

DOCUMENTOS

Lewis R. Gordon
Temple University, EE.UU.
gordonl@temple.edu

«Quand je suis là, elle n'y est pas»: Sobre el
razonamiento en negro y la inquietud del
colapso en la filosofía y las ciencias humanas

«Quand je suis là, elle n'y est pas»: *On Reasoning in Black
and the Anxiety of Collapse in Philosophy and the Human
Sciences*

«Quand je suis là, elle n'y est pas»: *Sobre o razoamento
em negro e a inquietação acerca do colapso na filosofia e nas
ciências humanas*

Artículo de reflexión recibido el 27/10/2010 y aprobado el 27/04/2011

Resumen

Después de ofrecer una crítica sobre lo que el autor denomina “la teodicea del texto”, donde se utilizan técnicas para leer a los filósofos canónicos como se haría con una deidad o un texto sagrado, en este artículo se exploran problemas de justificación en la filosofía con relación al amplio alcance de la racionalidad instrumental en virtud de la hegemonía científica en el pensamiento moderno. No obstante, la crítica de este amplio y colonizador alcance se ve amenazada por un desafío a la teoría misma y, en virtud de eso, en la filosofía, según el adagio de la crítica y poeta Audre Lorde, “las herramientas de los maestros carecen de la capacidad de dismantelar sus casas”. ¿Deben la teoría y la razón ser antitéticas a los objetivos de los proyectos emancipadores? El ensayo responde negativamente a esta cuestión a través de la diferenciación entre la razón y la racionalidad, explorando las prácticas metacríticas sobre la razón y las limitaciones disciplinarias de la racionalidad manifestadas en lo que el autor llama “decadencia disciplinaria” y “suspensión teleológica” de la filosofía.

Palabras Clave: Sociología del conocimiento, Filosofía africana, Racionalidad instrumental, Razón

Abstract

After offering a critique of what the author calls “the theodicy of the text”, where practices are applied to the reading of canonical philosophers as one would to a deity or sacred text, this article then explores problems of justification in philosophy in relation to the expanded reach of instrumental rationality by virtue of scientific hegemony in modern thought. The critique of this expanded and colonizing scope is threatened, however, by a challenge to the theory itself, and by that virtue, philosophy, in the adage of the critic and poet Audre Lorde, that masters’ tools lack the capacity to dismantle their houses. Must theory and reason be antithetical to the aims of emancipatory projects? The rest of the essay answers in the negative through differentiating reason from rationality and exploring the metacritical practices of the former and the disciplinary limitations of the latter manifested as what the author calls “disciplinary decadence” and a “teleological suspension” of philosophy.

Keywords: Sociology of knowledge, African philosophy, Instrumental rationality, Reason

Resumo

Após apresentar uma crítica do que o autor denomina de “a teodiceia do texto” –que utiliza técnicas para ler os filósofos canônicos como se fossem deidades ou textos sagrados– este artigo analisa problemas de justificação na filosofia em relação ao alcance amplo e colonizador que, em virtude da hegemonia científica no pensamento moderno, tem atingido a racionalidade instrumental. Porém, a crítica de esse alcance resulta ameaçada por um desafio à própria teoria e, como resultado disso, na filosofia –segundo o adágio da crítica e poetisa Audre Lorde– “as ferramentas dos mestres-de-obras carecem da capacidade de demolir as suas casas”. ¿Devem a teoria e a razão ser antitéticas aos objetivos dos projetos emancipadores? O artigo responde negativamente essa questão a través da diferenciação entre razão e racionalidade, explorando as práticas meta-críticas sobre a razão e as limitações disciplinares da racionalidade manifestadas no que o autor chama de “decadência disciplinar” e “suspensão teleológica” da filosofia.

Palavras-chave: sociologia do conhecimento, filosofia africana, racionalidade instrumental, razão

I

Existe un problema en la sociología del conocimiento que es peculiarmente evidente en la experiencia de muchos estudiantes de color a nivel de posgrado en ciencias humanas y sociales. Por una parte, a menudo el estudiante se encuentra emocionado por la oportunidad de explorar cuestiones en una disciplina cuyos recursos para el avance del conocimiento suscita en él un deseo de búsqueda que se describe mejor como *fe* en la posibilidad. Por otro lado, este tipo de estudiante enfrenta tenues y, a veces, no tan tenues retos a su inteligencia que, en un contexto en el que la reputación de su inteligencia es de suma importancia, resulta degradante. Este estudiante puede recurrir a un mecanismo de defensa utilizado por la mayoría de eruditos, concretamente, el valor perdurable de las ideas, de la vida de la mente. Pero a pesar de dicho refugio, existe una escasez de salvación desde entonces, tal como lo planteó, muy bien, Frantz Fanon en 1952, donde “eso”, en este caso la razón, estaba, *él* no estaba (Fanon, 1952). Consideremos el caso de la filosofía, donde la búsqueda de dicho consuelo de sus grandes voces con frecuencia significaba tocar a las puertas de autores que sostenían signos equivalentes a la frase: “sólo blancos”.

Recuerdo, cuando era estudiante de posgrado, que descubrí cómo la mayoría de mis compañeros blancos experimentaban un raro proceso perceptivo cuando leían textos canónicos modernos y contemporáneos. Cuando se trataba de dimensiones racistas o sexistas del pensamiento de autores como John Locke, David Hume, Emmanuel Kant o G. W. Hegel, o incluso de autores aún más recientes como Martin Heidegger o Bertrand Russell, sus respuestas eran a menudo una negación de la presencia de la intolerancia: “Esas cosas no están allí”, usualmente afirmaban, o, después de señalarles los pasajes ofensivos, los cuales fueron pasados por alto a pesar de sus “cuidadosas” lecturas previas, argumentaban que dichas secciones eran inofensivas, pues en últimas eran supuestamente “irrelevantes”. En cierto sentido, esto era una forma de represión, como en el caso en el que uno podría caminar en repetidas ocasiones por una calle hermosamente adornada sin darse cuenta, después de mucho tiempo, que allí había una funeraria. En la lectura de los textos actuaba una forma de teodicea. *Necesitaban* dichas dimensiones para ser *extraños*.

Como es sabido, la teodicea se refiere a la justicia de Dios (*teo* [dios] y *dikē* [justicia]). En su forma clásica, la teodicea ofrece una descripción de la compatibilidad de Dios omnipotente, omnisciente y *benevolente* frente a la maldad y la injusticia. En las interpretaciones teológicas que proclaman a Dios como creador de todas las cosas: ¿cómo es posible que Dios no sea responsable de la iniquidad? A menudo, las respuestas se daban de dos formas. En la primera se

argumentaba que el significado de las acciones de Dios va mas allá de la comprensión humana. En otras palabras, detrás de toda maldad, existe, en últimas, el bien. La segunda respuesta hace referencia al libre albedrío del hombre; Dios nos creó como seres libres, lo cual significa que, como seres humanos, somos responsables de la maldad y la injusticia en el mundo. Al aplicar esto a la interpretación de textos, se concluye que si la injusticia o la desgracia existe, pero el texto es intrínsecamente justo, entonces dichos elementos negativos deben ser externos. Esta práctica la denomino *textualismo teodociano*, donde lo que se busca es una teodicea del texto.

