se describe en términos geopolíticos: Europa. ³ La ausencia de reflexiones sobre la espacialidad y geopolítico en la producción de conocimiento va de la mano con la falta de reflexión crítica sobre el compromiso de la filosofía y filósofos occidentales con Europa como un lugar de privilegio epistémico.

- 2 Si bien la introducción de la espacialidad como un factor significativo en la comprensión de la filosofía es un avance importante para la disciplina puede ser un paso limitado para promover la reafirmación de un nuevo sujeto epistémico neutro, capaz, por sí mismo, para mapear el mundo y establecer asociaciones entre el pensamiento y en el espacio. Este es un riesgo no sólo para la filosofía, sino también para la teoría social. La idea no es para sustituir la supuesta neutralidad del filósofo por la imagen igualmente mítica de cartógrafo científico neutral. La introducción de la espacialidad como un factor significativo en la comprensión de la filosofía y la producción de la teoría social puede llegar a ser el nuevo *locus* de la idea de un observador u observador distanciado (a) que sólo es capaz de examinar la intrincada relación entre las ideas de conocimiento y espaciales porque en el fondo hacia abajo, ¿existe este tipo de relaciones. Es mi creencia de que este tipo de creencia en la imparcialidad tiende, en última instancia, jugando una ceguera, no sobre el espacio como tal, sino de las formas no europeas del pensamiento y de la producción y reproducción de la relación colonial / imperial, o de lo que, en la estela del sociólogo peruano Aníbal Quijano trabajo, me gustaría proponer para *la colonialidad*.
- 3 En este artículo se refiere a lo que yo llamo por *el olvido de la colonialidad* tanto por la filosofía occidental y la teoría social contemporánea. De hecho, en este contexto, sólo puedo ofrecer análisis breves, deseablemente suficiente para aclarar si mi crítica a las tendencias modernas y contemporáneas de la filosofía y la teoría social, si mis sugerencias sobre la manera de superar estas limitaciones. En la primera sección del artículo, proceder a un análisis crítico de los pensadores influyentes del giro lingüístico antes mencionado. Me central en la relación entre la ontología de Heidegger y de ética metafísica de Emmanuel Levinas. Mi intención es para demostrar que, en el un lado, la ontología de Heidegger y Levinas la ética dieron una base sólida para el giro lingüístico y siempre ingeniosas maneras de ampliar los límites de la idea occidental del hombre, por la otra, sus filosofías permanecieron cómplices de formaciones espaciales de naturaleza imperial. Las filosofías de uno al otro están marcados por el olvido de la colonialidad. En la segunda sección, que presenta un panorama teórico de la colonialidad, relacionándolo con el concepto de modernidad. A continuación, establecer una distinción entre esta perspectiva crítica y teorías críticas que conciben a la red global como un post-imperialista de las relaciones, incluyendo el trabajo *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri. La tercera y última sección, propongo una alternativa a la política de identidad occidentales como se expresa en el proyecto de búsqueda de raíces en Occidente. En lugar de legitimar la búsqueda de raíces europeas y norteamericanas y su conexión con un punto de vista universal supuestamente, voy a defender una noción de diversidad radical. Diversidad radical es una crítica de las raíces que pone clara no sólo colonialidad, sino también el potencial epistémico de epistemas no europeos.

2. Entre Atenas y Jerusalén: Heidegger, Levinas y la búsqueda de las raíces

- 4 El trabajo de Martin Heidegger ocupa un lugar central en la lista de filósofos cuya obra influyó en la creación y difusión de la perspectiva comúnmente conocida como giro lingüístico, especialmente en sus variantes hermenéutica y deconstruccionistas. Heidegger comenzó a alcanzar notoriedad internacional cuando cambió los fundamentos de la filosofía, desplazando la epistemología a una forma de reflexión ontológica que ofrecía nuevas formas de pensar sobre el tema, el lenguaje y la historicidad (Heidegger, 1996a). Para él, la cuestión del sentido del ser representado el rescate de un punto de partida radical caído en el olvido debido a la tradición de la metafísica occidental. Este punto de partida proporciona los medios para responder a la crisis de la modernidad, se propone un indicador de posición filosófica de formas alternativas de ser y de actuar. Heidegger no estaba pensando específicamente en la ética al considerar formas

alternativas de ser que desafiaron a los parámetros de la modernidad. Sus escritos buscaron, más bien, a la formulación de posiciones de sujeto no inspirados en la primacía de la materia o en el modelo humano que es dominante en la modernidad, es decir, el modelo humano.

- 5 La clave para escapar de los efectos problemáticos de la metafísica y la concepción moderna del hombre, de acuerdo con Heidegger, apoyó el ideal de la vida moderna en términos de avance tecnológico, yacía en el movimiento de la reflexión filosófica de las cuestiones epistemológicas a lo ontológico. Esto no quiere decir que Heidegger no tenía nada que ver con la epistemología; en lugar de proponer la epistemología como filosofía primera, que exploró las cuestiones epistemológicas en términos del horizonte abierto cuestionamiento por la cuestión del sentido del ser. A pesar de que los primeros esfuerzos de Heidegger en este sentido han dado una importancia central para la antropología, su crítica de la epistemología y la idea del hombre - el tema de la epistemología moderna europea - le llevó a pasar de una perspectiva que vio la existencia humana como una apertura a ser para la propia lengua y la lengua como *lugar* de reflexión ontológica. Después del cambio - la llamada *Kehre* - Heidegger, el giro ontológico, finalmente, también representan un giro lingüístico. ⁴
- 6 El lenguaje, como diría Heidegger, es la casa del ser, y los seres humanos no son tanto maestros de ella como sus pastores. Por convirtiéndose así en el lenguaje, Heidegger creía que había encontrado una abertura que le permitía expresar una alternativa a la filosofía occidental de la orientación metafísico y epistemológico que hizo en última instancia, los seres humanos se convierten en prisioneros de sus propias creaciones. Al igual que otros filósofos occidentales antes que él, Heidegger cree que se enfrenta a un momento único y perspectivas filosóficas jugó un papel clave en el apoyo de las ideas y la definición de los proyectos históricos de ese momento. El punto en cuestión era, en su opinión, la crisis de Europa expresó en el nihilismo occidental y el cosmopolitismo sin raíces de los modelos liberales de la nación-estado diseñadas en el contexto de la Revolución Francesa (Bambach, 2003: 6). Charles Bambach examinó en detalle los vínculos entre el pensamiento de Heidegger y los términos en que este conjunto, y lo buscan para hacer frente a lo que consideraba a ser la crisis de Europa. Una breve exploración de las tesis Bambach sobre el proyecto y el discurso filosófico de Heidegger nos aclaran que a su vez ontológico y Heidegger lingüística no pueden ser comprendidos en su totalidad sin darse cuenta de ello en su obra un cambio geopolítico que vino confieren una nueva base para el racismo.
- 7 En *las raíces de Heidegger*, Bambach analiza la obra de Heidegger en el contexto del debate político e intelectual en torno a la crisis de Europa. Varios pensadores alemanes concibieron esta crisis no como la crisis de Europa *en sí misma*, sino como una crisis de Europa Central (Bambach, 2003: 137). Para ellos, el centro de Europa se reunieron para Alemania y *Volk* ⁵ alemán. la crisis de Europa por lo tanto sería entendido como una crisis del *Volk* alemán y el entorno rural en el que gran parte de ella vivían. En este contexto, es importante que el mito de autoctonía ateniense, según la cual el fundador de Atenas, Erictonio si se había diseñado de la tierra (Bambach, 2003: 52). Esto mantuvo una relación de los indígenas a la tierra y el paisaje atenienses. La visión del mito es clara: la grandeza de Atenas dependía de una igualmente estrecha relación entre los ciudadanos de Atenas y su suelo. En Alemania, muchos pensadores consideran la crisis política en su país en condiciones similares. Sólo el estado de las raíces de la tierra pudo resistir la fuerza del nihilismo y el cosmopolitismo sin raíces de la Ilustración francesa. Y esas raíces eran, precisamente, en el mundo de los griegos. Se refiere a Bambach

En un momento en que la cultura alemana estaba desarrollando sin el marco de un Estado-nación unificada, una serie de filósofos y escritores recurrió a los términos de su visión de la antigüedad para hacer valer sus ideales nacionales. En el contexto de helenomanía alemán, fortalecido por la invasión napoleónica de 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos eran para invocar el mito de una singular afinidad Greco-germánica arraigada ya sea en el lenguaje o en el *Heimat*. (Bambach, 2003: 116)

- 8 Una de las principales observaciones de Bambach es que el cambio ontológico y Heidegger lingüística es una expresión original de la búsqueda de un hogar o patria (*Heimat*).⁶ Si bien Ericson sigue siendo el modelo para el mito político de la firma raíces en la tierra, Heidegger considera que el pensamiento presocrático, "que viene de *arjé* del ser mismo" es la verdadera raíz del pensamiento - una forma de pensar que lo haría contrastar fuertemente con la metafísica y la epistemología occidentales. (Bambach, 2003: 112)
- 9 La ubicación del *arjé* en Grecia estaba detrás del intento de hacer de Alemania (el idioma alemán y *Volk* alemán) en el nuevo *arjé* Europa. La geopolítica de Heidegger es, como se dijo Bambach, una política basada en la estrecha relación entre las personas, su lengua y su tierra. La geopolítica es a la vez una política de tierras y una política de eliminación. Tenía que proteger a Alemania (Bambach, 2003: 117). "Espíritu francés de la Ilustración y latinidad tanto la cultura gala como la Iglesia Católica". La geopolítica también se hace para Heidegger, una política del racismo y un imperialismo epistémico. El racismo y el imperialismo no son nuevas modalidades epistémicas de Heidegger mundo. En cierto modo, era una parte intrínseca de la modernidad occidental, anterior a los excesos tecnológicos occidentales que Heidegger encontró tan problemático. Al explicar la crisis de Europa en términos de nihilismo y la tecnología, y no bajo que el racismo epistémico, Heidegger sintió justificado en la aventura que iba a hacer de Europa lo que Europa hizo con el resto del mundo: la subordinación epistémica. La entrevista que concedió a la revista *Der Spiegel* lo deja bien claro.

Spiegel: Es precisamente en el mismo lugar donde se originó el mundo tecnológico, que, en su opinión, tiene que ...

Heidegger: trascender [*aufgehoben*] en el sentido hegeliano, no descartada, pero trascendido, pero no sólo a través del hombre.

S: Se conecta a los alemanes, en particular, una tarea especial?

H: Sí, para dialogar con Hölderlin.

S: ¿Cree que los alemanes son especialmente calificadas para esta inversión?

H: Tengo en cuenta, sobre todo, la estrecha relación de la lengua alemana con el lenguaje de los griegos y su forma de pensar. Hoy en día, el francés me volvió a confirmar que. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán, dado que no sería capaz de hacer en su propio idioma.

S: Lo que estamos diciendo es que eso tuvimos una influencia tan fuerte en los países de lengua romance, especialmente entre los franceses?

H: Porque ven que ya no pueden sobrevivir en el mundo moderno, con todo lo que su gran racionalidad a la hora de entender el mundo la fuente de su ser. (Heidegger, 1993a)

- 10 La idea de que la gente no puede sobrevivir sin los logros teóricos y culturales de Europa es uno de los principios más importantes de la modernidad. Durante siglos, esta lógica se aplica al mundo colonial. Heidegger retomó esta tradición, pero se volvió tan a través germanocentrismo, la energía al resto de Europa lo que Europa había hecho gran parte del globo. Este cambio epistémico es de extrañar si tenemos en cuenta que, de no muchos años antes de Heidegger han realizado estas declaraciones, los alemanes habían ocupado París. De hecho, en ciertos aspectos, tales como Aimé Césaire tan bien ha señalado, los alemanes trataron de Europa, políticamente, lo que Europa había hecho al mundo colonial (Césaire, 1978). Heidegger tomó en este proyecto, pero en un sentido estrictamente filosófico. De hecho, esta interpretación epistémica del proyecto no significa que sea menos ideológico o racista.
- 11 Las actitudes Heidegger y nazi hacia Europa tenían registro. Entre finales del siglo XVI y XIX, los franceses y los británicos habían trazado una línea divisoria entre el norte de Europa y Europa del Sur.⁷ La diferencia fue emergiendo gradualmente a través de la propagación de la Leyenda Negro, el prestigio de los avances tecnológicos y la afirmación del poder colonial en África y el Sudeste asiático. Las justificaciones revoluciones francesa e industrial previstos añadió que Portugal y España fueron marginados en la historia de la modernidad. La aparición de nuevas disciplinas en el sistema universitario occidental

moderna durante el siglo XIX y su continua expansión a lo largo del siglo XX sólo vino cimentar la posición subalternizada en el sur de Europa. El giro lingüístico de Heidegger repite algunas de estas normas. La diferencia es que mientras que algunos establece una división entre el norte de Europa y el sur de Europa, él y otros pensadores conservadores alemanes postuló metafísica de *la Europa Central*. Para Heidegger, el nuevo comienzo está en el medio. Y los medios es precisamente lo que está amenazado, por primera vez por los ideales franceses y luego por las fuerzas extranjeras. pensadores conservadores alemanes insistieron desde el principio la amenaza de *Zivilization* Francia contra *Kultur* Alemania. Como señala Bambach, Heidegger no sólo se comunicaba esta posición, sino que también llamó la atención sobre la amenaza de dos potencias emergentes: la Unión Soviética, por una parte, y los Estados Unidos de América, por la otra.

- 12 La Unión Soviética se había convertido en una importante fuerza política después de la revolución bolchevique de 1917. Después de que Hitler rompió el Tratado de Versalles, en los años 30, Francia ha hecho un pacto con la Unión Soviética. El objetivo era claro para salir de Alemania aislado en el centro. En 1936, consciente de la alianza entre el cosmopolitismo sin raíces de Francia y el "asiático" Unión Soviética, Heidegger dijo:

Nuestro *Dasein* ambiente histórico, con una claridad y una creciente preocupación de que sus futuros asciende a una alternativa desnuda: o bien el rescate de Europa, o de su destrucción. Sin embargo, la posibilidad de rescate requiere dos cosas:

1. La preservación de *Völker* Europea contra el asiático.
2. El rebasamiento de su propio desarraigo y la fragmentación.

