

Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel*

[Artículos]

*Diego Fernando Camelo Perdomo***

Fecha de entrega: 16 de abril de 2020

Fecha de evaluación: 15 de julio de 2020

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2020

Citar como:

Camelo Perdomo, D. F. (2021). Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://doi.org/10.15332/25005375.5665>



Resumen

En este artículo nos disponemos desarrollar la tesis según la cual la crítica elaborada por Santiago Castro-Gómez a Enrique Dussel se trató de una desnaturalización del análisis del filósofo argentino sobre el proyecto moderno, en la cual Castro-Gómez puso de relieve las prácticas de las herencias coloniales como condición de posibilidad para la emergencia

* Una versión preliminar de algunas ideas desarrolladas en este artículo fue presentada en el XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, llevado a cabo en la sede central de la Universidad del Rosario de la ciudad de Bogotá (Colombia) entre los días 15 al 18 de octubre del año 2019, cuya organización estuvo a cargo de la Sociedad Colombiana de Filosofía.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Especialista y magister en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Miembro del grupo de investigación Agroecologías, ambientes y ruralidades, adscrito a la Universidad del Tolima (Ibagué). Correo: diego.camelo.p@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3068-1997>

de la modernidad, sin necesidad de recurrir a la figura fundante del sujeto, aspecto que sí se encuentra presente en la propuesta del mendocino. Esta tesis se demostrará mediante un diálogo crítico entre estos dos autores en torno al problema de la modernidad y la colonialidad a partir de tres claves analíticas, la posmodernidad, la modernidad y la descolonización, con el fin de pensar el modo en que las prácticas coloniales operaron en el proyecto moderno a través del uso de los valores presentes en la misma modernidad, sin que ello implique caer en una supuesta desmodernización.

Palabras clave: posmodernidad, modernidad, descolonización, Dussel.

To decolonize is not to demodernize: a critical dialogue between S. Castro-Gómez and E. Dussel.

Abstract

In this article we intend to develop the thesis according to which Santiago Castro-Gómez's critique of Enrique Dussel was a denaturalization of the Argentine philosopher's analysis of the modern project, in which Castro-Gómez brought to the forefront the practices of colonial legacies as a condition of possibility for the emergence of modernity, without the need to resort to the founding figure of the individual, an aspect that is present in Dussel's proposal. This thesis will be demonstrated through a critical dialogue between these two authors around the problem of modernity and coloniality from three analytical keys, postmodernity, modernity and decolonization, in order to think about the way in which colonial practices operated in the modern project through the use of the values present in modernity itself, without this implying a supposed demodernization.

Keywords: postmodernity, modernity, decolonization, Dussel.

Introducción

En el año 2015 se llevó a cabo en la ciudad de Bogotá el XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana cuya temática giró en torno al género, cultura y poscolonialidad. En el marco de este evento, celebrado y coordinado por la Universidad Santo Tomás de la misma ciudad, se desarrolló el panel, que quizá fuera el más esperado, entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. El autor de *Crítica de la razón latinoamericana* ya había señalado su postura frente al proyecto filosófico del argentino un par de década atrás; mientras que uno de los fundadores de la filosofía de la liberación aún no había respondido tácitamente dichas críticas, lo cual alimentaba más la expectativa de tal esperado encuentro¹. En este contexto escribí un sencillo artículo titulado “Enrique Dussel y el mito de la modernidad” cuya luz pública se vio dos años más tarde², en el que pretendí analizar el problema de la modernidad en el proyecto filosófico dusseliano a partir sus obras tempranas hasta algunas más recientes. En el apartado final, dejé insinuado el diálogo crítico entre estos dos autores