El problema era que yo no consideraba que estas lecturas fueran externas, sino más bien características *internas* de esos textos filosóficos canónicos, en particular porque los autores se habían tomado el tiempo para ponerlas ahí. Sin embargo, lo que fue crucial era el significado de dicha observación. Para mí estaba claro que la atracción teodociana tenía una prescripción implícita de cómo responder a la desgracia textual. En otras palabras, la preocupación giraba en torno a cómo dichas fallas implicaban descartar los textos mismos. En lo que a mi concernía, el problema con esta conclusión era que me exigía no solamente rechazar esos textos, sino también abordar una serie de de fenómenos sociales de tal manera que me encerraría en un mundo esterilizado de una blancura hostil. En síntesis, habría sido un mal consejo explorar el mundo del conocimiento bajo una orientación que presuponía una autoría perfecta y autores perfectos (dioses). Es decir, tanto los textos como los autores tenían que ser reconocidos como fenómenos humanos, lo cual significaba que siempre estarían lejos de ser ideales.

Esto no quiere decir que no había algunos autores mejores que otros, tanto al nivel biográfico como a nivel textual de sus obras. A pesar de las muchas críticas desatadas en contra de Jean Paul Sartre en la era postmoderna, él se encuentra dentro de los pocos filósofos en el canon occidental con quien me gustaría tener la oportunidad de tomarme un café.¹ Mis motivos no sólo tienen que ver con su pensamiento, sino también porque a él, probablemente, le habría gustado tener dicha oportunidad con diferentes filósofos negros, lo cual está comprobado por el hecho de que durante su vida hizo exactamente eso con muchos filósofos, incluyendo a Fanon. Mi lista también incluye a quienes estaban entre los valientes, aunque estuvieran atrapados por sus propias formas de eurocentrismo, como Karl Jaspers o Ernst Cassirer, en un sentido esto haría provocativa dicha reunión, pero al mismo tiempo, bien recibida. ¿Por qué, me preguntaba a menudo, muchos de mis colegas necesitaban que sus héroes intelectuales fuesen seres humanos perfectos?

1 Para una discusión de la relación de Sartre con los filósofos negros Gordon (2009).

La pregunta que acabo de hacer es, en efecto, un diagnóstico. Está relacionada con la comprensión del declive de la fe al borde del colapso de las disciplinas humanísticas occidentales. Dicha comprensión aparece como un presagio de las cosas que se desean evitar. En este respecto, como lo veremos, es afín a las exploraciones de los desastres, lo cual significa efectivamente que esas partes del diagnóstico son las condiciones de su aparición.. He perdido la cuenta de las veces en las que, por ejemplo, me piden vincularme al proyecto para interpretar dicho pensamiento como irrelevante, para poder participar, como lo plantearía Pierre Bourdieu, en la violencia simbólica (Bourdieu, 1972).² Ofrecer la filosofía africana como un área de investigación, un tipo de conocimiento poco tradicional, si es que alguna vez hubo uno, a menudo ocasiona aversión, ansiedad y, algunas veces, curiosidad entre sus críticos. Existen quienes tratan dicha investigación como una rareza exótica y, retornando al tema de la teodicea, hay algunos que consideran que no tiene sentido dedicarse a la reflexión filosófica cuando parece que tanto Dios como la historia no parecen apreciar a la gente negra.

Por consiguiente, mi enfoque consistirá en ofrecer un conjunto de temas –imágenes– a partir de los cuales se reflexione sobre el reto de dos tipos de conocimiento que han ganado suficiente hegemonía durante los últimos dos milenios para ofrecerse paradójicamente como nuevos tipos de conocimiento –concretamente, la filosofía y la ciencia. Estos temas surgen a partir de algunos de mis recientes proyectos intelectuales (Gordon, *et al.*, 2009, 2006a, 2006b; Gordon, 2008, 2006).

Aunque la percepción general ha sido la de considerar a la ciencia como fruto de la filosofía, los registros históricos no parecen respaldar esta conclusión, dado que el hombre ha dedicado mucho tiempo al conocimiento sobre el mundo mucho antes de que la filosofía se planteara como un crítico importante de este tipo de actividad. Vamos, entonces, a trabajar a través de la ciencia nuestra manera de pensar en torno a la filosofía.

La ciencia plantea preguntas sobre el conocimiento o, al menos, la búsqueda de ciertos tipos de conocimiento. El término en sí proviene del latín *sciens*, el cual deriva del infinitivo *scire* que sencillamente significa “saber”. Pero en realidad sus raíces ya se encontraban en ciertas nociones griegas como *epistēmē* que también se refiere a conocimiento. No obstante, uno debe de ir mas atrás en el tiempo considerando ciertas palabras como *logos*, que tiene orígenes en *log*, y la palabra nórdica *loch*, y así sucesivamente, hasta comprender la idea de que significa poner las cosas en orden, como uno lo haría cuando reúne y almacena leña para

² La violencia simbólica en este contexto involucra una subvaloración del carácter humano de la diáspora africana.

una fogata o para construir una casa. Se debe observar la conexión continua en la palabra que ahora utilizamos para madera cortada. El concepto de talar árboles (*logging*), a través del cual el término especializado *logos* ha adquirido su importancia, lleva por lo menos a tres maneras de comprender el proceso de adquisición de conocimiento.³

La primera consiste en el conocimiento como catalogación, organizar lo que ya existe. Se trata de algo activo y, a la vez, pasivo. Las cosas ya están ahí, pero es al organizarlas que se adquiere una nueva forma de conocimiento –por estar ahora de una manera en la que no se encontraban anteriormente. Otro tipo es la metáfora del conocimiento como luz o arrojar luz sobre algo –como un tipo de visión o revelación. En este caso, podemos imaginarnos que entramos a un cuarto oscuro y encendemos un fósforo para prender una vela, la cual utilizamos para encontrar un interruptor con el que la habitación se ilumina completamente, revelando su contenido. El tercer tipo es el despliegue de conocimiento. Aquí, la analogía es la teoría de la Gran Explosión del universo, según la cual una explosión se expande y, en su expansión, construye la realidad. Este modelo ofrece un papel edificante y constructivo del pensamiento. La teoría que uno trae al mundo juega un papel esencial en la aparición del mundo. Dada la importancia de la teoría en el último modelo, sería beneficioso definir ese concepto. La palabra en sí proviene del sustantivo griego *theoria*, el cual, en forma de verbo en infinitivo *theorin*, significa visualizar o ver. Aquí se observa la conexión con nuestras reflexiones iniciales sobre el conocimiento. Sin embargo, la etimología del término revela una dimensión del concepto que ha sido eludida en la era contemporánea y pos-moderna. Se deben tener en cuenta los aspectos teológicos que sustentan el concepto. La palabra también significa ver, como cuando Dios o los dioses ven. Existe un ideal que persigue el concepto, especialmente en un mundo que busca el pensamiento sin espíritu.