Sin esta invadida será imposible de lograr este preservación. (Heidegger, 1993b, citado en la Bambach, 2003: 167-168)

- 13 A pesar de que Heidegger ha mantenido su germanocentrismo hasta el final, algunas de las ideas centrales de su posición de ellos traducidos en una forma más amplia de eurocentrismo. Es cierto que su eurocentrismo todavía presupone una fuerte germanocentrismo. En cierto modo, la defensa de Europa se ha convertido en una extensión de su diatriba contra el pensamiento francés sobre quién era el dueño de la herencia europea. El pacto entre Francia y la Unión Soviética indica claramente lo poco que país europeo que se mostró capaz de ser. El más preocupante de todo esto es que, para Heidegger, la amenaza más peligrosa para Europa no fue sin políticas imperiales de Hitler antisemitismo y, pero la reacción de Francia ante la violación del Tratado de Versalles por el *Führer*.

- 14 Heidegger también fue muy claro acerca de la amenaza de Estados Unidos. En 1942, después de la entrada de los americanos en la Segunda Guerra Mundial, escribió: "Hoy sabemos que el mundo anglosajón del americanismo decidió aniquilar a Europa, es decir, [país *Heimat*], y significa el comienzo de un mundo occidental "(Heidegger, 1996b, citado en la Bambach, 2003: 177). Bambach resume los puntos de vista de Heidegger sobre la nación de la siguiente manera:

Basándose en una serie de declaraciones de Hegel, Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Jünger, Rilke, entre otros, Heidegger considera América (un término que significaba para designar los Estados Unidos) una tierra sin historia, una cultura sin raíces, un pueblo presos en agarre mortal de una movilización total, preocupado por el tamaño, el crecimiento, la magnitud y la cantidad ... Visto en el contexto de su interpretación geopolítico de *la Europa Central*, el americanismo simboliza el desarraigo, la pérdida de la autoctonía y de cualquier relación significativa con la tierra. (Bambach, 2003: 163)

- 15 La filosofía geopolítica Heidegger eran ambiciosos, grandioso y racista. Como bien señala Bambach, Heidegger, sin embargo, se oponen al racismo biológico de los ideólogos nazis se mantuvo, sin embargo, una forma de racismo (Bambach, 2003: 5). Su racismo no es biológica, no cultural, sino epistémica. Al igual que con todas las formas de racismo, el epistémico está relacionado con la política y la sociabilidad. El racismo epistémico descuida la capacidad epistémica de ciertos grupos de personas. Puede estar basada en la

metafísica u ontología, pero los resultados resultar a ser la misma: evitar el reconocimiento de los demás como seres humanos completos.

- 16 El racismo Heidegger fue muy claro en su percepción de los Judíos y la tradición judía. En una carta a un colega en 1929, dice:

Me gustaría ser claro acerca de lo que sólo hizo una breve mención en mi informe. Está en juego nada más y nada menos que el examen urgente que estamos frente a una elección: o bien, una vez más, la vida espiritual *alemanes* fuerzas y educadores genuina basada en lo que es vernácula y autóctona, o simplemente con la mano -la el creciente judaización. (Bambach, 2003: 53)

- 17 La visión que Heidegger tenía los Judíos se basa en la ontología patria nacionalista (*Heimat*). A sus ojos, la experiencia del éxodo y de la diáspora Judíos se convirtió en sujetos intrínsecamente sin raíces (Bambach, 2003: 53). Se consideró que los Judíos eran una amenaza para el *país de origen*. Dotado de una identidad urbana rural y no, este pueblo errante desafía el principio de la autoctonía ateniense. Por esta razón, incluso los Judíos que hablaban la lengua alemana todavía plantean una amenaza para el *Volk* alemán. El hecho de que Heidegger tiene un sentido de agradecimiento a su maestro Husserl no representa una excepción a lo que se ha dicho. Heidegger no tanto preocupado por cada individuo *per se*, sino más bien la "judaización en crecimiento", que no tiene que ver con su relación con cualquier Judío, en particular, pero con sus atitud hacia la influencia colectiva a nivel mundial ejercida por judíos en Alemania.

- 18 Está claro que el racismo epistémico Heidegger no ha sido cuestionada. Uno de los más críticos de Heidegger virulenta, si no el más virulento de todos ellos, era un antiguo alumno de Edmund Husserl en Friburgo, que también asistió a las clases de Heidegger: Emmanuel Levinas. Todo el trabajo más maduro de Levinas es un intento de subvertir el pensamiento de Heidegger. En su primera obra importante, *Totalidad e infinito*, Levinas describe la ontología como filosofía de la alimentación (Levinas, 1988). En contraste con la ontología de Heidegger, Levinas propone la ética como filosofía primera. Y esta ética tenía una base sólida precisamente en lo que Heidegger no pudo encontrar ningún valor: la tradición hebrea. Si la crítica de Occidente hecha por Heidegger se basa en el supuesto olvido del Ser, la crítica realizada por Levinas basa principalmente en hebreo factor de olvido por el pensamiento occidental. Levinas encuentra en las fuentes judías la posibilidad de expresar una metafísica éticos que imponen límites a las ideas cristianas y liberales acerca de la autonomía del sujeto. Las fuentes judías también le dan algunas pistas para desarrollar una concepción muy diferente de la corporeidad de la lógica racial nazi.⁸

- 19 Ética de inflexión en la filosofía de Levinas ahorra la relevancia epistémica del judaísmo al tiempo que conserva el legado griego. Como había hecho Husserl, lo que se aprecia y los griegos no era el mito de autoctonía, pero la idea de la universalidad. Levinas insistió en que esta idea de universalidad era perfectamente compatible con las fuentes judías. Para él, la filosofía se ha convertido precisamente en la fusión creativa de las fuentes griegas y judías. En su opinión, Atenas y Jerusalén no constituían principios opuestos, pero la cohabitación de lo universal en el ser humano.

- 20 Levinas respondió directamente al racismo epistémico Heidegger, tratando de demostrar que los Judíos no pudieron ser excluidos de Europa u Occidente debido a supuestas diferencias epistémicas. La experiencia y el conocimiento hebreo basado en una combinación de tradiciones hebreas y griegas de pensamiento no eran, en este sentido, no occidental; eran de alguna manera paradigmática occidental. Levinas forma de nuevo la idea de Occidente y trató de construir un marco filosófico alternativa para responder a las amenazas del racismo y la violencia, y que al mismo tiempo son clara relevancia epistémica del judaísmo.

- 21 Levinas tenía un diferentes geopolítica filosóficas de Heidegger. Podía imaginarse lado de Atenas y Jerusalén al lado del otro, sirviendo como base para el Oeste. La cuestión es hasta qué punto esta alianza respondió satisfactoriamente a los desafíos que enfrentan

otras regiones y ciudades en el mundo. Mientras que Heidegger se aferra al piso o suelo del medio rural, el mito de autoctonía griego y el alemán como lengua *Volk* el centro de Europa, Levinas está más decidido a adoptar el cosmopolitismo de la experiencia urbana, aunque los únicos idiomas que ocurra a usted como legítima vehículo pensado para ser griego y hebreo. Por último, sólo Atenas y Jerusalén se destacan en su trabajo, ya que las ciudades del conocimiento. De alguna manera, Levinas escribe como si la inclusión epistémica del judaísmo en dinámica interna occidental suficiente para hacer frente a la exclusión epistémica en todos los demás lugares. Por lo tanto, si bien Levinas ha argumentado, con éxito, los Judíos y el judaísmo en relación con epistémica, que no escapa a la lógica (de hecho, un racismo endémico epistémica en gran parte de la filosofía moderna relativa) de Heidegger racismo de Heidegger de la búsqueda raíces o su tendencia a la epistemología piensan sólo por referencia a los grandes logros del mundo occidental. En su capacidad como un Judio Europeo, Levinas busca raíces en Occidente y así transforma la idea hegemónica de Occidente con el fin de adaptarse a él. Sin embargo, transgredió sólo parcialmente el discurso de Heidegger (y gran parte de la filosofía europea), que sigue preocupado por la búsqueda de las raíces y la defensa de la idea de Europa (y, de por supuesto, Israel) como un proyecto. Por tanto, la geopolítica está limitada por su fuerte deseo de encontrar raíces en Europa.

- 22 ¿Dónde puede encontrarse una respuesta más radical para el proyecto de Heidegger? Levinas es una respuesta crítica a la visión antisemita de Heidegger. Sin embargo, el racismo epistémico Heidegger, al igual que muchos filósofos europeos, va mucho más allá de ese ámbito. No fue sólo en relación a Jerusalén que Heidegger era un poco escéptico. Como hemos visto, también estaban preocupados Roma, Asia Menor, Rusia y Estados Unidos. Heidegger explicó su filosofía en un contexto donde el imperialismo europeo iba a ser el objeto de una disputa surgió de varias direcciones. Teniendo en cuenta este contexto geopolítico más amplio, Bambach enfrenta a los esfuerzos de Heidegger para encontrar la raíz en el Oeste con Frantz Fanon, psiquiatra y filósofo natural de la isla de Martinica (Bambach, 2003: 177-178). Fanon, que luchó contra los alemanes en la Segunda Guerra Mundial y más tarde contra el imperialismo francés en la guerra de Argelia, tuvo en cuenta no sólo la situación de los Judíos durante el Holocausto, sino también la situación de las otras víctimas del *espíritu* imperial racistas partes de Europa y otras regiones del mundo, especialmente en el mundo colonial. Esta experiencia histórica y que su compromiso político llevó a afirmar Fanon, lo que contrasta claramente con la forma Heidegger y Levinas, quien

El juego europeo es, sin duda más; es necesario encontrar otra cosa ... Durante siglos, en nombre de una supuesta aventura espiritual, [los europeos] ahogaron casi toda la humanidad. vernos gama actual de la desintegración atómica y desintegración espiritual [...]. Europa ha adquirido una velocidad tal, loca y desordenada, escapando hoy todo el conductor y la razón [...]. Fue en el nombre del espíritu del espíritu europeo, por supuesto, que Europa justifica sus crímenes y legitimado la esclavitud mantenimiento de las cuatro quintas partes de la humanidad. Sí, el espíritu europeo tiene raíces únicas. (Fanon, 1975 a 1976: 312)

- 23 El comentario Bambach con respecto a este paso es esclarecedor: "Al igual que Fanon, Heidegger señaló que Europa" entrando de cabeza en el abismo '. Sin embargo, mientras que el primero colonizado se dieron cuenta de la necesidad de la diferencia, Heidegger buscó la salida a la crisis de Europa, la posibilidad de una forma más restringida de la identidad (Bambach, 2003: 178). Frente a una usurpación que no es única para proyecto de búsqueda de raíces en el país de origen alemán, una usurpación y un racismo que durante siglos se había presentado a los pueblos colonizados en diversas regiones del mundo de Heidegger, Fanon ha propuesto un cambio radical de Europa y sus raíces. Para Fanon, la modernidad / nihilismo no eran más que otra expresión de la modernidad / racismo, la segregación vil y reclamo superioridad de Europa en todos los demás pueblos de la tierra (Fanon, 1975). La geopolítica filosóficas Fanon fue transgresor, decolonial y cosmopolita. Era su intención de sacar a la luz lo que había permanecido invisible durante

siglos. Llamó a la necesidad de reconocer la diferencia, así como la necesidad de la descolonización como un requisito absoluto para el adecuado reconocimiento de las diferencias humanas y la implementación de una forma de humanismo post-colonial y post-Europea (Fanon 1965, 1988).

24 El cosmopolitismo descolonial Fanon se basa en la lucha del pueblo argelino por la descolonización. Su cosmopolitismo no sacrificó el compromiso con la lucha local. Más de un cosmopolitismo en sí, puede ser debido a caracterizar este proyecto como un intento de dar expresión a una conciencia descolonial consistente. Para Fanon, la descolonización no es sólo para lograr la liberación nacional antes de que implica la creación de un nuevo material y simbólica para que tenga en cuenta el espectro completo de la historia humana, incluidos sus logros y fracasos. Es esta versión de los hechos que ni Heidegger ni Lévinas capaces - o dispuesto - a ver. La búsqueda de las raíces europeas los cegó a este tipo de de - la geopolítica colonial. En lugar de dar prioridad a la búsqueda de las raíces en Europa o en otro lugar, el de - conciencia colonial Fanon desea mover el objeto, la sensibilización de una respuesta a los que están presos en posiciones subordinadas. En lugar de tratar de encontrar sus raíces en la *tierra*, Fanon propone dar una respuesta responsable ante el *condenados de la tierra*. El descolonial geopolítico Fanon ofrece una alternativa al racismo filosófica de Heidegger y la perspectiva limitada de los que, como Levinas, aunque crítico de ciertos aspectos de este proyecto, todavía, de alguna manera, a ser cómplices de ella.

25 El racismo Heidegger y la ceguera de Levinas reflejan lo que, en su *voluntad de ignorar*, puede traducirse, en parte, como un *olvido de la condenación*. El olvido de los condenados es una parte integral de la verdadera enfermedad de Occidente, una enfermedad comparable a un estado de amnesia que a su vez lleva al asesinato, la destrucción y la voluntad al poder epistémico - manteniendo siempre una buena conciencia. La oposición a la modernidad / racismo tiene que saber cómo hacer frente a esta amnesia y la invisibilidad de los condenados. Para tal visión histórica que se necesita que combina el espacio y el tiempo. Un grupo académico en América Latina y los Estados Unidos ha estado trabajando en un marco geopolítico que rescata lo que ellos llaman la lógica de la colonialidad. Relacionar esta lógica permite hacer referencia no sólo a la opresión ontológica, así como la colonialidad del ser. En este mi intento de encontrar una ruta crítica más radical que la que fue autorizado por el proyecto filosófico de Heidegger y Levinas, voy a gastar en sección siguiente, algunos de los datos y desarrollos teóricos apuntan en esta dirección. Ellos son una parte importante de lo que podría llamarse fanonianas meditaciones.⁹

3. Modernidad, colonialidad y la colonialidad del ser

26 El concepto de colonialidad del ser surgió en el curso de las conversaciones mantenidas por un grupo académico en América Latina y los Estados Unidos, sobre la relación entre la modernidad y la experiencia colonial.¹⁰ Por la invención de este término, siguieron los pasos de los estudiosos como Enrique Dussel y el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien propuso una explicación de la modernidad y una concepción del poder intrínsecamente ligada a la experiencia colonial (Dussel, 1996; Quijano, 2000). A primera vista, parece que hay una disonancia entre el tema de la modernidad y la relación imperial / colonial. Uno de los conceptos tiene que ver con el tiempo (moderna), mientras que el otro se refiere al espacio (terreno expansivo y control). Dir haría que la modernidad implica tiempo de la colonización por los europeos, es decir, la creación de las etapas históricas que llevaron a la llegada de la modernidad en suelo europeo. Sin embargo, los mismos lazos que unen a la modernidad a Europa en los discursos dominantes de la modernidad no se puede dejar de mencionar la ubicación geopolítica. Lo que el concepto de modernidad hace es ocultar,

ingeniosamente, la importancia de la espacialidad tiene que producir este discurso. Es por ello que, en la mayoría de los casos, los que adoptan el discurso de la modernidad tienden a adoptar una perspectiva universalista que elimina la importancia de la ubicación geopolítica. Para muchos, el escape de la herencia de la colonización y la dependencia es proporcionada por la modernidad, como si la modernidad como tal no había sido intrínsecamente ligada a la experiencia colonial.