¹ A modo de dato, recuerdo que aquel día el auditorio central de la Universidad Santo Tomás, sede del edificio Doctor Angélico, fue objeto de una multitudinaria asistencia, al punto que muchos prefirieron sentarse en las escalinatas del recinto. Ese día Dussel recibía su doctorado *honoris causa* de manos de la Universidad, por lo que la actitud de los dos autores, algo distante, dicho sea de paso, frente a las preguntas propuestas por el moderador fue paulatinamente indicando el respeto que cada uno se guardaba. El debate se limitó a una serie de aclaraciones que cada autor había desarrollado en sus intervenciones previas. En conversación con Dussel (2015), éste acepta que Castro-Gómez en efecto lo critique; pero lo que sí no le resulta de todo aceptable es que el colombiano lo haga con Franz Hinkelammert, pues considera que la lectura hecha por el colombiano del autor no es lo suficientemente profunda como para llegar a ese cometido. Este mismo día en horas de la tarde, le insinué a Castro-Gómez la intención de escribir alrededor del debate que la mayoría estábamos esperando y que, de alguna manera, sentimos se había pospuesto, a lo cual respondió: “Me avisas cómo te va”. Admito que este es apenas un primer asomo de lo que sería un espacio de diálogo crítico entre estas dos figuras de la filosofía latinoamericana. Así mismo, advierto que la lectura de este artículo debe hacerse a la par con mi trabajo publicado el año pasado, pues este debate fue mutando, y no desapareciendo, en la forma de ser abordado durante la última década. Al respecto ver Camelo (2020). Quiero expresar mi agradecimiento al profesor John Jairo Losada por su sugerente motivación a proponer este debate.

² Ver Camelo (2017).

acerca de temas en los que se podría generar debate. Pero no fue sino hasta la lectura de la última obra de Dussel, publicada a finales de ese año, titulada *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad* (2015) donde finalmente evidencio cómo el filósofo mendocino responde abierta y directamente a algunas objeciones presentadas por el colombiano.

El objetivo principal de este trabajo es la crítica, es decir, la problematización que ambos proyectos filosóficos establecen alrededor de claves comunes y que se pone en evidencia a través de la lectura crítica que el colombiano hace de la propuesta filosófica desarrollada por Dussel durante los últimos cincuenta años; para este objetivo se identificarán qué posibles aspectos serían los más neurálgicos en esta discusión. En este sentido, este trabajo busca constituirse en un referente de análisis sobre el debate que Castro-Gómez ha sostenido durante más de veinticinco años con Dussel y que ha venido matizando en obras mucho más recientes, como *Revoluciones sin sujeto* (2015) y *El tonto y los canallas* (2019)³.

Dicho esto, la tesis que desarrollaremos es que la crítica realizada por Castro-Gómez a Dussel se trató de una desnaturalización del modo en que este analiza el proyecto moderno al poner de relieve las prácticas de las herencias coloniales como condición de posibilidad para la emergencia de la modernidad, sin necesidad de recurrir a la figura fundante del sujeto, aspecto que sí se encuentra presente en la propuesta de Dussel. De manera que el artículo tiene como propósito plantear un diálogo crítico entre estos dos autores en torno al problema de la modernidad y la colonialidad a partir de tres claves analíticas, a saber, la posmodernidad, la modernidad y la descolonización, con el fin de pensar la forma en que las prácticas coloniales operaron en el proyecto moderno a través del uso de los valores

³ En aras de presentar un desarrollo más detallados de los argumentos aquí planteados, me he ocupado con mayor amplitud sobre ellos en Camelo (2020).

presentes en la misma modernidad, sin que ello signifique pensar en la noción delirante de la desmodernización. En este sentido, la descolonización no puede fraguarse obviando las herencias coloniales tales como las instituciones políticas.

En efecto, Castro-Gómez coincide con Dussel en la necesidad de “ir más allá de la modernidad”, es decir, proponer una situación transmoderna. No obstante, guarda precaución en el uso de esta noción dentro de su análisis político decolonial, pues el “ir más allá” de la modernidad, tal como lo entiende Dussel para quien sí implica “la irrupción desde la exterioridad” (Dussel, 2015, p. 283), o sea romper y situarse desde otro lugar de enunciación, mientras que para Castro-Gómez no consiste en abandonarla. De ahí que se deba hablar de descolonización y no de desmodernización, pues tanto lo uno como lo otro hace parte de un mismo fenómeno.