Estos conceptos tienen como mínimo dos visiones que compiten en lo que se ha convertido en pensamiento occidental. Platón ofrece uno de los ejemplos más conocidos. Recordemos la alegoría de la caverna en su obra *La República*, donde el filósofo es liberado del mundo de la caverna y regresa a informarles a sus cautivos que de hecho han estado mirando apariencias. Otro retrato surge de una posterior encarnación del némesis de Platón, los poetas –concretamente en el *Infierno* de Dante– en la que nuestros apegos nos atrapan en un mundo cuyo centro es frío y horrible y es por medio de nuestra propia liberación de dichos apegos que somos capaces de ascender para, en efecto, poder estar liberados y

³ Esta es una narrativa etimológica con la cual los filósofos están familiarizados. Véase, por ejemplo, la discusión de Husserl sobre este mismo tema, especialmente sobre *logos*, en su obra *Formal and Transcendental Logic* (1969)..

presenciar la maravilla de las estrellas justo antes del amanecer (Alighieri, 1982). Una dimensión crucial de la narrativa de Dante es el papel activo que jugamos en nuestro camino al conocimiento. Debemos librarnos de nuestros propios impedimentos. En otras palabras, para poder ver, debemos desprendernos de algunas cosas.

Existen otros retratos que, prácticamente, no han recibido atención en occidente. Dentro de las muchas interpretaciones de los conocimientos de África Occidental, se encuentra que, por ejemplo, cuando nos liberamos de nuestros apegos, es posible que enfrentemos lo que James Bryant y otros teóricos sociales denominan nuestra “vocación” (Bryant, 2001). Esta concepción del conocimiento ha sufrido enormemente en las eras del modernismo y del post-modernismo por estar enraizada en una comprensión teleológica del trabajo del conocimiento. Es una percepción que persigue a gran parte de la vida mítica de nuestra especie y continúa en nuestras luchas en contra del nihilismo epistemológico: aquello que debe conocerse, nos llama para su revelación.⁴

Llegamos así a nuestra primera conclusión, que podemos ver a la filosofía en muchas formas, pero cuando todo está dicho y hecho, la filosofía mantiene el optimismo frente a una cercana desesperación. La filosofía gira en torno a la articulación del valor del pensamiento cuando enfrenta sus más grandes desafíos.

A menudo, se ataca a la gente que realiza trabajo teórico por no tener ninguna relación con la realidad. Algunos, simplemente ignoran la crítica. Cuando, por ejemplo, se les acusa de usar un lenguaje obscuro y fatuo para ocultar el hecho que, como David Byrne diría humorísticamente sobre *The Talking Heads*, están hablando o escribiendo mucho, pero no están diciendo nada, simplemente continúan como si quisieran decir “la gente verdaderamente inteligente no tienen que estar decidiendo nada”.⁵ Otros paradójicamente también ignoran la crítica sosteniendo que responden a la misma mediante el ofrecimiento de una “práctica”. En efecto, afirman: “el trabajo intelectual está desconectado de la realidad. Es tan sólo mi trabajo diario. Mi verdadero trabajo es en las calles o en una ONG”. Y un grupo más pequeño en realidad aborda la cuestión en la manera y en los términos de lo que verdaderamente exige, o sea para que los intelectuales ofrezcan una *justificación* del pensamiento *como pensamiento* revelando el peligro de un mundo sin mente o, incluso, la noción misma de un “mundo” sin *pensamiento*.⁶

⁴ Para una brillante discusión sobre este tema a nivel de la cultura y la escucha visual, ver Hagi Kenaan (2005, 2010).

⁵ Me refiero, por supuesto, a la broma de David Byrne en la canción famosa de The Talking Heads, “Psycho Killer,” de su álbum *Talking Heads: 77* (1977).

⁶ Entre los filósofos que han ofrecido este análisis, ver: Hannah Arendt (1978). También es mi inquietud

Debido a que es una forma de trabajo teórico, la filosofía debe responder a estos retos. Irónicamente, para poder hacer esto, debe también suspender las presuposiciones de su ámbito de aplicación. En otras palabras, debe ir más allá de sí misma para justificarse a sí misma. Éste es un tema al que regresaré cuando aborde la discusión de la decadencia. Por ahora, simplemente llamemos esta exigencia, repitiendo lo planteado por Kant, una crítica de la razón misma. Este no puede ser un reto en el que la razón se escapa de los retos planteados por el mundo a partir del cual surgen las críticas. En otras palabras: ¿cómo podría la razón responder a los problemas ocasionados por la razón?

Un reto aún mayor para la razón ha sido presentado por la poetisa y crítica Audrey Lorde, quien desde una perspectiva poética observó que “las” herramientas del maestro nunca podrían derribar la casa del maestro (Lorde, 1984). Con ese adagio, ella aborda el problema de mantener en su lugar las estructuras de dominación y colonización, incluyendo las formas del pensamiento que las crearon, en lugar de buscar alternativas más radicales. En este aspecto, ella tiene mucho en común con Fanon, cuyo trabajo también planteó problemas sobre el colonialismo epistemológico. Fanon argumentó que la colonización era en sí un esfuerzo radical cuyos tentáculos llegaban hasta el nivel de *método* (Fanon, 1952). Aunque las observaciones fuesen similares, el impacto de las dos formulaciones fue históricamente diferente. Pasaron casi cuarenta años para que el trabajo de Fanon encontrara audiencia, mientras que el trabajo de Lorde fue llevado inmediatamente hacia direcciones en las que quizás ni siquiera ella había pensado. De muchas maneras, esto se debió a la franqueza hermenéutica e interpretativa de su metáfora. El trabajo de Lorde se convirtió en un grito en unión no sólo en contra del eurocentrismo (las herramientas del maestro, si es que alguna vez las hubo), sino también en contra de la misma teoría eurocéntrica. Se podría pensar en la división que surgió entre los eruditos de los estudios de la diáspora africana en las líneas de aquellos que intentaban purgarse a sí mismos del eurocentrismo, en cuanto a *cualquier* conexión con Europa, y aquellos que veían el *centrismo* como una postura problemática para adoptar en primer lugar. Sin embargo, éstas no son las únicas alternativas. También existen aquellos que simplemente sostienen el eurocentrismo mediante la afirmación del alcance global de la civilización occidental, en la cual el mundo islámico es incluido bajo la rúbrica de una religión mundial. A esto se agrega el giro hermenéutico o interpretativo a través del cual la “tradicción” siempre se afirma textualmente, simplemente, en un mundo de texto y contexto. En dicho mundo, la respuesta al error es siempre una búsqueda retroactiva de un momento de “interpretación

subyacente en *Disciplinary Decadence*.

errónea”. La naturaleza conservadora de este proyecto nace a partir del alcance global del pasado, donde un texto original y su contexto estimularon una secuencia de textos cuya legitimidad ya está condicionada por la supuesta completitud de otro texto —específicamente, su gramática, con lo que me refiero a la producción funcional de reglas que generan un significado.⁷ Sin embargo, estoy adelantándome un poco al tema. Como el llamado de Lorde no pretendía ser conservador, esta opción hermenéutica es tan sólo una consideración adicional. En cuanto a la advertencia de Lorde, o al menos la interpretación de la misma como un rechazo del uso de *cualquier* recurso epistémico de Occidente, ésta se mantiene encerrada en el nivel negativo de la destrucción en vez de la construcción; no explica lo que en realidad son las herramientas, que puede ser crucial que las herramientas *sean utilizadas como herramientas* para la construcción de diferentes casas. En otras palabras: ¿por qué utilizar herramientas solamente para destruir casas, especialmente cuando todos necesitan un refugio?