- 27 Los problemas de la modernidad más allá de los excesos de la racionalidad instrumental. La cura para ellos, si es que existe, se encuentra mucho más allá de la virtud redentora de un giro comunicativo supuestamente intrínseca, como se recomienda Jürgen Habermas.¹¹ El concepto de modernidad Habermas, sus límites y posibilidades, no toma suficientemente en cuenta de los vínculos entre la modernidad europea y lo que JM Blaut llama mito difusionista vacía. Como escribe Blaut,

Esta proposición afirmaciones vacías una serie de cosas, cada una superpuesta a la otra, en capas sucesivas: (i) una región no europea está vacío o casi deshabitado de las personas (por lo que el establecimiento de colonos europeos no implica ningún cambio los nativos). (ii) la región no tiene una población fija: los habitantes se caracterizan por la movilidad, el nomadismo, el deambular (y por tanto el entorno europeo no viola ninguna soberanía política ya que los nómadas no pretenden tener el territorio). (iii) Las culturas de esta región no tienen una comprensión de lo que es la propiedad privada - es decir, la región consciente de los derechos y reivindicaciones de la propiedad (de ahí los ocupantes coloniales puede dar la tierra libre a los colonos ya que nadie los posee). La capa final se aplica a todas sector externo corresponde a un vacío valora la creatividad intelectual y el espíritu a veces descritos por la Comisión [...] como una ausencia de "racionalidad. (Blaut 1993: 15)

- 28 El discurso de la modernidad no permitió que sus seguidores inflexibles explorar cómo las concepciones imperiales de espacio han estado entrenando a elementos de la experiencia moderna. ¿Cuál es la relación entre, por la una parte, instrumentistas tendencias y monológica de la modernidad y, en segundo lugar, el mito de la tierra vacía y la racionalidad vacío de los pueblos de las tierras? ¿Cómo se puede comunicar con los sujetos que *a priori* sospechoso de no ser dotado de razón? Con el fin de abordar estas cuestiones, es necesario para introducir un concepto de modernidad que tomar seriamente en cuenta la relación que tiene con las relaciones geopolíticas. Esto es lo que, en parte, el grupo colonialidad de los Estados Unidos y América Latina ha estado tratando desde hace algunos años.

- 29 Como señaló Walter Mignolo (2000), una de las maneras más eficaces para evitar los problemas relacionados con el papel de la experiencia colonial de la modernidad ha sido el lugar de nacimiento de la era moderna en el final del siglo XVIII. Es cierto que los estudios poscoloniales han llamado la atención sobre los problemas de la espacialidad y la colonialidad. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los investigadores de los estudios poscoloniales prestan atención a la autodefinición de la modernidad, y en particular el ajuste temporal del inicio, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Así, a pesar de que son capaces de ilustrar cómo las aventuras imperiales de Gran Bretaña y Francia en el siglo XIX eran constitutiva de la modernidad occidental, se pierde de vista los patrones a largo plazo de la dominación y la explotación colonial.¹² Por ejemplo, no es posible para comprender los vínculos entre la modernidad y el mito difusionista de vacío que habla Blaut, sin tener en cuenta el descubrimiento y conquista de América. Es por esta razón que Quijano y Wallerstein se unen a americanismo un papel central en la explicación de la oferta de la modernidad:

En el continente americano [...] no era tal destrucción generalizada de los pueblos indígenas, especialmente entre las poblaciones recolectoras, y tal importación generalizado del trabajo, el proceso de periferización en cuestión no es tanto la *re* construcción de las instituciones económicas y políticas, construcción, prácticamente desde cero y un poco en todas partes (excepto quizás las partes de México y los Andes). Por esta razón, desde el inicio de la resistencia cultural por lo que las condiciones de opresión residían menos en la historicidad de las reclamaciones que

en el camino hacia el futuro, hacia la "modernidad". América fue el "Nuevo Mundo", un lema y una carga asumido desde el principio. Pero a medida que pasaban los siglos, el Nuevo Mundo estaba convirtiéndose en la norma, el modelo de la totalidad del sistema mundo. (Quijano y Wallerstein, 1992)

30 Da lugar a la cuestión de la relación entre la modernidad y la experiencia colonial en América Latina y otras regiones de las Américas, especialmente si esto se hace por personas escépticos sobre las promesas de modernización y calidades del Estado-nación "redentora", es de destacar la importancia de que Quijano y Wallerstein se refieren como el largo siglo XVI en la producción de la modernidad. Si, por el un lado, es cierto que las aventuras imperiales del siglo XIX introdujeron nuevas técnicas de subordinación y control colonial, remodelación, por lo que de una manera original, los vínculos entre la modernidad y la experiencia colonial, en el otro lado, la lógica que animaba el proyecto imperial no era tan diferente de los patrones que surgieron en el contexto de la conquista de América. De hecho, sería imposible entender esta lógica sin hacer referencia a ellos. El conocimiento de los patrones a largo plazo de racialización, dominación y dependencia, probado e implementado en el contexto de la conquista de las Américas (pero obviamente no se limita al territorio americano) se ha llevado a algunos estudiosos de América Latina y América algunos estudiosos "Estados Unidos, incluyendo a las personas involucradas en los enfrentamientos indígenas de América del Sur, para entrar en un diálogo crítico con unas perspectivas tan defendidas por Quijano y Wallerstein que identifican la existencia de normas de las relaciones de poder a largo plazo en lo que hemos dado en llamar la modernidad. Si la teoría post-colonial, en el un lado, era una importante contribución a la comprensión de la modernidad en su relación con la experiencia colonial y el desplazamiento del Estado-nación como la unidad de análisis - ideas que aún no se han tomado por completo de la perspectiva del sistema mundial - por otra parte, también corre el riesgo de tomar por sentado la narrativa de la modernidad: véase, en este sentido, su fijación al secularismo, su crítica a la tradición, el retrato que traza de imperios español y Portugal, y sus numerosos sujetos coloniales perciben como insignificantes historia de la modernidad occidental. La idea aquí es que si bien es cierto que el "Gran Bretaña moderna fue producido conjuntamente con la India moderna", es imposible explicar plenamente la "modernidad" de estas naciones sin que, en absoluto, para referirse a un marco más amplio que hace visible las experiencias de los pueblos colonizados de América o en otro lugar, al menos desde el siglo XVI.¹³ Como se insiste Sylvia Wynter, también es particularmente relevante en relación con África, primero en el sur de Europa y luego al Norte de Europa (Wynter, 1995 y 2000; Mudimbe, 1988). la relación de Europa con África es constitutiva tanto la primera como la segunda modernidad.

31 De acuerdo con Wynter y estudiosos como Aníbal Quijano, lo que emerge en el siglo XVI, es una nueva forma de clasificar a las personas en todo el mundo.¹⁴ Cuando *mappae-mundi* gasto medieval *Orbis Universalis Christianus*, hay un cambio significativo en el diseño de la gente y el espacio. Ya que estaban siendo atraídos mapas, describe los pueblos y las relaciones que se establecen entre conquistadores y conquistados, emergía un nuevo modelo de poder. De acuerdo a Quijano,

Dos procesos históricos asociados a la producción de ese espacio / tiempo se reunieron y establecieron los dos ejes fundamentales del nuevo modelo de poder. Uno consistía en código, la idea de "raza", las diferencias entre conquistadores y conquistados, una estructura biológica que supuestamente diferente colocó algunos en un estado de inferioridad natural a otro ... El otro proceso fue la creación de una nueva estructura de control trabajo, sus recursos y productos. Esta nueva estructura refleja todas las estructuras históricamente han conocido de control del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, pequeña producción mercantil independiente y la reciprocidad, alrededor y sobre la base de capital y el mercado mundial. (Quijano, 2000: 532-533)

32 El nuevo patrón de dominación y explotación involucrado un vínculo entre la raza y el capitalismo en la creación y expansión creciente de la ruta comercial del Atlántico.

Quijano se refirió a esta compleja matriz de poder y la colonialidad del poder. "La colonialidad el poder" es un modelo de poder específicamente moderna la reducción de la formación racial, el control del trabajo, el estado y la producción de conocimiento (Quijano, 2001). Sin embargo, este carácter constitutivo de la experiencia colonial y la colonialidad se pierden en la modernidad de las explicaciones que ignoran la importancia que tenían las relaciones espaciales para el surgimiento del mundo moderno. Para hacer frente a esta situación, Mignolo introduce el concepto de la mundo moderno / colonial. Conceptos tales como el Renacimiento y la época moderna tiende a borrar el sentido de la espacialidad y la colonialidad. para Mignolo

El término *mundo moderno / colonial* tiene, por *período pre-moderno*, la ventaja de introducir un sentido espacial que el segundo no. *período premoderno* asume una narrativa lineal y ascendente que viene desde la antigüedad hasta la Edad Media, la época pre-moderna, moderno y contemporáneo. En términos de espacio, un macronarrative de este tipo está delimitado por el territorio que se extiende desde la parte del este y el norte del Mediterráneo al Atlántico Norte, y asume el oeste como un marco global. En contraste con esto, la expresión *colonial / mundo moderno* llama el planeta entero, porque incluye, en el mismo tiempo, la aparición y expansión del circuito comercial del Atlántico, su transformación con la revolución industrial, y su expansión a las Américas, Asia y África. Además, *mundo colonial / moderna* se abre la posibilidad de contar historias, no sólo desde la perspectiva de "moderno" y su expansión en el extranjero, sino también desde la perspectiva de "colonial" y su posición subordinada permanente. (Mignolo, 2002: 452; subrayado en el original)

33 El "colonialidad del poder" llama la atención sobre el tema de la espacialidad y requiere un concepto moderno que refleje el papel constitutivo del colonialismo en la idea de lo moderno. Como se indica Mignolo, en un contexto diferente, "[a] colonialidad el poder abre una puerta analítica y crítica que revela el lado más oscuro de la modernidad y el hecho de que nunca existió, o podría llegar a existir, la modernidad sin colonialidad" (Mignolo 2003a: 633).

34 En estas reflexiones sobre la modernidad, el colonialismo y el mundo moderno / colonial que surgió el concepto de colonialidad del ser. La relación entre el poder y el conocimiento ha dado lugar al concepto de ser. Y, a continuación, hubo una colonialidad del poder y la colonialidad del saber (*colonialidad del saber*), puso la cuestión de lo que sería la colonialidad del ser. ¹⁵ Mignolo expresó sucintamente la relación entre estos términos cuando escribió:

La "ciencia" (conocimiento y sabiduría) no se puede separar de la lengua; lenguas no sólo son fenómenos "cultural" en el que la gente a encontrar su "identidad"; que son también el lugar donde entra en el conocimiento. Y porque las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, pero algo que los seres humanos son, colonialidad del poder y la colonialidad del saber engendrado la colonialidad del ser [*colonialidad del ser*]. (Mignolo, 2003a: 633)

35 Como Heidegger, Mignolo relaciona el ser y el lenguaje. Pero a diferencia de Heidegger, que glorificaba un lenguaje específico y adoptó una forma fuerte de racismo epistémico, Mignolo indica el *locus de* la colonialidad del ser como *ser colonizados*- forma en el lado oscuro de las reflexiones de Heidegger. Este *ser colonizado* emerge cuando la energía y el pensamiento se convierten en mecanismos de exclusión, como se había propuesto Heidegger. Es cierto que *ser colonizado* no es consecuencia de la obra de un autor o un filósofo particular, sino que es más bien el producto de la modernidad / colonialidad en su relación íntima con la colonialidad del poder, con la colonialidad del conocimiento y el colonialidad del ser.

36 A raíz de Fanon, al *ser colonizada*- también podría ser referido como *Damne* - o condenados - tierra. Los *Damnes* son los que están en las tierras baldías de imperios, así como en los países y las megaciudades procesados a sí mismos en pequeños imperios - tales como las "favelas" de Río de Janeiro, la "villa miseria" de Buenos Aires, sin la refugio y comunidades marcadas por la pobreza extrema en el Bronx, Nueva York. Estos son los

territorios y ciudades que, a menudo, simplemente se ignoran las diatribas filosóficas sobre el lugar del conocimiento. Esto lo vimos en el apartado anterior. Heidegger favoreció Atenas y el Bosque Negro. Levinas cuestionó este germanocentrismo situar la verdadera filosofía (la "sabiduría del amor") en Atenas y Jerusalén. El contraste entre Heidegger y Levinas se reduce en cierta medida, la siguiente: mientras que Heidegger fue atormentado con la judaización de Europa, Levinas vio en la filosofía la oportunidad de luchar contra el antisemitismo epistémico y así legitimar la presencia de Judíos en Europa y sus contribuciones a la civilización occidental epistémicas. El problema del proyecto de Levinas es que en el proceso de la redención de la tradición hebreo como *raíz* significativa de Occidente - y Atenas y Jerusalén las dos fuentes más importantes del pensamiento occidental - Levinas *olvidar* o dejar de lado la importancia de la experiencia colonial en las reflexiones sobre ser y de la modernidad. Por esta razón, no fue capaz de abordar la cuestión de aspecto colonial de Ser.