Así las cosas, argumentaré que la descolonización de las instituciones modernas se constituye en una condición de posibilidad de la transmodernización de la modernidad, de modo que ellas puedan ser reinscritas sobre coordenadas no eurocéntricas. Para demostrar dicha justificación mostraré, en primera instancia, en qué consiste el dilema suscitado alrededor de la posmodernidad, ya que para el filósofo argentino ella corresponde a una prolongación tardía del proyecto expansionista de la modernidad y no su superación. El dilema está en que Castro-Gómez identifica que allí donde pareciera haber rasgos de posmodernidad, en cuanto superación del proyecto moderno, en realidad lo que había era un reemplazo del sujeto ilustrado moderno por el sujeto pobre colonizado. Por consiguiente, algunos postulados de la filosofía latinoamericana de línea liberacionista resultan ser irónicamente posmodernos en el sentido de que no da “muerte al sujeto”, postulado propio del posmodernismo, sino que simplemente es reemplazado.

Finalmente, explicaré la crítica que Castro-Gómez hace a Dussel sobre la modernidad, la cual consiste en señalar que al argentino en su análisis incurre en una tendencia reduccionista que hace de ella al mostrarla como absoluta. Con el propósito de superar esta reducción, ya que tanto “lo mismo” de Europa y “lo otro” de los pueblos periféricos son identidades absolutas, Castro-Gómez habla del “afuera” como el espacio que irrumpió el acontecimiento de la modernidad.

El dilema de la posmodernidad

¿Dónde situar la crítica formulada por Castro-Gómez hacia Dussel? ¿En qué contexto hemos de situarnos para entender los alcances críticos de la postura del colombiano frente al argentino? Quizás un posible punto de partida para este cometido sea lo expuesto en su obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), donde precisa abiertamente los desacuerdos con los postulados del filósofo mendocino. Sirva, pues, como contexto de discusión la crítica de Castro-Gómez hacia las objeciones realizadas por algunos pensadores de la filosofía latinoamericana⁴ sobre la posmodernidad, para quienes este fenómeno representaba una amenaza que intensificaría el discurso imperante. En consecuencia, la posmodernidad no sería más que una prolongación de la modernidad europea en cuya incorporación las identidades serían sometidas a una homogenización ontológica y epistémica.

Se presenta así una visión peyorativa de la posmodernidad por parte de la filosofía latinoamericana. ¿Cómo responde Castro-Gómez a esta crítica de la posmodernidad? Es más, ¿qué entiende el pensador bogotano por posmodernidad? En respuesta a estas cuestiones, Castro-Gómez (2011)

⁴ Castro-Gómez cita pensadores como Vargas Lozano, Adolfo Sánchez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama y Arturo Roig.

aclara que la posmodernidad no debe ser entendida como un fenómeno de carácter ideológico, es decir como un estado de la conciencia que acaece en la mentalidad de los filósofos latinoamericanos en su calidad de alienados. Por el contrario, se trata de un fenómeno ontológico capaz de transformar las prácticas subjetivas, entendidas como experiencias, en la mayoría de los países latinoamericanos y el cual se ha presentado gracias a la globalización capitalista. Esta idea sugiere que lo que se debería entender por posmodernidad no guarda ninguna relación con la banalización que hacen los filósofos latinoamericanos de ella. En consideración, Castro-Gómez (2011) se propone demostrar que la posmodernidad es un estado, es decir, una condición de la cultura presente en Latinoamérica y no la imagen banal de una trampa ideológica como la entendían los pensadores del continente (p. 23).

El autor empieza su análisis señalando la pertinencia de la discusión sobre la posmodernidad en Latinoamérica al considerar que esta se basa en creer en el desequilibrio económico y social entre las sociedades del Norte y del Sur; en la primera riqueza, y en la segunda la pobreza. En esta última estaría ubicada, desde luego, Latinoamérica. Sin embargo, Castro-Gómez (2011) encuentra en este presupuesto un impedimento para realizar tal discusión en el continente, porque si para superar el obstáculo de la pobreza el análisis posmoderno se debería realizar situando asimétricamente a la economía y a la cultura sobre la base lógica del desequilibrio mencionado arriba, entonces no se cumpliría el requisito posmodernista según el cual las condiciones de las sociedades del norte tendrían que reproducirse en las del sur, a saber, Latinoamérica, y por ende sólo se limitaría a quedar en el registro cultural. Así las cosas, la posmodernidad haría su ingreso a Latinoamérica en calidad de experiencia periférica de la modernidad (Castro-Gómez, 2011, p. 24); es decir que su circunscripción obedecería más a un efecto del capitalismo. En otro

sentido, pensar que el sistema económico-social del primer mundo es un referente que posibilita la discusión sobre la posmodernidad en el continente sería comprobar que el discurso cultural se reduce a ser un “*reflejo ideológico de los procesos económicos*” (*ibidem*). El punto central del argumento del filósofo colombiano es que las sociedades modernas están atravesadas por muchas racionalidades y, en consecuencia, analizar el modo como ellas están relacionadas sería el eje de su propuesta.