Algunas veces, el credo de dismantelar la casa del maestro ha alcanzado niveles de lo absurdo. Por ejemplo, recuerdo cuando asistí a una conferencia académica en la que un psicofisiólogo negro presentó los resultados de su investigación, la cual se concentraba en las diferencias entre el cerebro de los negros y el de los blancos y el proceso de aprendizaje más adecuado para cada grupo. Sus conclusiones abordaron reflexiones que llevaron a Frantz Fanon a las lágrimas al final del quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* hace más de medio siglo: el cerebro de los negros, concluyó el psicofisiólogo negro, está mejor acondicionado para la poesía, la música y la danza (*el ritmo*), mientras que el cerebro de los blancos es más matemático, racional y adecuado para la ciencia y el trabajo tecnológico (*la mente*). Durante la sesión de preguntas y respuestas, surgió la pregunta obvia: si la investigación del conferencista era correcta, él no habría podido realizar su investigación. De estar en lo correcto, se ha debido equivocar (sin embargo, paradójicamente él estaba claramente equivocado, lo cual significa que, al menos con respecto a sí mismo, estaba en lo cierto). Aunque en últimas el conferencista estaba motivado por el esfuerzo de articular bases psicológicas para el mejor aprendizaje de los estudiantes negros, el hecho de que hubiera enfocado la causa de las disfunciones en un origen puramente europeo creó una división analítica y maniquea que forzaba sus prejuicios normativos hacia la realidad.⁸ Las contradicciones en la esencia de su investigación quedaron re-

7 Para inquietudes y argumentos similares con respecto a los problemas de la cultura y del relativismo histórico, ver Michelle Moody-Adams (1997), ver también Kwasi Wiredu (1996).

8 Moody-Adams (1997) presenta una crítica similar cuando observaba que mientras algunos grupos apelan a una forma de relativismo (y a veces racial) como un límite de la crítica de los desconocidos, también insisten que esos desconocidos pueden aprender de la cultura protegida.

primidas durante todo el proceso experimental. Volviendo a las interpretaciones erróneas de Lorde, la conexión en este caso, tiene que ver simplemente con el peligro del desmantelamiento y la purificación. Si se construyeran otras casas con las herramientas, la “casa del maestro” no conservaría la relevancia de dominio, pues, en efecto, estaría *descentralizado*. No obstante, algunos intérpretes han concluido que la teoría en sí es una herramienta europea. En estos casos, existe una falla al reconocer que los pueblos indígenas y esclavizados tienen sus propias herramientas y que algunas de las herramientas con las que se construyó la casa del maestro, incluyendo la casa de la teoría, les pertenecían. En otras palabras, el mundo moderno y contemporáneo es más heterogéneo de lo que los anti-teóricos quisieran reconocer. Es como si estos críticos vieran la colonización como la creación de una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, para las poblaciones dominadas. El hecho que la gente haya sido robada o colonizada a través de sus propias jerarquías sociales significa que una extensa variedad de recursos culturales fue puesta a disposición de los grupos dominantes, cuyo efecto, así sea apreciado o no, fue a menudo la criollización.⁹

En este caso, una respuesta al reto en contra de la razón es entonces la comprensión, como lo observara Fanon, que ésta es la misma herramienta con la que debemos luchar en contra de la insensatez y de la razón errónea.¹⁰ Dada la relación entre la teoría y la razón, ésta también se convierte en una herramienta importante. Una comprensión es que a menudo el crítico de la teoría enfrenta la experiencia con la teoría. Pero una respuesta que surge de los recursos de la razón es que la experiencia en sí requiere elementos adicionales para ser significativa. La interpretación o teoría que se adjunta a la experiencia marca toda la diferencia en la relación que tiene con la realidad. Sin embargo, si los agentes de la experiencia no ejemplificaron dichos recursos, entonces, el problema de la colonización epistémica surgiría en forma de dependencia epistémica. La conclusión lógica de esta posición se refleja en estudios africanos, estudios sobre los aborígenes en Australia y sobre indígenas americanos, en los cuales el enfoque general ha sido que los indígenas africanos, los aborígenes australianos y los indígenas americanos ofrecen una experiencia a la cual los europeos dan luz y significado con el poder del pensamiento. Esa estructura se ha mantenido a través de un esfuerzo constante por explicar las realidades experimentadas por la gente de color, casi exclusivamente, en los términos de los pensadores eurocéntricos. Esto no significa que dichos pensadores no ofrezcan *ninguna* visión sobre las condiciones de

⁹ Véase, por ejemplo, Jane Anna Gordon (2009), Molefi Asante (1998), argumenta que los grupos dominados, por ejemplo, los africanos, también fueron agentes en la formación de la vida moderna.

¹⁰ Para profundizar sobre este punto, lea a Lewis R. Gordon (2007).

los pueblos que no son europeos, pero es sumamente problemático mantener una epistemología social y una sociología del conocimiento en las cuales ellos funcionan como la fuente *exclusiva* de esta reflexión. El precio de no participar en el desarrollo del pensamiento, de la eliminación de la teoría por la gente de color, es una dependencia epistémica.¹¹

La pregunta que surge a partir de la comprensión de la importancia de asumir la responsabilidad por la razón, es una pregunta que se ha vuelto adecuadamente “crítica”. En este caso, se debe prestar atención al hecho que la palabra “crítica” comparte sus raíces etimológicas con palabras como “crisis” y “criterios”. Nace de la palabra griega *krinein* (decidir), la cual, al convertirse en sustantivo, tiene la implicación obvia de árbitro o juez (*krités*). Entonces, al ser crítico, no es negligente evocar su otro significado, como cuando las cosas son críticas, cuando se tienen que tomar decisiones. Lo que ofrece el criticismo, concretamente, es una *crítica*, lo que muchos académicos lamentablemente siguen utilizando como verbo en vez de sustantivo, también debería ser *criterios*—es decir, normas y reglas con base en las cuales se juzga o se decide sobre algo.