- 37 El olvido de la colonialidad en las reflexiones sobre el Ser no es aplicable sólo a la tradición fenomenológica. Me parece, como he sugerido antes en muchas otras explicaciones de la modernidad que tienden a interpretar la dialéctica de la Ilustración sólo y únicamente en términos de la razón instrumental o la aparición de regímenes totalitarios. Estas interpretaciones pueden conducir a una crítica de los excesos del ser como algo que es, en general, violentos, o incluso genocidas, pero no colonizadores. Un paso a la obra de Antonio Negri publicado recientemente en francés y español muestra claramente lo que quiero decir con esto:

El libro de Job no es sólo una protesta contra la seducción de la razón, sino también el descubrimiento y la metafísica fenomenológico sugerencia del desastre que la coherencia de la razón instrumental conduce. La tragedia llega a ser y el dolor penetra profundamente. Lo que no se puede medir no puede ser nombrado. La razón es loco y confuso si tratamos de dar su nombre. Tragedia no se puede vivir y mucho menos manipulado o dominó. La tragedia domina todas las perspectivas y bloquear todos los posibles medios de escape. La tragedia hace que caiga cualquier medio posible de salvación. Esto es lo que sucede a Job. El obstáculo que se enfrenta se repite sin cesar en la historia: cómo creer en la razón después de Auschwitz e Hiroshima? Cómo seguir siendo comunista después de que Stalin? (Negri, 2003: 33)

- 38 De acuerdo con un tema que, con el trabajo de la Escuela de Frankfurt, se convirtió en la moneda, Negri explica la tragedia de la modernidad a la luz de la coherencia extrema de la racionalidad instrumental. Como se indica por sus referencias a Auschwitz, Hiroshima y Stalin al final de la cita, se trata claramente de una geopolítica en el texto. La tragedia que se refiere Negri es (para un europeo) el fracaso más evidente de tres proyectos de la modernidad: el fascismo (Auschwitz), el liberalismo (el bombardeo de Hiroshima por los EE.UU.) y el comunismo (Stalin en la Unión Soviética). Aquí, Alemania, los EE.UU. y la Unión Soviética aparecen, no como *loci* de la salvación o como amenazas, similar a lo que ocurre en Heidegger, sino como lugares crisis geopolítica. Negri comenzó a escribir su libro sobre el empleo en 1982-83, cuando él estaba en la cárcel y no tenía más que tratar de ajustarse a la derrota. Al igual que Heidegger se quedó como petrificado en Alemania profundización de los puntos de contacto entre el alemán y el griego, Negri, en tiempos de crisis, también se cultiva sus raíces occidentales, sino a través de una reflexión sobre las fuentes judeocristianas, en este caso el libro de Job. En cierto modo, la clave de estos pensadores, es mantener viva la modernidad occidental. Esta forma de política de la identidad hegemónicas no sería tan problemática si se supusiera que la crítica de la razón instrumental es suficiente para explicar la lógica de la colonialidad. En gran parte del pensamiento crítico, hay una tendencia a reconocer la presencia de este sólo cuando se utilizan los términos resultantes de debate la consideración de ciertas coordenadas, las cuales, por regla general, se encuentran en áreas cruciales para la producción de las ideologías modernas y posmodernas. En geopolítico Negri casi no hay una seria reflexión sobre la condición del racismo o el sexismo que es visible en la relación de Occidente con sus colonias. Los dramas causados por siglos de incursiones, genocidios, de sumisión y

segregación de la mayoría del planeta parecen pasar desapercibidos en la tabla de este autor rastros del mal. Es como si quedasen un papel secundario a la luz de los acontecimientos más abiertamente el mal (para un europeo) de las ideologías modernas. En contra de esta actitud, Fanon trató de mirar en las formas del mal, ya que están en Auschwitz y Argelia en Hiroshima y en el Caribe francés, la Unión Soviética y donde la vida de algunos seres humanos Hágase la prescindible para albergar dudas ojos de los demás. Visto desde esta perspectiva, el mal no aparece como un evento que ha molestado a las aguas tranquilas del Ser, sino como un síntoma del ser mismo. Al igual que Levinas, Fanon sugiere que el ser mismo puede contener en sí mismo un lado malo y que el propio mal puede ser el producto del exceso de ser.¹⁶ Fanon establece esta conexión a prestar atención a los procesos duraderos (colonialidad) que conforman las comunidades colonizadas se sentían atrapados en un mundo donde a veces incluso a Dios parece ser un enemigo (Jones, 1998).

- 39 Levinas propuso la idea del lado malo de ser, pero no está relacionado con la colonialidad.

¿Cuál es la estructura de ese ser puro? Será la universalidad Aristóteles da? Es el contexto y *los límites* de nuestras preocupaciones como AIM algunos filósofos modernos? Será, sin embargo, pero la marca de una determinada civilización instalado en el hecho consumado y sea incapaz de salir de ella (escapar, evadir) [*en sortir*]? (Levinas, 2001: 64)

- 40 Para Levinas, la enfermedad de la civilización occidental puede estar relacionado con dicha inversión en el ser que Occidente se encontró atrapado por ella. Es bastante interesante a destacar que esta noción de atrapar un dominio ilimitado también aparece en los trabajos más recientes e influyentes Negri. Comparar el diseño del problema que se está Levinas con la concepción de que Michael Hardt y Antonio Negri tienen imperio, la obra del mismo título. un imperio

caracterizada principalmente por la ausencia de fronteras: el gobierno del imperio *no tiene límites*. Por encima de todo, el concepto de imperio establece el principio de un régimen que abarca de manera efectiva todo el espacio o que gobierna el mundo "civilizado" en su conjunto. Sin borde territorial circunscribe su reino. (Hardt y Negri 2004: 14)

- 41 En cierto modo, el imperio da una expresión coherente con la descripción Levinas da el Ser. El ser y el imperio están estrechamente conectados en que, en lugar de estar limitado, son limitantes. Dan expresión ontológica y los imperativos geopolíticos de la expansión del poder y el control.

- 42 A diferencia de tematización inicial de ser por Heidegger, la asociación entre la ontología y formaciones imperiales pone de manifiesto la relevancia del espacio de la ontología. Sin embargo, el espacio ilimitado del ser difícilmente admite diferenciaciones coloniales, lo que hace imposible para justificar el carácter selectivo de la violencia imperial / ontológica en el mundo moderno y postmoderno. Esta es una de las dificultades del diseño propuesto por Empire Hardt y Negri. Uno de los rasgos característicos de estos dos autores propuestos es que el Imperio sea de alguna manera un *lugar que no fuese*. De acuerdo a ellos,

este espacio estriado de la modernidad construida *lugares* continuamente involucrado y conectado a tierra en un juego dialéctico con sus lados exteriores. El espacio de la soberanía imperial, por el contrario, es lisa y de color uniforme. Dir estaría libre de las divisiones binarias y estriación de las fronteras modernas, pero en realidad es atravesado por tantas líneas de falla que finalmente tiene la apariencia de un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la crisis de la modernidad, claramente definido, da paso a una omnicrise el mundo imperial. En este espacio liso del Imperio no hay *lugar* de poder, que es a la vez en todas partes y en ninguna. La regla es la *U-topia*, o en realidad un *no lugar*. (Hardt y Negri 2004: 215)

43 Si añadimos a esta concepción Levinas del Imperio, que puede parecer que el Ser cumple su destino imperial en la formación del *no-lugar* que es el Imperio. Pero aquí, una vez más, el concepto de bienestar que aparece en las obras de pensadores *arraigadas* en Occidente difiere de la que emerge con pensadores que tienen especialmente en cuenta cómo los diferentes sujetos con diferentes historias y recuerdos, experiencias modernidad y la forma en que responden a la herencia esto en el mundo contemporáneo. Teorizar la tradición de WEB Du Bois, al final del siglo que este autor considera que ser uno que se enfrenta radicalmente con el problema de dividir color de línea, Sylvia Wynter sostiene que esta parte no es sólo un problema del siglo XX, pero la la modernidad misma, incluyendo sus últimas expresiones globales. Wynter dice

En ninguna parte más marcada [hoy] que en la situación de la pobreza sigue siendo subordinado y generalizada de los descendientes de los ídólatras / otro humano, ya sea ascendencia ex esclavo indígena o africana o afro-mestiza, estas desigualdades se expresan fuertemente en la falta de lógica de proporción actual de 20/80 de la distribución global de los recursos mundiales. Esta relación, como Du Bois también previsto, y ha tenido una correlación causal con el problema de dividir la línea de color como un problema mayor parte del siglo XX. (Wynter, 1995: 40)

44 Hardt y Negri, a diferencia de Wynter, el análisis limitado a Du Bois al siglo XX y sostienen que "[el racismo imperial], sin embargo, y tal vez el horizonte de veinte - primer siglo, basado en el juego de las diferencias y la gestión de microconflictualidades dentro de un dominio en expansión permanente ". (Hardt y Negri 2004: 220). La pregunta obvia es si la desigualdad creciente de los recursos mundiales, una desigualdad que parece seguir en muchos aspectos, un horizonte de significado particular moderna con respecto a quién es humano y quién no lo es totalmente, puede esto se explica por este énfasis en el "juego de diferencias" y "gestión de microconflictualidades".

45 Siguiendo el ejemplo de Du Bois y Wynter, sugeriría que en vista de los grupos racializados modernidad en varias ocasiones, especialmente los pueblos indígenas y las personas de ascendencia africana ex esclavo africano o mestizo, sino también Judíos y musulmanes, uno concepto de estar basado en la premisa de lo que es comúnmente llamado la modernidad y la dialéctica de la nación y su supuesta superar a través de la aparición de la soberanía imperial o el Imperio, pasa al lado de ninguna naturaleza dialéctica de la condena. En otras palabras, y en definitiva, lo que para muchos son los cambios a los que Frantz Fanon llama *condenados de la tierra* más que parece ser una recreación perversa de una lógica que ha trabajado durante mucho tiempo en contra de ellos. El espacio para ellos, nunca llega a ser suave, y los prejuicios hacia ellos no puede ser entendida a través del "juego de las diferencias" o la "gestión de microconflictualidades". Aunque revela dinámicas importantes en la estructura de la soberanía del mundo posmoderno, el no-espacio del Imperio también puede servir un propósito ideológico, en el que se esconde de la vista de la colonialidad o la lógica moderna de la condena.

46 La colonialidad se refiere a reproducirse y, por tanto, el espacio y la experiencia. espacios postmodernos se pueden definir de una manera poscolonial, es decir, más allá de las limitaciones de la relación entre el imperio y colonias, pero eso no quiere decir que sea la raza o la colonialidad que han visto su poder reducido. Si bien es cierto que, en cierta medida, podría haber un imperio sin colonias, no hay imperio raza o el colonialismo. El Imperio (si lo hay) opera dentro de la lógica o la marca de agua de la raza y colonialismo global. Es por eso que los muros y fronteras seguir fortaleciéndose, tan fácilmente, en muchos lugares clave del mundo moderno occidental; Es también por eso los EE.UU. es capaz de hacer referencia explícita a algunos países como malévolos y que, por ejemplo, hemos sido testigos hoy en día, en países como Francia, una caza de brujas persiguiendo a los críticos musulmanes de la nueva derecha.¹⁷ Ahora voy a desarrollar algunos de estos aspectos antes de la conclusión de este artículo. Lo que yo quiero aclarar aquí es que esta concepción del espacio que invita a la reflexión no sólo sobre ser, pero más específicamente

en su aspecto colonial, que hace que algunas personas sienten que el mundo es una especie de infierno la cual no se puede escapar.

47 La colonialidad del ser sugiere que el ser, en cierto modo, en contra de nuestra propia existencia. Levinas un individuo racializada y perseguido, tenía la percepción de la realidad. No es algo que se abre el reino de significado, sino algo que parecía para hacer de él el objetivo de la aniquilación. Es esta experiencia racial y que, en parte, explica cómo lo que Nietzsche, el hijo de un pastor protestante alemán, tomó la expresión de una mistificación ascético, para Levinas, judía Lituania, claramente aparece como el mal y la violencia. Él experimenta un aspecto diferente de los modos occidentales de ser. Pero mientras que Levinas comienzan a apartarse radicalmente de las concepciones europeas del Ser, su compromiso con Occidente como un proyecto de la civilización y la formación epistémica impide que, en última instancia, para expresar una visión del ser que explican la lógica de la condena. Es por eso que su visión parece estar derrumbarse tan fácilmente, dando lugar a un diseño como el de Hardt y Negri.

48 Los límites de ser Levinas explicación llegan a la superficie si se la compara con las cifras que también respondieron críticamente a los ideales occidentales de subjetividades racializadas perspectiva. En su obra clásica *¿Es Dios un racista blanco? (¿Es Dios un blanco racista?)*, William Jones sostiene que el sufrimiento de los negros legítima para introducir la cuestión del racismo divina. Es decir, tal enormidad, si no catastróficos, ya sea natural, y, sobre todo, la mala distribución de sufrimiento debería, por sí mismo, nos llevan a preguntar si Dios mismo - o ella - no será uno (a) White (a) Racist (Jones, 1998). La sensación de estar atrapado en un paradigma de la violencia que ha durado siglos y la experiencia para ver cómo los cambios en todos están fuera de lugar a cambios en la persona y para su comunidad lleva naturalmente a la pregunta si el ser es intrínsecamente colonizador o Dios es racista. Por supuesto, hay una diferencia importante entre la una y la otra. Aunque Dios es capaz, gracias a su capacidad de agencia y autonomía, seleccionar el objeto de su perjuicio divina, no está claro cómo la violencia del ser como tal puede apuntar a un grupo o población en particular. En resumen, aunque la violencia ontológica puede dar lugar a un imperio, es decir, una forma transnacional e impersonal de la soberanía, no se convierte en claro cómo está conectado con el colonialismo y el racismo. Lo que encontramos aquí es una explicación de la naturaleza preferente de la violencia; porque cuando el auto es opresivo, no es igual para todos. Por tanto podemos hablar de una violencia ontológica general, pero no necesariamente un colonialidad del ser.