Tras examinar diversas propuestas de autores culturales latinoamericanos, Castro-Gómez (2011) concluye que la posmodernidad es una forma de estar-en-el-mundo, es decir, una condición que se ha presentado de manera diferente a como se ha hecho en los países del centro-occidente. Con este argumento, el filósofo colombiano cree haberse hecho cargo de la tesis de los filósofos latinoamericanos para quienes la posmodernidad no es más que la expresión de “la ideología del capitalismo avanzado” y, así, los representa como alienados de su propia realidad cultural (2011, p. 30). De ahí que la posmodernidad tampoco sea entendida como una consecuencia del neoliberalismo, ya que, si bien este ha favorecido la depreciación de los valores supremos en la medida que mercantilizó ámbitos ajenos a la economía, tales como los afectos y los deseos, esto no reflejaría ser un subproducto del Estado. La pérdida de los valores supremos —o “huida de los dioses” en palabras del autor parafraseando a Nietzsche— fue lo que precisamente llevó a Latinoamérica a la consolidación de la modernidad.

Irónicamente, el hecho de que la posmodernidad sea denunciada como una expresión del capitalismo en América Latina por algunos pensadores, hace que estos se sumerjan en las profundidades de su propia identidad cultural (Castro-Gómez, 2011, p. 30). En este orden de ideas, la posmodernidad es una consecuencia de los procesos de modernización, de pronto como lo fue también la colonialidad. Para Castro-Gómez (2011), la

postura de los filósofos latinoamericanos frente a la posmodernidad ha caído en malos entendidos, expresados en clichés amparados en el ideal nostálgico —para usar los mimos términos del autor— de la identidad latinoamericana.

¿Qué hizo pensar a los filósofos latinoamericanos que la posmodernidad puede ser vista banalmente como una prolongación de la modernidad que atente contra la “identidad latinoamericana”? Castro-Gómez (2011) ha dejado claro que la posmodernidad es una condición, es decir, un modo de ser que opera como fundamento de discursos y prácticas cotidianas. El filósofo colombiano se adentra en un diálogo críticamente cercano con filósofos posmodernos con los cuales pretende responder a las críticas formuladas por la filosofía latinoamericana, las cuales “se basan en *clichés* popularizados por filósofos aferrados al viejo ideal nostálgico de la ‘identidad latinoamericana’” (Castro-Gómez, 2011, p. 31). Aquí el autor al emplear el término *cliché* no alude a un malentendido, como si los filósofos latinoamericanos hubieran “malinterpretado” la propuesta posmoderna. Dice que no hay malinterpretación, porque para que haya interpretación los conceptos y el pensamiento deben estar bajo un mismo registro; estar fuera de él sería más bien una caricaturización (Castro-Gómez, 2011, p. 31). En este sentido, los filósofos latinoamericanos habrían incurrido más bien en la caricaturización del posmodernismo, pues sobrepasa los alcances de la episteme moderna.

Para aclarar dichos clichés, el bogotano recurre a algunos enunciados donde resalta el meollo de su postura. Primero, sostiene que cuando se habla del “fin de la Modernidad” no es en el sentido catastrófico de esta, sino en acentuar la crisis provocada que debe ser asumidas en aras de reafirmar la superación de la “razón unitaria”, la cual consistía en que la economía, la política, técnica, entre otras dimensiones, conformaban un solo relato que legitimaba las prácticas del capitalismo. Por consiguiente,

cuando se habló del “fin de la Modernidad” se hacía referencia a la eliminación de estos relatos legitimadores y a la afirmación de múltiples rationalidades. Segundo, la expresión “fin de la historia” significa la extinción de la capacidad creativa por cubrir las propias necesidades. Al no ser capaces de satisfacer los requerimientos, el avance y desarrollo de las maquinas relevaron los efectos de estas habilidades creativas y recalcaron la cultura del consumo (Castro-Gómez, 2011, p. 35).