El contexto de esta búsqueda de un nivel adecuadamente crítico es ya algo en lo que se ha presentado una peculiar forma de desplazamiento. Ésto se puede ilustrar bien con la palabra “colapso”, a la que se hizo referencia anteriormente. En la actualidad, esta palabra generalmente significa caerse sin la intención de hacerlo. Su etimología ofrece mucho para nuestras reflexiones sobre el conocimiento y la colonización. Ha evolucionado del latín *collapsus* que es el presente participio de la palabra *collabi* (“caer juntos”). Se debe observar la relación de esta palabra con la palabra «colaboración», donde al trabajar juntos, uno enfrenta no sólo la posibilidad del éxito, sino también del fracaso o la caída—*juntos*. Cuando pensamos en un edificio o unas estructuras naturales que se derrumban, a menudo es un proceso en el que las partes que conforman un todo se vienen a primer plano. La parte más pequeña que desata la reacción en cadena ocasiona la fragmentación de aquello que alguna vez se erguía seguro en las alturas. La caída plantea la cuestión de su significado. Por ejemplo, el colapso puede resultar *catastrófico*. En este caso, nos referimos a la palabra del griego antiguo *katastrephēin* (que significa girar hacia abajo o hacer un giro hacia abajo), en el que el significado de dicho fracaso también está incorporado en su consecuencia; en las catástrofes, somos empujados hacia abajo, en efecto, nos derrumbamos. Enclavada en este concepto de derrumbarse se encuentra una forma de leer dicha experiencia, mediante la interpretación de su significado. Una catástrofe

11 Para profundizar más sobre estos temas, veáse a Lewis R. Gordon (2000, 2008), Nelson Maldonado-Torres (2008).

también podría ser un desastre. Esta palabra, la cual nació de una transformación franco medieval de la palabra italiana *disastro* que significa “desgraciado” o “planeta malo”, tiene sus orígenes en el latín (*astrum*) e incluso en el griego antiguo (*astron*). Un desastre es entonces una forma de advertencia de los cielos, los planetas y las estrellas. A pesar de los argumentos en contra de la astrología que datan desde la época de San Agustín, la constante obsesión con esta ciencia radica en su gramática mitopoética sobre lo que está en juego cuando no se leen las señales de los dioses. No obstante, leer estas señales presenta un gran peligro, pues leerlas puede significar que el mundo que va a ser afectado es el mundo propio. Entonces, es crucial para la importancia continua de dichas señales que sea detenida y mantenida a la mayor distancia posible. Verlo significa, en efecto, aproximarlo demasiado. Se debe mirar hacia otro lado.¹²

El surgimiento del mundo moderno fue vivido tanto por sus proveedores globales como por quienes fueron aplastados por su avance como un desastre. Pero caerse, ser dañado por su surgimiento, significa ser una víctima del desastre, estar marcado y, por consiguiente, convertirse en una señal.¹³ Sin embargo, estar marcado significa ser una continuación, lo que hace que dichas personas sean desastres. El colapso del conocimiento tradicional como desastre ilustra entonces un viaje épico para acabar con la continuidad de su propia señal.

Frantz Fanon, cuyo trabajo ha informado mucho acerca de lo que he argumentado sobre la razón, la teoría y el conocimiento, contribuyó a estas preocupaciones sobre el pensamiento y el desastre al señalar que las personas de color están ubicadas en una relación neurótica con la razón. Se debe recordar su famosa observación sobre cómo la razón escapa cuando los negros están presentes. En sus palabras, “jugaba al gato y al ratón. Cuando estaba ahí, yo no estaba”. ¿Qué respuesta o recurso viable ofrece Fanon? Como lo hemos visto hasta ahora, él debe ser razonable en su lucha con la razón. Después de todo, ya estaba ubicado en esta historia de una manera compleja. Era un filósofo que, además, era un profesional de la ciencia, un psiquiatra y médico.¹⁴ Al igual que en el caso de la relación ambivalente entre la medicina occidental y las poblaciones colonizadas que él abordó en *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne*, en su análisis sobre la transformación del comportamiento social durante la guerra de independencia de Argelia, él también luchó con el desarrollo de prácticas terapéuticas dentro de un marco que no ofrecía ninguna noción coherente

¹² Para una discusión desarrollada de los temas del desastre y de la continuidad de las señales, véase Gordon *et al.*, (2009).

¹³ Para una discusión relacionada, véase a Art Massara [también conocido con el pseudónimo de Jerry Miller] (2007).

¹⁴ Para un tratamiento bibliográfico reciente, véase a Alice Cherki (2006).

de sí mismo como ser humano normal (Fanon, 1975).¹⁵ En otras palabras, la psicología y la psiquiatría de los negros se encontraban enmarcadas dentro del ámbito de la psicopatología. La extensión a la razón filosófica y científica ofrecía una lógica similar. Parecía que la razón le exigía a Fanon adoptar la posición de la vieja broma de Groucho Marx de no querer pertenecer a ningún club que aceptara como miembro a una persona como él (Marx, 1959).

II

El cambio en torno a Fanon plantea la cuestión de discutir el tema del colapso del conocimiento desde el punto de vista de la filosofía africana (filosofía de África y su diáspora). Después de todo, parte del desastre del mundo moderno radica en la delineación de grupos enteros de personas dentro de una continuidad de señales de la que incluso la razón parece escapar. Entonces, en efecto, la filosofía africana surge paradójicamente como una función de dicha catástrofe. Esto quiere decir que esta filosofía no puede ofrecerse a sí misma como pensamiento dentro de la teodicea de una modernidad afirmada ni tampoco puede ofrecerse en términos de una posmodernidad descontenta. Un tema que surge, al menos como lo manifiesto en *An introduction to Africana philosophy*, es que la filosofía africana responde al desastroso fenómeno moderno del racismo y colonialismo al menos con tres problemáticas: (1) la cuestión filosófica de quiénes y qué somos, de lo que significa ser humano, de antropología filosófica; (2) el significado de la transformación social, especialmente en términos de liberación y; (3) una evaluación autocrítica de la racionalidad y la razón.

La primera respuesta es bastante obvia. Es la dirección lógica que el pensamiento toma cuando surge de personas a quienes se les ha dicho que no son personas o quienes han sido tratadas como inferiores a los seres humanos. La simple afirmación de su humanidad es insuficiente, pues entonces se plantearía la siguiente pregunta: ¿en qué nivel de humanidad se basa esta afirmación? La segunda consideración también tiene sentido, pues sería contradictorio afirmar la humanidad de uno mismo —la cual significa, en efecto, la negación de la inferioridad con respecto a otros seres humanos— a la vez que se afirma la esclavitud o subordinación con relación a otros. Implícito en la objeción a la deshumanización propia está el requisito de que dicha circunstancia es contingente y, por lo tanto, puede ser cambiada. Debido a que el enfoque de este trabajo es el colapso del conocimiento tradicional, la tercera problemática es el énfasis del resto de esta discusión.