49 La colonialidad del ser debe referirse no sólo a un caso de violencia se origina, sino también el curso de la historia moderna en términos de una lógica de la colonialidad.¹⁸ Propongo que, para lograrlo, tendremos que seguir a Heidegger, Ser relacionada con la historicidad y la tradición - un movimiento que sustenta gran parte de la hermenéutica de Gadamer. La diferencia de Heidegger y Gadamer sería que en lugar de la historicidad y la tradición, que explican mejor el despliegue del Ser y la colonialidad del ser sería la diferencia colonial y la lógica de la colonialidad. En otras palabras, yo considero que el ser es, por historia y tradición, la misma que la colonialidad del ser es la colonialidad del poder y la diferencia colonial. La colonialidad del ser se refiere al proceso por el cual el sentido común y la tradición están marcadas por las dinámicas de poder personaje preferido: discriminar a las personas y tomar ciertas comunidades seleccionadas. La naturaleza preferida de la violencia puede resultar en la colonialidad del poder, que une el racismo, la explotación capitalista, el control sobre el sexo y el monopolio del conocimiento, relacionándolos con la historia colonial moderno (Quijano, 2000). Lo que propongo, por último, es el siguiente: para definir y desvelar colonialidad del ser podemos seguir el camino de Heidegger y Gadamer, pero sólo - como también lo hizo, en parte, Levinas - transgredir sus fronteras y sus perspectivas eurocéntricas. Tendremos que introducir ideas que nacen de la experiencia de la colonización y la persecución de diferentes subjetividades. La colonialidad del ser es probable que sea una posible forma de teorizar las raíces esenciales de enfermedades del poder imperial y la persistencia de la colonialidad. Se establecerá las relaciones entre el ser, el espacio y la historia, que están

ausentes de las explicaciones heideggerianas y también se perderían si el asociado Siendo el Imperio. Además, la colonialidad del ser introducir el tema *ser colonizados* o *condenados*, que se perfilará como una alternativa no sólo para *el Dasein* de Heidegger, así como el concepto moderno de "pueblo" y el concepto de "multitud" de Hardt y Negri.¹⁹ A pesar de que no es posible para mí para profundizar estas ideas aquí, tengo la intención de averiguar por qué Levinas, quien hizo una reflexión crítica sobre la ontología con tal originalidad y sofisticación, no hizo el viaje que acabamos de mencionar.²⁰ Esto, a su vez, me llevan a explorar la cuestión de las conexiones entre la búsqueda de las raíces étnicas (en Atenas) y la búsqueda de las raíces religiosas (en Jerusalén).

4. Entre Nueva York y Bagdad, o ceguera antes de la sentencia: el cristianismo, el judaísmo y la renovada búsqueda de raíces

50 Me gustaría empezar esta sección con la pregunta de por qué no se sienta Levinas de que tenía que explicar el carácter complejo, pero la violencia selectiva, tan visible en el colonialismo. Por lo menos en cierta manera, la respuesta a esta pregunta nos dice que a pesar de Levinas tiene fuertes sospechas sobre la bondad Europea, especialmente en lo que se basa únicamente en términos de inspiración liberal, no le interesa el legado de los imperios europeos y liberales no liberal o incluso consciente de ellos, y menos aún la lógica de la convicción que subyace a la moderna. En la revisión de muchos de sus escritos, es evidente que la crítica de que Levinas aborda la ontología se basa más en su experiencia como un Judio Europea y su interés en canjear el valor epistémico del judaísmo, que las conexiones entre su posición y los pueblos interesados en proyectos de descolonización y cosmopolitismos formulación descolonial colonizado. Es decir, el proyecto intelectual de Levinas está fuertemente limitada por el interés en mostrar la pertinencia de las fuentes judías al pensamiento occidental y presentar pruebas de las raíces ontológicas de antisemitismo. Levinas hace muy bien. Pero cuando se trata de demostrar cómo los usos de la civilización occidental de sesgo contra varios otros colonizado, Levinas respuestas se limitaban a defender la idea de que estos otros son víctimas del mismo antisemitismo, el mismo odio del otro hombre.²¹ Para Levinas, judía denota si la posibilidad de transformación epistémica, ya que la categoría más general que es la opresión. Todos están colonizados en su sufrimiento y marginación, Judíos. Entonces ¿por qué la sociedad occidental persigue Judíos? La persecución se conecta a la religión y la posibilidad de transformación epistémica. Lo que la judía presenta nuevo en la cultura occidental es lo que, para Levinas, la hace única como un Judio, es decir, un ser supremo ética de la responsabilidad hacia otros seres humanos. El Judio fue elegido por Dios para servir a los demás y por lo tanto les recordará su responsabilidad a otros (Levinas, 1990). Para Levinas, el problema de la civilización occidental no está en el olvido del Ser, pero la persecución de los Judíos. La persecución de que es natural en un contexto en que los requisitos de preservación y conservación eclipsan los requisitos de ética y responsabilidad radical a la otra, o al menos esa es la comprensión de Levinas.

51 En conclusión, por tanto, es un hecho que Levinas aborda la cuestión de la selectividad de la dominación, pero la explicación que ofrece está severamente limitada por sus opiniones filosóficas y religiosas, así como su preocupación más o menos exclusivos para la identidad de los Judíos, especialmente Judíos europeos e Israel.²² Desafortunadamente, el origen étnico y el compromiso religioso tomar el lugar de análisis histórico y social rigurosa. Hay una gran inversión en la idea de Occidente ciega que Levinas para las diversas formas de opresión, a las experiencias de la naturaleza colonial,

al legado imperial para los conflictos locales y el cambio epistémico. Es cierto que tal ceguera no es única para Levinas. En mi opinión, es necesario entender que, en primer lugar, como una característica constitutiva de la modernidad y la postmodernidad como tal. Por esta razón, es sorprendente para ver una lógica similar en otros textos sobre el que ya he dejado como *Job Negri* y *Imperio* de Hardt y Negri.

- 52 La búsqueda de respuestas por Negri, en el Libro de Job, y su particular interpretación del texto, también muestran cómo un compromiso con Occidente, en este caso a través de la cristiandad occidental, puede cegar a un intelectual con respecto a la lógica de colonialidad. La introducción de *Trabajo*, Negri escribe:

Una vez *que estábamos* como Job, que luchó contra los poderes que esclavizan y dominar el mundo y en contra de la miseria que el más fuerte y más cruel crean, que era necesario insistir en un cuerpo contra cuerpo, similar a lo que Job tenía con Dios. Desde este punto de vista, es fácil entender la importancia de la creencia de los sacerdotes cristianos de la antigüedad que vieron en Trabajo una prefiguración de Cristo, como *nos*, cruzó el desierto para que pudiera lograr un mejor nivel de vida, una redención absolutamente materialista, que es la felicidad de revolucionar el mundo. (Negri, 2003: 20; el subrayado es nuestro)

- 53 Lo que este extracto tiene peculiar es como Negri se reemplaza con un vago "nosotros" los sujetos que están en posiciones de ineludible que sufren similar a la de Job. Este gesto contrasta fuertemente con otras lecturas de empleo que ven las respuestas dadas por este Dios un descubrimiento del sufrimiento de la inocencia de los demás, y un compromiso con la condición precaria de los que parecen ser condenado por una situación que no se crea ni pidió (Gutiérrez, 1987, Nemo y Levinas, 1998). En el debate crítico que participó en Hardt y Negri, Timothy Brennan también llamó la atención sobre la extrañeza y la peculiaridad de la sustitución de la vaga "nosotros" de una cierta izquierda europea, para los sujetos en múltiples posiciones de subordinación:

Cada vez que los nuevos trabajadores de habla italiana, ver una imagen de sí mismos, aunque esta imagen necesariamente si palidece en construcciones que van más allá de los mexicanos a la oficial, los jóvenes de la comida rápida entrega, las secretarías, nacional e mecánica del automóvil. Este tipo de especificidad detectar el aura de la "multitud" - un término con toques del Nuevo Testamento, que los autores adoptan para escapar de los *telos* culpables de la clase obrera. Pero el término *multitud* traiciona una teleología inverso, por así decirlo, una etiología que es religiosa en: una designada ' *fidelium multitud* ' (429). A pesar de que casi han pasado desapercibidas, es en este contexto para hablar de la formación política e intelectual de Negri en el radicalismo católico de los años 50 del siglo XX italiano. La mayoría de los autores de reseñas de libros ha tenido muy poco que decir acerca de la inspiración inicial de Negri en el radicalismo católico - que no tiene una cierta relación con la armonía universal de sus últimos conceptos. (Brennan, 2003: 364-365)

- 54 Al igual que en Levinas, no es obra de Hardt y Negri "una teología velada" que toma el lugar de una aclaración detallada de las variedades de las luchas y las condiciones existenciales de sujetos con diferentes legados imperiales, diferentes cosmologías y aspiraciones diferentes para transformar el ego y del mundo. El caso de Levinas es la más interesante, ya que, a pesar de desafiar las restricciones de la occidental y reactiva el canon filosófico, por lo tanto, las enseñanzas del Talmud y la Biblia Hebrea de una manera crítica, todavía no termina vienen a observar la colonialidad del saber En funcionamiento. Así que no se llegado a asociar, de una manera significativa, su lucha a otros sujetos racializados de la modernidad. Estos son los sujetos cuyos cuerpos y contribuciones epistémicas se han marcado como Levinas, el mal del racismo. Los eruditos que se especializan en Levinas por lo general se centran en sus contribuciones al giro lingüístico, leyéndolo en diálogo con Heidegger, Derrida y otras figuras de la filosofía continental. Para hacer frente a los Levinas funciona sólo en relación con la genealogía y la disciplina de la filosofía occidental, tienden a dejar las preguntas de la espacialidad y la colonialidad totalmente fuera de sus reflexiones. Por lo tanto, tienden a repetir el mismo tipo de

problemas que encontramos en la obra de Lévinas. La espacialidad, la colonialidad y la lucha por la diversidad epistémica también se dejan de lado en la conceptualización que Hardt y Negri hacen que el Imperio y la formación de la "multitud". Explicaciones como Levinas y Hardt y Negri son incapaces de reconocer el imperativo de pluriversalidad ética y epistémica en el mundo. Una de las razones para que sea así es la de Judaísmo y Cristianismo metanarraciones son fuertemente privilegiada en los escritos de estos autores. Mientras que el racismo Levinas identifica con el antisemitismo, Hardt y Negri (de hecho, mucho más que Negri Hardt) sólo puede ver a San Francisco de Asís como el ejemplo más adecuado de un militante comunista (Hardt y Negri 2004: 413). De alguna manera, Hardt y Negri quieren hacer justicia a Roma (en un [Católica] versión romana de la utopía comunista), mientras que otros insistieron en el Bosque Negro y otros en Atenas y Jerusalén.

55 Volver a hacer la esperanza comunista entroncar en la cristiandad europea se ha convertido en muy importante para la izquierda europea después de la caída de la Unión Soviética. Dada la imposibilidad de encontrar un hogar en la Unión Soviética o el Partido Comunista tradicional, no perfilavam muchas opciones para mantener vivo el proyecto comunista. Hubo, por tanto, la necesidad de conciliar la izquierda marxista Europea con Europa y el cristianismo occidental. Cuando esta necesidad se ha convertido en instante, la misma idea de Europa se había convertido cuestionada por los estudiosos que, en referencia a la visión de Fanon en las raíces de Europa, se volvieron a severas críticas del proyecto de la civilización europea. Como alguien que, desesperada, se dirigió en busca de sus raíces, la izquierda ha mostrado una tendencia a ser cada vez más reaccionaria como para adoptar la ortodoxia como moneda de crítica. ²³ El marxista lacaniano Slavoj Zizek representa la máxima expresión de la angustia de raíces que caracteriza el proyecto de izquierda en Europa y también en el EE.UU.. ²⁴ Su raíz de búsqueda no es totalmente diferente de Heidegger. De esta manera, el trabajo de Zizek esta es una crítica extrema de la modernidad occidental y al mismo tiempo un igual intento de salvar a Occidente. La diferencia es que Heidegger se han dirigido a fascismo y germanocentrismo mientras Zizek recupera el marxismo, eurocentrismo y una versión ortodoxa del cristianismo occidental (Zizek 2000, 1998). Esta diferencia, sin embargo, sólo refuerza la mayor afinidad entre Heidegger y Zizek, y que es su racismo epistémico. Esto se debe a que, si Heidegger no podía pensar de una verdadera filosofía de alemán, Zizek no puede considerar el radicalismo político de diada marxista-cristiana. A medida que las reclamaciones de *la marioneta y el Enano* ,

Lo que yo defiendiendo aquí no es sólo que yo soy un materialista en su totalidad y que el corazón subversivo del cristianismo también se puede acceder a un enfoque materialista; mi tesis es mucho más fuerte: este núcleo *solamente* se puede acceder a un enfoque materialista - y viceversa: para ser un verdadero materialista dialéctico, uno tiene que pasar por la experiencia cristiana. ²⁵

56 El conservadurismo de Zizek es radical y, por tanto, se opone a la complacencia de tanto conservadora y no conservadora. El radicalismo, sin embargo, no oculta el tamaño del racismo epistémico como el sugerente análisis del problema de la tecnología y el nihilismo por Heidegger no ocultar. Este racismo es evidente en la etapa de transcripción anterior. Desde el trabajo de Zizek nunca toca la idea de que podría haber opciones de política verdaderamente radicales más allá de los horizontes del materialismo dialéctico, parece que el cristianismo es la única fuente de la verdadera radicalidad. Esto explica, entre otras cosas, cómo el autor ve la budista. La opinión de la Zizek del cristianismo y la izquierda le permiten unirse a una nueva forma de orientalismo que no conoce fronteras. Después de unas pocas páginas dedicadas al análisis de las declaraciones de unos pocos Zen budista y una parte de la *Bhagavad Gita* , Zizek arroga-autoridad suficiente para hacer la siguiente observación:

Esto significa que la compasión budista (o hindú, para el caso), lo abarca todo, tiene que contrarrestar la intolerancia cristiana, amor violento. La actitud budista es, en

última instancia, una actitud de indiferencia, de apagar todas las pasiones que buscan establecer diferencias; Por su parte, el amor cristiano es una pasión violenta para introducir una diferencia de un hueco en el orden del ser, de privilegio y elevar cualquier objeto a expensas de los demás. (Zizeck, 2003: 33)

57 Zizeck materializa el budismo y el cristianismo y les asigna lógicas intrínsecas que ayudan a distinguir entre ellos de una manera tan fácil como que permitió a Heidegger para hacer la distinción de ser lenguas filosóficas y no filosófica. Para Zizeck, la espiritualidad oriental es indiferente al mundo y su falta de distinción de la lógica conduce a sus seguidores a convertirse en cómplices del poder militar, si no apoyar abiertamente. Monoteístas, sin embargo, o son tolerantes de las diferencias o intolerantes al amor.²⁶ La búsqueda de las raíces inhibe la capacidad de examinar cuidadosamente la forma lo que llamamos religión nunca funciona en un vacío. El extremismo de racismo epistémico Zizeck se manifiesta en que, mientras se descartan la "espiritualidad oriental" debido a las similitudes de este con el militarismo, mantiene Hegel en su santuario, aunque Hegel ha seguido siendo uno de los mayores defensores de la guerra en el mundo occidental.²⁷

58 En contraste con Zizeck, tratando de hacer una distinción entre entidades discretas a la que da el nombre de religiones o espiritualidades, propongo que los problemas intelectuales como Levinas o Negri, invirtiendo fuerte en puntos de vista religiosos, no son tanto puntos de vista religiosos en sí, sino también, y quizás más esencialmente, su deseo de enraizamiento en Occidente. Es en gran medida un impulso y un proyecto que una fuente ideológica-religiosa discreta que impida ver el lado más oscuro de la modernidad. Las referencias a la ética como filosofía primera o la experiencia nómada no ocultan las tendencias tautológicas que llevan muchos pensadores críticos que se mantengan dentro de los límites estrictos del canon occidental. Es cierto que el problema del cristianismo y, en cierta medida, el judaísmo es que ayudó a definir el Oeste y por lo tanto está implicado en sus raíces corruptas. Esta toma de conciencia no debe conducir necesariamente al derrotismo o la desesperación, sino más bien un sentido de mayor responsabilidad para ayudar a llevar a cabo lo que el proyecto de la modernidad europea se hizo invisible en Europa y en todas partes. Uno de los elementos más obvios que están ausentes en sus reflexiones es la otra cara menos prominente occidental y el monoteísmo: el Islam y los musulmanes.