Para sobreponerse a estos clichés, Castro-Gómez (2011) desarrolla cuatro ideas sobre las cuales soporta su respuesta. La primera de ellas es que es un desacuerdo pensar ingenuamente que el enunciado *posmodernidad* sugiere el fin de la misma modernidad. Es más, dicha expresión no se refiere a lo que viene después de la modernidad, sino todo lo contrario, a la asunción de la crisis que ella provoca. La posmodernidad consiste, según el autor, en asumir las consecuencias de la modernidad sin la necesidad de cubrirse detrás de metarrelatos que la legitimaban. En últimas, para Castro-Gómez (2011) la posmodernidad es entendida como una crisis de legitimidad del relato que pretendía mantener unidos el desarrollo científico, económico, político y ético que logró imperar en Occidente. La pérdida de credibilidad de esta unidad contenida en el relato de la modernidad es lo que se entiende por posmodernidad (2011, p. 33).

El segundo reproche de los filósofos latinoamericanos a la posmodernidad es, como anotábamos en líneas arriba, considerarla como el fin de la historia. Esta idea señala aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad” (Castro-Gómez, 2011, p. 34). Apoyado en Foucault, Castro-Gómez (2011) considera que la historia no es el despliegue de la esencia que origina la naturaleza humana, sino el resultado de una multiplicidad de prácticas interpretativas y valorativas que son opuestas entre sí. Así las cosas, las sociedades no son el producto de procesos históricos que son medidos de manera cuantitativa y de modo

ascendente con la pretensión de sobreponer lo novedoso ante todo modelo antagónico. De hecho, posmodernismo pretende desembarazarse de este paradigma, a saber, del modelo de “Historia universal”.

Aquí Castro-Gómez (2011) hace un señalamiento que valdría la pena analizar con calma. Afirma el autor que la filosofía latinoamericana, sobre todo la de línea liberacionista, había logrado una crítica al eurocentrismo de los relatos que se consideraban como “universales”, tales como los de Marx y Hegel. No obstante, algunos filósofos de la liberación incurrieron en una suerte de ironía, pues la perspectiva que ellos estaban criticando fue invertida hacia aquellos que se suponía estaban fuera de esa “universalidad”. En otras palabras, algunos exponentes de la filosofía de la liberación situaron su punto de análisis ya no desde los conquistadores, sino desde los conquistados; luego, ello significaría mantener el esquema ilustrado del relato moderno en cuyo centro se encuentra el sujeto.

Con esto, el colombiano considera que la filosofía de la liberación permanecerá en el esquema ilustrado que la posmodernidad pretende abandonar. Si bien es cierto que no se trata de negarse a mirar el pasado, tampoco se trata de encontrar en él un principio originario de toda universalidad. Este argumento sugiere, entonces, que Castro-Gómez se desmarca de considerar a la filosofía de la liberación como una expresión netamente posmoderna. Mientras que la posmodernidad aspira a descentralizar al sujeto, la filosofía latinoamericana, sobre todo de la liberación, propende por mantenerlo allí, en el centro. En ese sentido, Castro-Gómez tendría razones suficientes para distanciarse de la postura según la cual esta línea de análisis es considerada como una expresión netamente posmoderna.

De hecho, el problema de la muerte del sujeto es el tercer reproche de la filosofía latinoamericana a la posmodernidad. Nuevamente, apoyado en

Foucault, Castro-Gómez (2011) considera que cuando se habla de la “muerte del sujeto” en la crítica de la posmodernidad se refiere no a su aniquilación, sino a la descentralización de su papel en la participación de la vida social del siglo XXI (p. 37). El humanismo que centra al sujeto desfavorece una perspectiva amplia con relación a la heterogeneidad sociocultural, política, económica y productiva. Y fue ese sentido que algunos filósofos latinoamericanos le adjudicaron a la posmodernidad y es de ella, precisamente, de la que habría que desembarazarse. Sobre la centralización del sujeto en la modernidad, Castro-Gómez (2011) trae a colación la crítica que Dussel realiza al respecto.