¹⁵ Este libro fue publicado originalmente durante la guerra en Argelia en 1959 y rápidamente fue vetado por las autoridades francesas, aunque todas las copias se habían vendido en dos semanas.

En la evaluación autocrítica de la racionalidad y la razón, el argumento se basa en una diferenciación entre la racionalidad y la razón. La racionalidad es a menudo instrumental, lo cual quiere decir que normalmente tiene que ver con cuestiones de proceso (cómo) y tiene como objetivo la coherencia máxima. El orden y el catalogar (de donde proviene la palabra *lógica*) son temas de enfoque. Sin embargo, el problema de ser sumamente coherente, en particular en el mundo humano, es el peligro de volverse irrazonable. Esta diferenciación puede parecer extraña ya que ambas palabras tienen las mismas raíces etimológicas. La “racionalidad” proviene, después de todo, de la palabra “racional”, que tiene su origen en el latín *rationalis* que significa estar dotado con habilidades para contar y calcular, es decir, *ratio*. En las traducciones al inglés con frecuencia se agrega “razonamiento”, pero el problema radica en que “razón” [*reason*] y “razonable” [*reasonable*], que se refieren al buen criterio, a ser sensato y ser racional, tienen sus raíces en el término anglo-francés *resoun*, el cual a su vez surge del francés antiguo *raisoner* y *raisonable*, que a su vez provienen del latín *rationare* y *rationabilis*, lo cuales se refieren a *ratio*. Sin embargo, lo crucial para esta discusión es el verbo *rationare* que significa abordar el discurso y cuestionar. Esa dimensión apunta hacia una actividad evaluativa que sienta las bases de algo que va más allá de la búsqueda de coherencia. Aunque parezca común en su formulación de la razón con respecto a la racionalidad, el uso que propongo es bastante inusual, excepto en el trabajo de algunos filósofos. Uno de los principales filósofos en este uso es Karl Jaspers, quien percibió la razón como algo que va más allá de lo que debía llamarse propiamente racionalidad instrumental (Jaspers, 2003; Grabau, 1971). Ésta también es una inquietud de los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, especialmente en el pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno (Horkheimer, *et. al.*, 2002).

Las dimensiones epistémicas de la deshumanización en el mundo moderno, tal como es vista a través del lente de la filosofía africana y el pensamiento crítico de las comunidades indígenas en el Nuevo Mundo, son una función del esfuerzo por corromper la relación de la razón con la racionalidad. Un ejemplo de esto es la mutación de la ciencia a *cientificismo*, lo cual exige la colonización de la razón por medio de la racionalidad, es decir, hacer que la razón sea científica. Esto no es un resultado sorprendente. Aunque hemos hablado del conocimiento, especialmente del conocimiento filosófico y teórico, una característica peculiar del mundo moderno y contemporáneo es el estatus casi hegemónico del conocimiento científico. Aunque también significa conocimiento, la palabra “ciencia” revela mucho en su etimología. Se debe recordar que sus raíces provienen del latín *scire* (“saber”), la cual sugiere una conexión con los verbos *scindere* (“dividir” – pensemos, hoy

en día en “cisma”) y *secare* (“cortar”, “dividir”), las cuales, al igual que muchas otras palabras del latín, también comparten sus orígenes con palabras del griego antiguo y, en este caso, sería *skhizein* (partir en dos, rajar). No obstante, así como se ha planteado en la discusión sobre la elisión de los elementos africanos, nos corresponde protestar contra ese trabajo etimológico que a menudo se detiene en el pasado greco-latino, como si no hubieran existido formaciones de palabras que precedieran a esa época. Yendo más adelante, sin embargo, se apunta hacia el sur, como lo veremos a continuación. El término *skhizein* también tiene conexiones con la palabra *sexo*, que nace del latín *sexus*, el cual a su vez tiene su origen en la palabra *secare* que significa cortar o dividir. Esa palabra tiene raíces en el hebreo *Crethi*, que se deriva de la raíz *carath* (cortar) y de las palabras del antiguo egipcio *Crethi* y *Kotket*. *Creti* se refería al ejército real egipcio que estaba dividido en dos clases (Academia de San Luis, 1860). La importancia de hacer distinciones en la ciencia pasa en este caso a un primer plano, pero también se puede ver la conexión con la investigación cuando se trata de la disección o el desarmar objetos. No es necesario ser existencialista para ver cómo este enfoque se acerca más al estudio del “hombre” pero no del ser humano.¹⁶

La ciencia es una forma de racionalidad, más no necesariamente de razón. Sin embargo, no se puede proceder con respecto a la razón sin racionalidad. Si uno no fuera capaz de procesar o reconocer las secuencias, el orden o la clasificación de las cosas, ¿cómo, entonces, podría uno articular su colapso? Lo que es clave aquí es que, a través del reconocimiento de nuestro rol en la evaluación del otro, seamos capaces de prevenir el reducirlos a sí mismos.

III

Estos pensamientos sobre la filosofía y la ciencia, dos formas de conocimiento que han tenido una relación problemática con la gente de raza negra en el mundo moderno, han convergido en las reflexiones que la gente de color tiene sobre ellos en forma de filosofía africana. Ahora, aunque la filosofía africana no es un tipo de indagación intelectual exclusivamente conducida por personas de color, aquí me concentraré en los pensadores negros en este campo del pensamiento, precisamente porque ellos ilustran este problema que fue identificado por Fanon como una relación neurótica con la razón, como lo mencioné anteriormente. Se debe recordar que el filósofo (y científico) negro enfrenta la razón como su arma esencial en contra de la insensatez, sin embargo, el problema es que la insensatez

¹⁶ Pienso por supuesto en la famosa crítica de Foucault (1971) del hombre como una función de las ciencias humanas. Cf. también Sylvia Wynter (1989).

se ha presentado *como la razón*. Como ya lo acabamos de ver, una respuesta a ésto consiste en argumentar que el esfuerzo por colonizar la razón es irrazonable.

Un ejemplo clásico de lo que he argumentado se puede encontrar en el pensamiento y la carrera del Asante Wilhelm Amo quien, después de haber sido esclavizado cuando era niño a principios del siglo XVIII, fue liberado por un miembro de la aristocracia holandesa que fue su benefactor hasta que obtuvo su doctorado en filosofía.¹⁷ Amo fue catedrático en las universidades de Halle y Jena, donde produjo un trabajo filosófico que rechazaría el dualismo cartesiano de la mente y del cuerpo (consideraciones akanianas), un caso para el tratamiento equitativo de los negros en Europa y un tratado sobre el razonamiento adecuado. Los tres temas de la antropología filosófica, transformación social y la metacrítica del razonamiento están ejemplificados en su trabajo. Quienes estén interesados en leer este argumento, pueden consultar *Una introducción a la filosofía africana* [An Introduction to Africana Philosophy], así como, por ejemplo, las discusiones de Kwasi Wiredu sobre su pensamiento (Kwasi Wiredu, 1996). Lo que surge del pensamiento de Amo y otros pensadores como él (por ejemplo, Ottobah Cugouano) en el siglo XVIII, es que algo catastrófico le sucedió al conocimiento y a las formas que posteriormente hemos utilizado para producirlo, especialmente en relación con las contradicciones presentadas por la realidad, y esa consecuencia va a la esencia de la razón misma. No obstante, enfocarse en los pensadores es un asunto histórico que, en el mejor de los casos, es heurístico. Enfoquémonos, entonces, en algunas de las dimensiones de estos problemas en la actualidad.