59 Hay varias razones que aquí introducir el tema del Islam y de los pueblos musulmanes. En primer lugar porque, hoy en día, cualquier referencia a la naturaleza de la violencia selectiva por las potencias imperiales o incluso el imperio hace que sea obligatorio que al menos hacen que los mencionan. Esto no es nuevo, pero es cada vez más evidente en los años del período posterior a la Guerra Fría. Si bien es evidente por qué es que no es correcto para subsumir los musulmanes en la idea general de la multitud (hoy en día, los musulmanes sería como morir multitud, la multitud dirigida en la Guerra Fría), ¿por qué deberíamos esperar que Levinas mencionar los musulmanes o pensar acerca de su condición? La primera respuesta a esta pregunta es que Levinas han vivido no sólo en el momento del Holocausto, sino también en tiempo de guerra cruel y sangrienta en Argelia, que culmina en la muerte de muchos miles de musulmanes. La segunda es que el Estado de Israel ha mantenido desde sus inicios, una especie de relación imperial con los palestinos, que son en su mayoría musulmanes. Actualmente mató a tres palestinos por cada israelí. La tercera razón da más que pensar. Lo que Levinas no menciona, pero Primo Levi no se olvida, es que *Muselmann*, *Muselmänner* o términos musulmanes eran "los prisioneros de los campos de concentración nazis atribuidas a una determinada categoría de Judíos de esos campos que estaban dispuestos a morir." Primo Levi escribe:

Pero con *Muselmänner* hombres en decadencia, no vale la pena [...]. Es aún menos vale la pena hacer amigos con ellos, porque no han conocido la cría en el campo, no aumentan de raciones extra [...] en unas pocas semanas, será nada de ellos, pero un puñado de cenizas en tierra cerca y un número fraccionario una lista. Si bien envuelto y arrastrado junto con el resto de la innumerable multitud de sus

compañeros, sufren y arrastre en una soledad íntima y opaco, y es la soledad mueren o desaparecen sin dejar rastro en la memoria de nadie. (Levi, 1986: 89)

60 El *Musselmänner* son "los que no tienen historia, que van cuesta abajo hacia la parte inferior, como los arroyos que desembocan en el mar" (Levi, 1886: 90). De hecho, Levi es más preocupante cuando dice que esto es "no-hombres que marchan y trabajan en silencio, la chispa divina extinguido dentro de ellos, ya demasiado vacío a sufrir de verdad. Duda en decir que están vivos, me atrevo a llamarlos la muerte a la muerte, a los que no tienen miedo, porque están demasiado cansados para entender "(Levi, 1886: 90). Como se dijo Ebrahim Musa, estudioso medieval Islam y la ley islámica en la estela de las perspectivas de Levi, en este contexto, el significado de los musulmanes gana la connotación de "los débiles, a los discapacitados, convence a la selección, el verdadero condenados de la historia." ²⁸

61 La demonización de los individuos musulmanes no es el resultado exclusivo de las iniciativas imperiales europeas del siglo XIX. El olvido de las contribuciones epistémicas del Islam y su exclusión como una fuente importante de Occidente va mucho más allá del judaísmo Levinas, el contexto católica de Negri o Zizek ortodoxia. Si Mignolo tiene razón cuando dice que el imaginario de la mundo moderno / colonial "aparecido en el proceso de establecer las diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo (con el mundo árabe) y la frontera occidental del Atlántico (con los amerindios)", entonces éstos rasgos bien pueden ser parte de la idea misma de la moderna zona oeste (Mignolo, 2002: 466). Se han definido y seguir definiendo el horizonte de la modernidad y con ella legitima el trabajo intelectual, la definición de las políticas y el sentido común. Esto se hace, hoy en día, evidente en la dinámica geopolítica, ahora que el mundo occidental (los EE.UU. y Europa) es una vez más en conflicto con el Oriente Medio. La "guerra contra el terrorismo" también generó dinámico dentro del propio Occidente, que parece apoyar la preocupación de Heidegger como la "amenaza" que el americanismo de Estados Unidos es para el mundo europeo.

62 En la actualidad, como ocurrió en XVI - la Europa del siglo, el imperio emergente es rehacer los límites y fronteras que definirán el nuevo orden imperial. Al igual que la propia Europa, el nuevo imperio se encuentra "en el proceso de establecimiento diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo [y Oriente Medio] (con el mundo árabe) y el [sud] frontera al oeste con el Atlántico." El hecho de que la reafirmación y la reformulación de estas diferencias se rompen de alguna manera con el modelo político de la relación entre el imperio y la colonia no reduce su significado o poder. La lógica de la colonialidad no sólo ayudó a interpretar los ataques terroristas como actos de guerra, sino también para dar un líder político de la autoridad moral para dibujar en el mapa de un "eje del mal". El ataque a la ciudad del Imperio (o ciudad en el *Empire State*) dio lugar a la creación de la Oficina de Seguridad Nacional, o de la Oficina de Seguridad Nacional, que tendría en la mira no sólo aquellos que viajan a los EE.UU. desde el extranjero, sino también todos los extranjeros que viven en el país, se consideran una amenaza para el país. Siguiendo una lógica similar a la causada por actos terroristas fueron considerados actos de guerra, estaba siendo la frontera entre los EE.UU. y México, poco a poco, militarizada. ²⁹ Irak y la frontera entre México y los EE.UU. se han convertido en zonas de muerte. En nuestro mundo, las fronteras emergen como los mapas muerte imperial. El discurso en torno a la idea de la defensa del territorio, con sus ecos de la amada *Heimat* Heidegger favorece geopolítica racista y conduce a la justificación de la agresión militar, que se ve como el trabajo misionero. Estados Unidos debe ser defendida de los hombres malos que vienen de sitios malos. Oriente Medio y América Latina son los primeros en la fila, junto con estas otras materias procedentes de espacios liminares de modernidades occidentales (africanos, negros, indígenas y, en general, personas de color).

63 El discurso de Estados Unidos sobre el mal se acompaña de una oración por el país ("Dios bendiga a Estados Unidos"). El americanismo de Estados Unidos fundó la lógica de la colonialidad en la antigua teología onto tradicional atribuye a Dios un papel

importante, el poder del bien y el mal. Desde esta perspectiva, se puede comprender el temor de Heidegger en los EE.UU.. Mientras que su germanocentrismo es ontológica y anclas de Europa, precisamente en su centro, la metafísica de "Interior de Estados Unidos" - Interior de Estados Unidos - es un retroceso a la ontoteología y el reposicionamiento del corazón del oeste, de Europa a América. Es a partir de este centro reposicionado de Occidente, que son para producir nuevos diseños globales. El sueño americano, ya que actualmente adoptado por el estado, se expresa en el deseo de lograr *la Pax Americana* global, en el que los ideales de Estados Unidos con respecto a la sociabilidad, la gobernabilidad y la vida en general, se convierten en reguladores ideales para las personas todo el mundo. El Islam reconoce como una "religión de paz" será aceptable para la medida en que se asemejan a la clase de cristianismo practicado por residentes de Estados Unidos. Multiculturalismo esconde por lo tanto un multi-racismo más profundo que sólo reconoce el derecho a la diferencia cuando la gente está bien domado por el capitalismo, la economía de mercado y los ideales liberales de libertad e igualdad. La política (externa e interna) sigue el contorno de una división entre la felicidad y el mal, el lugar de Dios en la tierra (la civilización occidental lo alcanzó en suelo americano) y de los malos. Esta es la nueva cara de la lógica del colonialismo; un rostro que, como Heidegger temía no dejaría intacta Europa.

64 Como se señaló anteriormente, la idea de Europa surgió no sólo de la producción de las diferencias coloniales, sino también, como se muestra Mignolo a través de las diferencias imperiales entre el norte y el sur de Europa. El germanocentrismo Heidegger y la metafísica de *la Europa Central* eran reflejo de un proyecto político que trató de reconstruir las diferencias imperiales. Hitler mostró, con toda claridad, cómo las sociedades con un pasado imperial reaccionan a su marginación. Él respondió con fuerza, tratando de volver a dibujar las diferencias imperiales en favor de Alemania. Heidegger fue uno de los intelectuales más sofisticados de la forma buscada para promover esta causa, la formulación de un proyecto similar al nivel epistémico. Cuando pronunciado públicamente en Francia o en Italia, Heidegger hizo hincapié en la necesidad de la unidad europea para hacer frente a la amenaza de Asia y América. La Europa estaba entre Asia y América, de la misma manera que Alemania estaba en el centro de Europa. La apelación a la defensa de Europa siguió la misma lógica de su germanocentrismo.

65 Hoy en día ya no es una amenaza de Asia - o más bien, tal vez ahora la cara de esta amenaza no es Soviética, pero el Oriente Medio. Poco a poco, como los EE.UU. va a reclamar única *potencia hegemónica* en el mundo, pesadilla de Heidegger comienza a convertirse en realidad. Europa empieza a difuminar la sombra de la irrelevancia. En vez de alcanzar la salvación a través de una estrecha asociación con una Alemania fuerte, Europa, durante tanto tiempo visto por muchos como el faro de la civilización occidental y el apogeo de la racionalidad humana pierde su edad y envidiable relevancia geopolítica. Una "coalición de buena voluntad" formada *ad hoc* (o, como algunos lo llamaron, una coalición de buena facturación) demostró que ser suficiente para ganar la autoridad moral y política artificial que los EE.UU. tiene que llevar adelante sus incursiones imperiales. El sur de Europa, en particular Portugal y España, se situó al lado de los Estados Unidos. Este paso ayuda a contrarrestar la lógica de las diferencias intrínsecas imperiales en el continente europeo que hizo que el sur de Europa irrelevante en términos geopolíticos de los últimos doscientos años. Ahora, esos países son parte de lo que llamamos los EE.UU. Nueva Europa, que también se compone de los países de Europa del Este que se han adherido a la Unión Europea. Los EE.UU. es fortalecer las diferencias coloniales (para América Latina y el Oriente Medio) y volver a dibujar las diferencias imperiales (en relación con Europa y la Unión Soviética). La línea divisoria entre el Norte de Europa Sur de Europa también se reconstituye de acuerdo con la oposición binaria entre la vieja Europa y la nueva Europa. Las preocupaciones Nueva Europa que favorecen la potencia hegemónica incuestionable, mientras que la vieja Europa es el nombre dado a la de Europa, no se resignan a su posición en el nuevo orden mundial.

66 La revisión de la geopolítica imperial de los EE.UU., lo que generó una cierta inestabilidad en la Unión Europea, explica por qué los europeos han tenido que reformular sus propias metafísica del país. Muy recientemente, un filósofo alemán y un francés, Jürgen Habermas y Jacques Derrida, se unieron para exigir una política exterior común "para llegar al corazón de Europa". A medida que la amenaza de que Heidegger temía que se estaba convirtiendo en real, estos dos pensadores han unido sus fuerzas en un intento de resistirse a su ahora obvia subordinación política. Habermas y Derrida intento de demostrar "lo que mantiene unida a Europa," articular "las raíces históricas de un perfil político" (Habermas y Derrida, 2003: 295; cursivas en el original). Si Heidegger todavía estuviera vivo probablemente estaría feliz y desgraciada: feliz porque el proyecto de búsqueda de raíces está vivo en Europa; infeliz porque Alemania sucumbió a Francia y se incluye como parte del "núcleo" de Europa.

67 Volviendo a continuación a la distinción muy marcada que el romanticismo alemán establece entre las ideas francesas de la civilización y la *Kultur* alemana, la cifra que se establece un puente entre Francia y Alemania es la más notable Ilustración alemana, Emmanuel Kant. La obra de Kant, cerca de Francia y Alemania al mismo tiempo la promoción de instituciones autoridad mundial, traducida en la actualidad, lo haría frente del unilateralismo de Estados Unidos. Habermas y Derrida no preguntarse acerca de los lazos de Kant a la mentalidad imperial de la época en que vivió o la forma en la apelación de ambos "una política exterior común, comenzando en el corazón de Europa" está totalmente conectado a la problemática de la tradición buscar raíces en Europa.³⁰ En un gesto de gran condescendencia, Habermas y Derrida escribe que "los europeos podrían aprender, desde el punto de vista de los vencidos a percibirse a sí mismos en el dudoso papel de los vencedores que son llamados a ser responsables de la violencia en un proceso de modernización brutal y desenraizador. Esto podría apoyar el rechazo del eurocentrismo , e inspirar la esperanza kantiana de una política interior mundial "(Habermas y Derrida, 2003: 297). En su referencia a "vencedores" que son llamados a ser responsables de "proceso de desenraizador de la modernidad", parecería que Habermas y Derrida están pensando más en Heidegger que en personas previamente colonizados. También es como si fuera a responder más a las quejas de los románticos alemanes, que eran muy crítico de la Ilustración de los pueblos colonizados en todo el mundo. Reducen los desafíos del pasado imperial de Europa para "arrancar de raíz causada por la modernidad", un proceso en el que los europeos, entre otros, fueron víctimas. No se puede ver el desafío particular que surge en el mundo colonial. Es por eso que se postula que la respuesta a la marginación de Europa se encuentra en la búsqueda de las raíces en el corazón de Europa. La declaración de la Fanon es tan importante hoy como lo era en el momento en que Heidegger era forjar un míticas raíces de búsqueda de proyectos:

Durante siglos, en nombre de una supuesta aventura espiritual, [los europeos] ahogaron casi toda la humanidad. vernos gama actual de la desintegración atómica y desintegración espiritual [...]. Europa ha adquirido una velocidad tal, loca y desordenada, escapando hoy todo el conductor y la razón [...]. Fue en el nombre del espíritu del espíritu europeo, por supuesto, que Europa justifica sus crímenes y legitimado la esclavitud mantenimiento de las cuatro quintas partes de la humanidad. Sí, el espíritu europeo tiene raíces únicas. (Fanon, 1975 a 1976: 312)

68 figuras Incluso como Habermas y Derrida para cumplir con esta declaración, que creen que será imposible superar el racismo epistémico que continúa en la actualidad a la fuerza a través de las más diversas maneras.