Como he argumentado que la razón tiene un alcance más amplio que la racionalidad, entonces los llamados a las formas más aplicadas del método están sujetos a dicha crítica. El colapso en el metodocentrismo, en el tratamiento del método como *deontológico*, como un imperativo categórico, por así decirlo, es una forma de lo que denomino *decadencia disciplinaria*. Es una forma de decadencia en el sentido que emerge como una muerte en el ímpetu teleológico de una disciplina, es decir, de una disciplina que ya no logra conectarse con la realidad. La disciplina comienza a contraerse a sí misma en una racionalización de sí misma como mundo y sucumbe al solipsismo. Lo que queda por hacer en estas circunstancias es simplemente seguir con las prácticas continuadas de la disciplina –en efecto, rituales, en los que los métodos colapsan en una metodología cerrada o, incluso peor, en una teodicea secularizada. En dichos casos, las disciplinas colapsan y dejan de comunicarse con otras disciplinas y prácticas de

¹⁷ Algunos comentaristas argumentan que no fue esclavizado sino traído a Holanda por su propia voluntad, lo cual es dudoso, ya que era un niño. Ver: mi discusión del pensamiento de Amo y la literatura sobre su vida y pensamiento en *An Introduction to Africana Philosophy*.

búsqueda de conocimiento. A medida que este proceso continúa, se presenta eventualmente una implosión: una disciplina se reduce al nivel de subdisciplina o a una de sus partes. Esto sucedió durante un tiempo en la filosofía cuando muchos profesionales la confundieron con la epistemología. Esto está sucediendo ahora en la sociología a medida que la demografía continúa colonizándola en muchas instituciones. En el pensamiento africano, a menudo esto toma la forma de la historia o alguna forma de historicismo, y en la filosofía africana, es el predominio indiscutible de la filosofía política y social. Esto no quiere decir que no haya habido buenas razones para que esto sucediera en algunos casos del pensamiento africano y de la filosofía africana: gran parte de la historia africana y de la historia negra del Nuevo Mundo ha sido eliminada o aún no ha sido articulada. Además, las preocupaciones políticas y sociales fueron una función del problema de la transformación social. Pero el punto en este caso es que la exploración de estas cuestiones es diferente a priorizarlas a costa de otras cuestiones. En resumen, dicha respuesta al colapso del conocimiento sería una ejemplificación de una decadencia continua en vez de la construcción de otras o nuevas formas del conocimiento.

La pérdida de un ímpetu teleológico por una formación disciplinaria plantea la pregunta sobre la posibilidad de la resurrección. Yo creo que no. Si existe algún dicho que se acerque a una constante casi primordial, es aquel que dice que en realidad uno nunca puede regresar a casa. Además, un cambio como éste presupondría que la realidad no se ha movido ni ha cambiado. En otras palabras, es mediante la observación de la realidad más allá de nuestras presuposiciones metodológicas que surgen las *cuestiones* que estimulan una formación disciplinaria, si se requiere de dicha formación, ella surgirá. Llamemos esta actividad una *suspensión teleológica de disciplinabilidad* (Gordon, 2006). Una transformación teleológica de disciplinabilidad significa abordar aquello que necesite atención *a pesar* de las limitaciones de nuestras disciplinas.

IV

Hasta ahora hemos visto lo que la cuestión de la razón y la producción del conocimiento, al menos como han sido entendidos a través de la filosofía africana, aportan a la vida conceptual de los pueblos deshumanizados como en el caso de la diáspora africana. Consideremos ahora, siguiendo al famoso físico de la teoría de cuerdas, James Sylvester Gates, Jr., lo que el pueblo africano aporta a la razón y a una de sus subcategorías, concretamente, la ciencia. En otras palabras: ¿qué deberíamos esperar si cambiamos la geografía o la ubicación de la razón

de su modalidad actual de posibilidades limitadas en virtud de las exigencias hegemónicas de realización de su manifestación actual?

Como es bien sabido, W.E.B. Du Bois había planteado el problema de la doble conciencia del negro (Du Bois, 1903). La primera etapa consiste en verse a sí mismo a través de los ojos de aquellos que dominan. En otras palabras, ésto significa ver el mundo como el grupo dominante lo ve. O, en el contexto americano, digamos que significa ver el mundo como los blancos, entendido como una blancura estructural lo ve (después de todo, no sucede que todos los miembros de un grupo vean las cosas necesariamente de la misma manera). Esa etapa es normalmente abordada como la “universal”. Existe, sin embargo, otra etapa de conciencia crítica en la que las contradicciones de la universalidad como blanco son evidentes. Paget Henry describe esta etapa como “doble conciencia potenciada” (Henry, 2005). Esto implica admitir las contradicciones vividas de la realidad tal y como son planteadas por el pensamiento existente. Un buen ejemplo de esto es la discusión crítica sobre la raza y, como no hay suficiente espacio para abordarla aquí, me limitaré a dos puntos: (1) La ciencia moderna ha aportado la racionalidad instrumental al estudio de la raza por medio del dominio de la causalidad eficiente en su estudio, pero (2) seguimos trabajando bajo la suposición de una metafísica de identidad basada en la sustancia, en la que la esencia gira en torno a lo que está escondido “dentro” del fenómeno; el rechazo de dicha metafísica llevaría a un tratamiento filosófico de la raza radicalmente diferente, en el que la “esencia” es una configuración externa del sujeto (Gordon, 2009b). Lo que esto implicaría es que la raza se nos presenta como algo “interno”, mientras la estamos viviendo constantemente, incluso a nivel de nuestra producción del conocimiento, como externa. Desde *razza* (en italiano) y *raza* (en español medieval) que se refieren a la cría de caballos y perros, hasta los linajes moros y judíos en Iberia, con posibles raíces en el árabe *ra'* y el hebreo *rosh*, los cuales se refieren a comienzos y orígenes, el término se complica cuando su lógica colapsa en una designación sin la necesidad de ningún cuestionamiento adicional (de Covarrubias, 1611 citado en Nirenberg, 2007). En otras palabras, la búsqueda de la raza *como una causa* en sí y por sí misma, es un proyecto equivocado.¹⁸ Así, la raza, *tal como la conocemos*, surge de un colapso del conocimiento que desplaza sus orígenes hacia el mundo moderno. Poniéndolo de otra manera, no sería correcto decir que nunca ha existido la raza, sino que, en su lugar, la manera en que la hemos usado y hemos aprendido sobre ella es incorrecta. Como es sabido, algunos críticos han concluido que esto debería

¹⁸ Existe mucha literatura sobre esto, como en *The Concept of Race* por Paul Taylor, véase también, por ejemplo, Tukurfu Zuberi (2003) y Linda Alcoff (2005).

significar el fin de la raza, pero la evidencia indica que si el error continúa siendo la gramática de su generación, el futuro podría depararnos una proliferación de razas.¹⁹ Lo que los pueblos africanos aportan a esta discusión es una genealogía interna de haber luchado a través de esta posibilidad, la cual continúa siendo una característica del mundo negro. Por ejemplo: ¿qué interpretación debemos darle a las 150 clasificaciones entre morenos y negros en Brasil? (Dzidzienyo, *et al.*, 2005).

Más allá de la raza, existe otra respuesta al colapso del conocimiento que debemos considerar. Volviendo a la ciencia, ésta debería entenderse no sólo en términos de criterios de evidencia, verificación y falsificación, como muchos positivistas lo exigen, sino también en términos de *imaginación*.²⁰ Aportamos nuestra imaginación a la ciencia y lo que la ciencia nos aporta, como filósofos, es un recordatorio de que la realidad importa. Una filosofía africana de la ciencia aportará a nuestro entendimiento de la ciencia no sólo los peligros del reduccionismo científico, sino también el valor de la imaginación científica y filosófica. Sylvester James Gates, Jr., lo planteó de esta manera en su ponencia presentada al congreso de la Asociación Caribeña de Filosofía (Caribbean Philosophical Association) que se llevó a cabo en Puerto Rico en el 2005. La ciencia es un discurso que se puede aprender como cualquier otro discurso. Lo que esto significa es que quienes desarrollan un nivel suficiente de facilidad con ese discurso alcanzan no sólo el conocimiento gramatical y semántico, sino también el siguiente nivel— *estilo*. Esa dimensión es rica epistemológicamente pues, como sabemos con respecto a los idiomas comunes, los adverbios afectan el significado. Poder trabajar a ese nivel equivale a poder hacer que, en una palabra, las declaraciones científicas se *acanalen* a través de asociaciones epistemológicas con un alcance dimensional diferente. Si lo comparamos con la música, el cual es un discurso muy matemático, se podría ver inmediatamente que simplemente lograr el orden de los tonos y los compases no es lo mismo que hacer música. Para que se produzca música, debe haber otros elementos. Esos otros elementos, como la cultura y la experiencia, son también los que acompañan a las personas que interpretan la música. Gates estaba, en efecto, argumentando que existen santo y señas que surgen a niveles más complejos de la física matemática teórica. La pregunta para el conocimiento que enfrenta los retos de la razón seriamente es la siguiente: ¿afectan estas dimensiones la manera en la que uno *piensa* y lo *que* uno piensa? ¿Qué estaría diciendo el conocimiento equivalente al vals que fuese diferente al blues o a la samba?

19 Para un estudio sobre el eliminativismo y conservacionismo racial, léase a Paul Taylor, *The Concept of Race*.

20 Sobre este tema, recomiendo el trabajo de Peter Caws (1993), Gordon (2002).

Me gustaría mucho vivir en casas que fueran construidas con herramientas que ejemplifiquen dicho pensamiento.

Referencias

- Academia de San Luis (1860). *Transactions of the Academy of Science of St. Louis*, Vol. 1, 1856–1860. St. Louis, MO: George Knapp and Company.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Alcoff, L. (2005). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Alighieri, D. (1982). *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Toronto: Bantam Books.
- Bryant, J. (2001). “Rethinking the Call in the Black Ministerial Tradition”. *Listening: A Journal of Religion and Culture*, Vol. 36 (1), pp. 14–26.
- Bourdieu, P. (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caws, P. (1993). *Yorick's World: Science and the Knowing Subject*. Berkeley: University of California Press
- Cherki, A. (2006). *Frantz Fanon: A Portrait*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Du Bois, W.E.B. (1903). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago: A.C. McClurg & Co.
- Dzidzienyo, A. y Obeler, S. (Eds) (2005). *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*. New York: Palgrave.
- Frantz Fanon, (1975). *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Foucault (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
- Gordon, J. A. (2009). *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. New York: Fordham University Press, forthcoming.

Gordon, L. R. (2009a). "Sartre and Black Existentialism", en: Judaken, J. (Ed.). *Race after Sartre, Albany*. New York: State University of New York Press, pp. 157–171.

_____, (2009b) "Race in Culture", en: Abdul JanMohamed y Prafulla Kar (Ed.) *The Political Economy of Social Division: Race, Gender, Class and Caste as Fetishized/Fetishizing Borders*. Londres: Routledge, forthcoming.

_____, (2008). *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, (2007) "When I Was There, It Was Not: On Secretions Once Lost in the Night". *Performance Research*, Vol. 2, (3), pp. 8–15.

_____, (2006). *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

_____, (2002). "Making Science Reasonable: Peter Caws on Science Both Human and 'Natural'". *Janus Head: An Interdisciplinary Journal of Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts* 5, no. 1, pp. 14–38.

_____, (2000). *Existencia africana: understanding africana existential thought*. New York: Routledge.

Gordon, L. R. y Gordon, J. N. (2009). *Of Divine Warning: Reading Disaster in the Modern Age*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

_____, (2006a). *A Companion to African-American Studies*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

_____, (2006b). *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Grabau, R. F. (1971). *Philosophy of Existence*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Henry, P. (2005). "Africana Phenomenology: Sus implicaciones filosóficas". *James Journal*, Vol. 11 (1), pp. 79–112.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum.

Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kenaar, H. (2005). *The Present Personal: The Hidden Face of Language*. New York: Columbia University Pressy.

- Kenaar, (2010). "What Makes an Image Ethical: Questions to Jean-Luc Nancy". *Journal of Visual Culture* XX, Vol. 10, pp. 1–14.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Crossing Press.
- Moody-Adams, M. (1997). *Fieldwork in Familiar Places*. Cambridge, UP: Harvard University Press.
- Kwasi Wiredu, (1996). *Cultural Universals and Particulars*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Molefi Asante, *The Afrocentric*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Massara A. (2007). [también conocido con el pseudónimo de Jerry Miller], "Stain Removal: On Race and Ethics". *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33 (4), pp. 498–528.
- Marx, G. (1959). *Groucho Marx and Me*. New York: Bernard Geis y Asociados.
- Nirenberg David, (2007). "Race and the Middle Ages: The Case of Spain and Its Jews", en: Greer, M.R., Mignolo, W. D. y Quilligan, M. *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Jaspers, K. (2003). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven, Ct: Yale University Press.
- Tukufu Zuberi, (2003). *Thicker Than Blood: How Racial Statistics Lie*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Wynter, S. (1989). "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles". *World Literature Today*, pp.637-47.
- Kwasi Wiredu, (1996). *Cultural Universals and Particulars*. Bloomington, IN: Indiana University Press.