69 Habermas y Derrida apelan tanto a una crítica eurocéntrica del eurocentrismo. En lugar de desafiar la geopolítica racistas de los conocimientos que se han vuelto tan central en el discurso occidental, perpetúan - en otros medios. ¿Por qué no tomar en serio los intelectuales musulmanes? ³¹ ¿Por qué no tratar de entender las afirmaciones teóricas profundas que han surgido en contextos que cumplieron con el colonialismo europeo? ¿Por qué no romper con el modelo global o universal y promover el crecimiento de un mundo diverso, el punto de vista epistémico? ³² Fanon hizo todo esto, pero, en cierto modo,

estableció una marca, por debajo del cual los intelectuales teóricos y deben evitar hacia abajo. Su radicalismo tenía que ver con una crítica de las raíces, inspirado por la necesidad de responder al *condenados de la tierra*. Conceptos colonialidad del poder, colonialidad del conocimiento y colonialidad del ser siguen el radicalismo de Fanon. Sin embargo, también pueden convertirse en un problema si usted no da espacio para la enunciación cosmologías no occidentales y la expresión de diferentes memorias culturales, políticos y sociales. La crítica radical debe tomar formas dialógicas. También debe ser en la forma de un diálogo auto-cuestionamiento y radicales. El proyecto de búsqueda de raíces sería, en este sentido, en el marco del proyecto de la crítica de las raíces que mantienen viva la topología dominante del Ser y la geopolítica del conocimiento racistas. Diversidad radical implica un divorcio efectivo y una crítica de las raíces que inhiben el diálogo y la formulación de una geopolítica del conocimiento decolonial y no racista. Parte del desafío es pensar seriamente en Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagdad y Argel, no sólo en París, Frankfurt, Roma o Nueva York, como posibles lugares de conocimiento. También tenemos que pensar en los que están atrapados en posiciones subordinadas y tratando de comprender si los mecanismos que crean la subordinación o aquellos que ocultan su visión de la realidad de los demás. En el mundo, hay mucho que aprender de aquellos otros que la modernidad se hizo invisible. Esta ocasión debe servir más para examinar nuestra complicidad con los viejos patrones de dominación y buscar caras invisibles que mirar raíces imperiales; atender a más crítica radical de una alineación ortodoxa contra aquellos que son considerados persistentemente el conocimiento de los bárbaros.

70 En un ensayo escrito en 1955 en respuesta al intento de Ernst Jünger para mapear el nihilismo y las respuestas a ella, Heidegger escribió:

Ciertamente se requiere una *topografía del nihilismo*, la forma en que se procesa y superarlos. Sin embargo, la topografía debe ir precedida de una *topología*: una discusión que localizar donde el ser y la nada se reúnen en esencia, la determinación de la esencia del nihilismo y dejando por lo tanto nos identificamos caminos que se plantean posibles formas de superar nihilismo. (Heidegger, 1988: 311-12)

71 A través de un análisis de topología implícita del ser de Heidegger, que ya está en su geopolítico, que propuso que la aparente neutralidad de las ideas filosóficas bien puede ocultar una cartografía imperial implícita de que se fusiona el espacio y la raza. El racismo - en forma de *olvido condena*, el racismo epistémico y muchas otras formas - es más extendida de lo que comúnmente se piensa. Ha entrado en la cartografía de que a menudo se considera a ser el pensamiento crítico y una obra filosófica consistente. Además de la justificación biológica del racismo, o las justificaciones basadas en las diferencias de cultura o formas de ser, se puede encontrar en algunas tendencias influyentes del pensamiento occidental una justificación ontológica y epistemológica más sutil. Las consecuencias son desastrosas, desde la fusión del espacio y la raza está detrás militar y la concepción imperial de espacialidad, que tienden a dar un nuevo sentido a la formulación clásica de San Agustín acerca de las ciudades terrenales y divinas: la diferencia entre la Ciudad Dios y la ciudad terrenal de los hombres se reflejan en la división entre las ciudades imperiales de los dioses humanos y las ciudades de los condenados. Por desgracia, la búsqueda de las raíces de Europa y la geopolítica racistas a menudo van de la mano.

72 El proyecto de búsqueda de raíces en Europa también conduce, o al menos así lo argumenta en este artículo, el rechazo de las relaciones geopolíticas más amplias que operan en la formación misma de la modernidad. Frente a esta amnesia sistémica, Fanon propone otra geopolítica. Mientras que Heidegger trata de encontrar las raíces en la tierra y Levinas fundó la filosofía en dos ciudades (Atenas y Jerusalén), Fanon abre un camino de reflexión que se enfrenta a la diferencia colonial como un punto de partida para el pensamiento crítico. Un análisis crítico de la topología Europea del Ser y su conocimiento geopolítico debería, o al menos eso es lo que he intentado dejar claro aquí, hacer visible lo que quedaba invisible o marginal hasta el momento y descubrir cómo las categorías de

trabajo de convicción - por ejemplo, negro, Judío y musulmanes. . Fue con este propósito que se han formulado conceptos como modernidad / colonialidad, la colonialidad del poder, colonialidad del conocimiento y colonialidad del ser Estos son sólo algunos de los conceptos que tienen que ser parte de una de - la gramática colonial análisis crítico capaz de reconocer su propia vulnerabilidad estar abiertos a posiciones críticas sobre la base de las experiencias y los recuerdos que las personas se enfrentaron con la modernidad / racismo en cualquiera de sus formas.

bibliografía

Andreas, Peter; Bierstecker, Thomas J. (eds.) (2003), *La Rebordering de América del Norte: Integración y exclusión en Nuevo Contexto de Seguridad*. Nueva York: Routledge.

Ardiles, Osvaldo et al. (Ed.) (1973), *Hacia una filosofía de la Liberación en América Latina* . Buenos Aires: BONUM.

Bambach, Charles (2003), *Las raíces de Heidegger: Nietzsche, el nacionalsocialismo, y los griegos* . Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Blaut, James M. (1993), *modelo del mundo del colonizador: Difusionismo geográfica e historia eurocéntrica* . Nueva York: The Guilford Press.

Bogues, Anthony (2003), *Negro Herejes, Negro Profetas: Los intelectuales políticos radicales* . Nueva York: Routledge.

Brennan, Timothy (2003), 'del Imperio El traje nuevo', *Critical Inquiry* , 29, 364-365.

Buck-Morss, Susan (2003), *El pensamiento terror Pasado: el islamismo y la teoría crítica de la izquierda*. Londres: Verso.

Casalla, Mario (1992), *América en el pensamiento de Hegel: Admiración y rechazan* . Buenos Aires: Catálogos.

Césaire, Aimé (1978), *Discurso sobre el colonialismo* , pref. Mário de Andrade; trad. Noemia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa.

Coles, R. (1997), *Repensando la generosidad: la teoría crítica y la política de Cáritas* . Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

de la Riega, Agustín T. (1973), "América Fuera del centro: del privilegio y de la culpa", en Osvaldo Ardiles y col. (Ed.), *Hacia una filosofía de la Liberación en América Latina* . Buenos Aires: BONUM.

Dussel, Enrique (1995), *La invención de las Américas: Eclipse del "otro" y el mito de la Modernidad* , trans. MD Barber. Nueva York: Continuum.

Dussel, Enrique (1996), *la parte inferior de la Modernidad: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor y la filosofía de la liberación* , trans. y org. E. Mendieta. Atlantic Highlands, Nueva Jersey: Humanidades.

Eze, CE (1997), "El color de la razón: la idea de" raza "en Antropología de Kant" en CE Eze (ed.), *Filosofía de África postcolonial: Un lector crítico* . Cambridge, MA: Blackwell, 103-140.

Fanon, Frantz (1965), *A Dying Colonialismo* , trans. H. Chevalier. Nueva York: Grove Press.

Fanon, Frantz (1975), *Piel Negro, máscaras blancas* , trad. Alejandro Pomar. Puerto: Paisaje.

Fanon, Frantz (1975-1976), *Los condenados de la Tierra* , trans. José Massamo. Lisboa: olmo.

Fanon, Frantz (1988), *Hacia la Revolución Africana: Ensayos políticos* , trans. H. Chevalier. Nueva York: Grove Press.

Glissant, Eduard (1998), "Le monde est du buzos imprevisible" cierre comunicación conversación Más allá de las dicotomías, Universidad de Stanford, Stanford, CA, 8-10 de mayo.

Gutiérrez, Gustavo (1987), *El Trabajo No: Dios-Talk y el sufrimiento de los inocentes*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Habermas, Jürgen (1990), *El discurso filosófico de la modernidad* , trad. Ana María Bernardo [et al.], Rev. Marques António científicos. Lisboa: Don Quijote.

Habermas, Jürgen; Jacques Derrida (2003), "15 de febrero, o lo que une a los europeos: una petición de una política exterior común, comenzando en el centro de Europa," *Constelaciones* , 10 (3), 295.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2003), "Globalización y Democracia", en el Stanley Aronowitz; Heather Gautney (eds.), *Imperio que comprometen a: Globalización y resistencia en el siglo 21*

Orden Mundial. Nueva York: Basic Books.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004), *Imperio*, trans. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial Libros del Brasil.

Hart, William D. (2002), "Slavoj Zizek y el Imperial / colonial Modelo de la religión" *Nepantla: Vistas desde el Sur* 3 (3), 553-578.

Hart, William D. (2003) "se puede leer el Juicio? La respuesta a Zizek" *Nepantla: Vistas desde el Sur* 4 (1), 191-194.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Filosofía de la historia*, trad. J. Sibree. Buffalo, New York: Prometheus Books.

Heidegger, Martin (1988), "Sobre la cuestión del ser", en W. McNeill (ed.), *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 311-312.

Heidegger, Martin (1993a), "Sólo un dios puede salvarnos": *entrevista de Der Spiegel con Martin Heidegger* (1996)', en (org.) Richard Wolin, *El Conflicto de Heidegger: Un lector crítico*. Cambridge, MA y Londres: MIT Press, 113.

Heidegger, Martin (1993b), "Europa und die deutsche Philosophie" en HH Gander (ed.), *Europa und die Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 31.

Heidegger, Martin (1996a), *Ser y tiempo*, trad. Marcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Voces.

Heidegger, Martin (1996b), *himno de Hölderlin "El Ister"*, trad. W. McNeill. Bloomington: Indiana University Press.

Jones, William R. (1998), *¿Dios es un racista blanco?: En el preámbulo de Teología Negro*. Boston: Beacon Press.

Lander, Eduardo (org.) (1993), *La colonialidad del saber: eurocentrismo Y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Levi, Primo (1986), *Supervivencia en Auschwitz: El Asalto nazi sobre la Humanidad*. Nueva York: Touchstone Books.

Levinas, Emmanuel (1988a), *Totalidad e infinito*, trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Cuestiones 70.

Levinas, Emmanuel (1998b), *otro modo que ser o, más allá de la esencia*, trans. A. Linis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press (Traducción Autrement qu'être o Au-delà de l'esencia, 1974).

Levinas, Emmanuel (1990), *Nueve Lecturas del Talmud*. Bloomington: Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel (2001), *El escape*; Introd. y las notas de Jacques Roland; trad. Andrew Verissimo. Lisboa: Creative Strategies.

Maldonado-Torres, Nelson (2001), "El pensamiento de los límites del ser: Levinas, Fanon, Dussel y el" grito de rebeldía ético", Tesis doctoral, Universidad de Brown.

Maldonado-Torres, Nelson (de próxima publicación), "Laicidad y religión en el / colonial moderno sistema mundial: desde secular Postcolonialidad a Postse Transmodernidad cular", en M. Moraña; C. Jauregui; E. Dussel (eds.), *Postcolonialidad en grande*.

Maldonado-Torres, Nelson (de próxima publicación), "Hacia la Crítica de la razón Continental: Estudios de África y la descolonización de Imperial Cartografías en las Américas", en la LR Gordon; JA Gordon (eds.), *Compañero de estudios afroamericanos*. Cambridge, MA: Blackwell.

Mignolo, Walter (2000), *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (2002), "de José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias: occidentalismo, el mundo colonial / moderna, y la diferencia colonial", en José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, org. Jayne E. Morgan. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Mignolo, Walter (2003a), "Los esplendores y miserias de la" ciencia ": La colonialidad del saber, la geopolítica y epistémica pluriversalidad" en Boaventura de Sousa Santos, (ed.) *Conocimiento prudentes para una vida digna: un discurso sobre ciencia "cacheado*. Puerto: Afrontamento.

Mignolo, Walter (2003b), "Dudas sobre el lado más oscuro del Renacimiento: Epílogo a la segunda edición", en *lado más oscuro del Renacimiento : Alfabetización, Territorialidad y Colonización*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 428-433.

Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham (eds.) (1999), *la ortodoxia radical: una nueva teología*. Londres: Routledge.

Mudimbe, Valentin Y. (1988), *La invención de África: la Gnosis, la filosofía y la Orden del Conocimiento*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press; Londres: James Currey.

Negri, Antonio (2003) *Trabajo: La Fuerza del esclavo*, trad. Bixio. Buenos Aires: Paidós.

- Nemo, Philippe; Levinas, Emmanuel (1998), *de empleo y el exceso del mal* . Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel (1992), "la americanidad el concepto o las Américas en el moderno sistema mundial", *Ciencias Sociales Revista Internacional* 134, 549-550.
- Quijano, Aníbal (2000), "colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina," *Neplanta: una perspectiva del Sur* , 1 (3), 533-580.
- Quijano, Aníbal (2001), "La globalización, la colonialidad y la democracia ', en el Instituto de Altos Estudios Diplomáticos" Pedro Gual "(ed.), *Básico Tendencias de Nuestra época: La globalización y la democracia* . Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomática "Pedro Gual", 25-28.
- Ramadan, Tariq (1999), *los musulmanes en Francia: el camino hacia la coexistencia* . Marksfield, Leicester: Fundación Islámica.
- Ramadán, Tariq (2004), *los musulmanes occidentales y el futuro del Islam* . Oxford: Oxford University Press.
- Risser, James (1999), *Heidegger hacia el Turn: Ensayos sobre la Obra de la década de 1930* . Albany: State University of New York Press.
- Rorty, Richard (1998), *El logro de nuestro país: el pensamiento de izquierda en América del siglo XX*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vallega, Alejandro (2003), *H eidegger y la cuestión del espacio: Pensamiento y el Exilio Grounds*. University Park: Universidad Estatal de Pensilvania.
- van der Veer, Peter (2001), *Encuentros Imperial: La religión y la modernidad en la India y Gran Bretaña* . Princeton, NJ: Princeton University Press.
- West, Cornel (1989), *La Evasión Americana de Filosofía: una genealogía de pragmatismo* . Madison: La Universidad de Wisconsin Press.
- Wynter, Sylvia (1995), "1942: Una visión del Nuevo Mundo", en V. Lawrence Hyatt; Nettleford R. (eds.), *La raza, el discurso y el Origen de las Américas: nueva visión del mundo* . Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Wynter, Sylvia (2000), "África, Occidente y la analogía de la Cultura: el texto cinematográfico después de Hombre", en J. Givanni (. Org), *narrativas simbólicas / Cine Africano* . Londres: British Film Institute.
- Zizek, Slavoj (1998), "Una Petición de Izquierda de 'eurocentrismo'", *Critical Inquiry* , 24.
- Zizek, Slavoj (1999), "La política de la verdad, o Alain Badiou el Lector de Pablo", en *La Ticklish Asunto: El centro ausente de la ontología política* . Londres: Verso, 127-170.
- Zizek, Slavoj (2000), *The Fragile Absoluto o, ¿por qué los cristianos Legado vale la pena luchar?*. Londres: Verso.
- Zizek, Slavoj (2002), "Me declaro culpable - pero ¿dónde está el Juicio?" *Nepantla: Vistas desde Sur*, 3 (3), 579-583.
- Zizek, Slavoj (2003), *El Títere y el Enano: La Perversa núcleo del cristianismo* . Cambridge, MA: MIT Press, 34-57.

billetes

1 El 29 de marzo de 2003, presentado en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Texas, una versión anterior de este artículo, titulado "El Imperio y del colonialidad ser". Me gustaría dar las gracias a los miembros del Grupo de Ética Dialogic y la Universidad de Duke cosmopolitismo crítico por darme propiciado un gran contexto para probar ideas alternativas de pensamiento político radical. También quiero dar las gracias a Eduardo Mendieta por los comentarios que hizo a la segunda versión del artículo y las recomendaciones clave para otra ampliación. Me gustaría dedicar el artículo al grupo de filósofos jóvenes que, durante 30 años, expone explícitamente, algunas de las ideas que aparecen aquí, en relación con el lugar del ser y del conocimiento. Eran Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Charles Cullen, Julio Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pro, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone . Ver, la forma, la colección de Ardiles *et al.* , 1973. Este trabajo formula la crítica original y propone alternativas a la geopolítica racistas del conocimiento y la topología del Ser, que serán el objeto de una investigación crítica en el curso de este artículo. El hecho de que el trabajo de estos autores se desconoce tanto tiempo que es, de alguna manera, la clara demostración de cómo las cuestiones geopolíticas.

2 Por supuesto, hay excepciones. Tal vez el más evidente de ellos es Hegel, que combina la temporalidad y espacialidad en su explicación del Espíritu. Es cierto que este Espíritu llegó a su clímax en Europa y en América un horizonte de futuro (Hegel, 1991). Para un análisis crítico de la

perspectiva de Hegel en América, véase Casalla, 1992. Para una explicación diferente de la historia del mundo que ofrece desde un punto de vista "americano", véase Dussel, 1995.

3 Hay otras formas de esta realidad. Armado con una aguda percepción de la firma de bonos de la disciplina de la filosofía a Europa como la ubicación epistémica, un grupo de jóvenes filósofos latinos - americanos se reunieron en Argentina en los años 70 del siglo XX, para discutir la relevancia del espacio y en la filosofía capacidad de entrar en la reflexión filosófica en América Latina, no en Europa (véase la Nota 1). En un gesto similar, a finales de los años 80 algunos filósofos estadounidenses volvieron al pragmatismo como una forma de expresar una filosofía de América del Norte. A pesar de los dos proyectos comparten con la filosofía europea una tendencia especial para buscar las raíces no sin problemas, el grupo latinoamericano ha mostrado una tendencia a ser más cosmopolita que los Estados Unidos - que es especialmente evidente en el trabajo de Enrique Dussel. El grupo latinoamericano también fue más crítico del liberalismo que su equivalente en el Norte. Yo reflexioné sobre algunos de estos aspectos en "Previendo Postcoloniales filosofías en las Américas: los casos de pragmatismo y la liberación de América Latina pensado '(Para una discusión de las filosofías poscoloniales en las Américas: los casos de pragmatismo y el pensamiento de la liberación de América Latina"), presentado en la Sesión Plenaria de la Sociedad para el Desarrollo de la Filosofía de Estados Unidos en Denver, Colorado, el 15 de marzo de 2003. Algunas de estas ideas son en Maldonado-Torres, en prensa.

4 Para una reflexión sobre Heidegger girando, ver Risser 1999.

5 Personas [*N. del T.*]

6 Las consideraciones sobre Bambach metafísica de Heidegger *Heimat* contraste con la amplitud y la visión de la existencia, de acuerdo a Alejandro Vallega, se pueden encontrar en la obra de Heidegger. A diferencia del proyecto Bambach, el Vallega es más constructivo y filosófica que histórico o arqueológico. Pero teniendo en cuenta la minuciosa búsqueda de concepto de "raíces" llevadas a cabo por Bambach de Heidegger, Vallega debe demostrar, con claridad, en qué medida realmente puede atribuir a Heidegger un concepto de " *tierras de exilio* ." También tiene que mostrar, precisamente, ya que este espacio de diseño, en última instancia, no está asociado con la geopolítica racistas de Heidegger (Vallega, 2003).

7 Para una aclaración de la diferencia imperial entre el norte y el sur de Europa, ver Mignolo, 2000.

8 profundizó esta cuestión en un texto inédito titulado 'Contra la Guerra: Vistas desde la parte inferior de la Modernidad' (" Contra la guerra: revertir las perspectivas de la modernidad').

9 *Fanonian Meditaciones* (*Meditaciones Fanonianas*) es el título del proyecto de libro que tengo en la actualidad en la mano.

10 Entre los académicos que participaron en esas conversaciones tienen a Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel Eduardo Lander, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, José David Saldívar, Freya Schiwy y Catherine Walsh, entre otros. Walter Mignolo fue el primero en sugerir el concepto de colonialidad del ser. No todos los participantes en este tipo de conversaciones comparten el mismo entusiasmo por este concepto.

11 Me refiero a la propuesta contenida en Habermas Habermas, 1990, entre otros.

12 Esto se aplica a Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, entre otros. Analizar algunos de los límites de la crítica poscolonial en Maldonado-Torres, en prensa.

13 Las referencias a Gran Bretaña y la India aparecen en la moderna van der Veer (2001: 7).

14 Si los conceptos relativos a la modernidad Wynter, la raza y el poder vienen de la tradición de WEB Du Bois y Frantz Fanon, la teoría de que Quijano hace que estos conceptos de nuevo a la teoría de la dependencia en América Latina y el trabajo de José Carlos Mariátegui. Wynter y Quijano son "herejes" de post-estructuralismo y el marxismo, respectivamente. Es sumamente necesario contar con un mayor diálogo entre estas tradiciones críticas "heréticos". Utilizar el concepto de herejía en el sentido desarrollado por Anthony Bogues en *Negro Herejes* (Bogues, 2003). En cuanto a las obras de Quijano y Wynter, véase especialmente Quijano, 2000, y Wynter, 1995. Para más referencias sobre el surgimiento de la idea de raza en el siglo XVI, véase Mignolo, 2003b.

15 Para profundizar el concepto de colonialidad del saber, ver Lander 1993.

16 Yo desarrollé el tema de los límites y el exceso de Ser sobre el mal en el epílogo de mi tesis doctoral (véase Maldonado-Torres, 2001).

17 El caso de Tariq Ramadan es importante aquí. Véase, entre otros, también los últimos artículos relevantes en *Le Monde* (23 de diciembre de 2003) y E. Sciolino, 'Un erudito musulmán Eleva Hackles en Francia ', *New York Times*, 16 de noviembre de 2003. Entre las obras de Ramadán, ver Ramadán, 1999 y 2004. entre sus críticos se cuentan "nuevos filósofos" como Lévy, que en gran medida, se reproducen algunos de los aspectos más problemáticos del proyecto de otros pensadores franceses judíos, como es el caso Levinas.

18 Le debo Walter Mignolo, el concepto de la lógica de la colonialidad.

19 Hardt y Negri desarrollar la comparación entre las ideas de "pueblo" y "multitud" de Hardt y Negri, 2003.

20 que se desarrollan estas ideas en 'En la colonialidad del ser (" Sobre la colonialidad del ser "), una conferencia inédita pronunciada en el Centro de Estudios Globales en Humanidades en la Universidad de Duke, el 5 de noviembre de 2003.

21 Véase la dedicación en Levinas, 1998.

22 Son alternativas a estas tendencias exclusivistas en proyectos relacionados con las personas judías desde el Caribe, América Latina y EE.UU., como Jane Anna Gordon, Gordon Lewis y Santiago Slabodsky.

23 Véase el capítulo "El" Romance de la Ortodoxia emocionante " (pp. 34-57) Žižek 2003. Los puntos de vista de la ortodoxia en Zizek están relacionados con sus conversaciones con John Milbank y otros pensadores del proyecto de la ortodoxia radical . Para una visión general del proyecto de la ortodoxia radical, ver Milbank *et al.* 1999.

24 En los EE.UU. era más patriotismo que, adecuadamente, el cristianismo, que sirvió de base para liberal pragmático de la tendencia de izquierda, como Richard Rorty y Cornel West. Ver todo Rorty, 1998 y Occidente, 1989. Me hacen un análisis crítico de estas tendencias en Maldonado-Torres, 'Hacia la Crítica de la razón Continental', en *el compañero de estudios afroamericanos* . Cambridge, MA: Blackwell (de próxima publicación).

25 Zizek, 2003: 6. Esta tesis complementa las ideas Zizek ya había explorado en Zizek de 1999.

26 Zizek escribe: "[T] él verdaderos monoteístas son tolerantes: para ellos, los otros no son el objeto de odio, pero sólo las personas que, a pesar de que no están iluminados por la verdadera creencia deben ser respetados, ya que no son intrínsecamente mala" (Zizek, 2003: 27).

27 El doble estándar de Zizek con respecto a la crítica del "Este" y el tratamiento suave que da las cifras como Hegel se convierten en reflexiones claras sobre el budismo Zen en *la marioneta y el Enano* y la defensa que hace Hegel (en Zizek, 2002). Ver también el diálogo crítico William D. Hart tuvo con Zizek en Hart, 2002. Véase también la réplica de Hart y Hart, 2003.

28 La comunicación por correo electrónico, de 2 de diciembre de 2003.

29 Sobre el problema de volver a dibujar los límites de "Patria", ver Andreas y Bierstecker (eds.), 2003. Agradezco a José Palafox esta referencia. Véase también el vídeo de *la frontera del Nuevo Mundo* ("La frontera del Nuevo Mundo"), la producción y edición Casey Peek, coproducción Palafox (Berkeley, CA : ojeada de los medios de comunicación, 28 min).

30 Para Kant crítico análisis que tienen en cuenta algunos de estos puntos, ver Coles (1997) y Eze (1997: 103-140).

31 Merece que tener en cuenta que la Academia de la Latinidad, de la base estadounidense, principalmente de Europa y América, y cuyos miembros incluyen Cândido Mendes, Mario Soares y Gianni Vattimo, entre muchos otros, comenzó a centrarse en temas de diálogo intercultural. El grupo se ha reunido en Teherán y de nuevo se reunirá en Alejandría, Egipto, para intercambiar ideas sobre este tema con los intelectuales musulmanes. Otros pasos importantes en esta dirección como Buck-Morss (2003). Buck-Morss participó en las reuniones de la Academia de la Latinidad. Consiguientemente, se ha establecido una relación interesante entre los eruditos europeos, América Latina, Oriente Medio y EE.UU..

32 aparecen en referencia a diversidad Glissant (1998). Ver también Mignolo (2000: 26, 244, 273).

Para citar este artículo

documento impreso de referencia

Nelson Maldonado-Torres , " La topología de bienestar y la geopolítica del conocimiento. La modernidad, imperio y colonialidad ' *Revista de Ciencias Sociales* , 80 | 2008, 71-114.

referencia electrónica

Nelson Maldonado-Torres , " La topología de bienestar y la geopolítica del conocimiento. La modernidad, Imperio y el colonialismo ", *Revista de Ciencias Sociales Críticas* [En línea], 80 | 2008 trajo en línea 01 de octubre de 2012, creado 9 de febrero de 2017. URL: <http://rccs.revues.org/695>; DOI: 10.4000 / rccs.695

Autor / a

Nelson Maldonado-Torres

profesor de estudios étnicos en la Universidad de California, Berkeley. Se especializa en la fenomenología, la teoría crítica, los estudios poscoloniales y el pensamiento religioso moderno. Entre sus publicaciones se encuentran: "postimperial Reflexiones sobre la crisis, el conocimiento, y Utopía: Transgresstopic crítico Hermenéutica y la " Muerte del Hombre Europea " "(*Crítica*, 2000 , 25 (3);" El grito del Ser como una Llamada desde el Otro: la subjetividad Amoroso paradójico de Frantz Fanon "(*Escuchando: Diario de Religión y Cultura*, invierno 2001); *latinos / as en el sistema mundial: Descolonización luchas en el siglo 21 imperio de los EEUU* (paradigma de 2005 en colaboración Ramón Grosfoguel y José David Saldívar). nmt@berkeley.edu

Derechos de autor