Según el filósofo argentino, el sujeto ilustrado de la modernidad establece una relación con el poder colonial, pues el *ego cogito* cartesiano en el que se fundamenta la modernidad funcionó como sustento epistémico que legitimó la dominación europea en el siglo XVI. Razón por la cual Dussel considera que es necesario ir hacia un modelo más allá de esta subjetividad moderna, es decir, un modelo de sociedad postmoderna⁵. Pero el mendocino también se aleja del uso de esta categoría por las siguientes razones. La primera que el “sistema-mundo” (Wallerstein) de la modernidad europea se ubicó como centro de la historia mundial (siglo XV), es decir, ha sido un fenómeno que paulatinamente se ha mundanizado gracias a la incorporación de diversas periferias (América Latina, Caribe y África) en relación con ese centro (Europa), cuya

⁵ En efecto, vale la pena recalcar lo siguiente. Mientras que para Castro-Gómez la filosofía de la liberación no se puede ubicar como una expresión de filosofía posmoderna ya que no descentraliza al sujeto, sino que lo acentúa tal como ocurre con la categoría del pobre, Dussel al utilizar el adjetivo de *posmoderna* desde luego no pretendía que fuera “clasificada” bajo este espectro. De hecho, el argentino hace uso de este término tres años antes que François Lyotard en su obra *La condición posmoderna* (1979), en sus palabras preliminares de su *Filosofía de la liberación* (1976): “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos” (p. 9). Esta característica del proyecto dusseliano pretendió denotar precisamente la superación o trascendencia del proyecto de dominación moderno (Camelo, 2017, pág. 106)

extensión se logró hasta el siglo XIX. A esto Dussel lo llamaría como Modernidad tardía o postmodernidad (Dussel, 1998, p. 51)⁶. Pero esta anotación no basta, así que antes de continuar con el tercer elemento de la crítica de Castro-Gómez a Dussel, veámos brevemente la manera como este último abordó este problema.

En un diálogo crítico con el filósofo G. Vattimo, Dussel (1998) dice estar parcialmente de acuerdo con lo que entiende el italiano como posmodernidad, a saber, la conclusión de la modernidad (Dussel, 1999, pág. 37). Las consideraciones de Vattimo, acerca de la consumación del ser por el valor de cambio y la pedida de la realidad como causas del fin de la modernidad, resultaron ser insuficientes para Dussel debido a que el italiano parece no ser consciente de los fenómenos anteriores al factor espacio-temporal de la modernidad, y este aspecto es determinante para el argentino. Dussel nota que Vattimo no incluye a aquellos que fueron objeto de dominación en una escala no-europea (Dussel, 1999, p. 39). Es decir, la razón débil de la modernidad no se centra solo en un espacio y en un tiempo determinado, refiriéndonos a Europa como el lugar de los sucesos. Habría que pensar su despliegue como un dominio hacia lo no-europeo. No basta con que la modernidad padezca un debilitamiento en su racionalidad (postmodernidad); es necesario ir más allá de ella a favor de los no-europeos, o sea, trascender ese debilitamiento y situar la historia desde una exterioridad. En palabras del autor: “no hay modernidad sin modernizado” (Dussel, 1999, p. 40). Entre otras cosas, la postmodernidad es, con todo y esto, una expresión de eurocentrismo, porque no cuestiona la centralidad de esta condición⁷. De hecho, el argentino presenta una crítica férrea a los filósofos postmodernos de quienes dice:

⁶ El subrayado es de mi autoría

⁷ Así lo expresa el filósofo de Mendoza: “Aunque la postmodernidad critica la pretensión universalista y ‘fundacionalista’ de la razón moderna (R. Rorty), en cuanto

Saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son fruto de la racionalización propia de la “gestión” de la centralidad europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominados excluidos del centro y/o periferia. (Dussel, 1998, p. 63)

Castro-Gómez (2011) valora la crítica efectuada en su momento por la teoría de la dependencia y los filósofos latinoamericanos del siglo XX de tendencia liberacionista (a la que hace parte desde luego Enrique Dussel), pero enfatiza al mismo tiempo la inversión de los roles, pues la perspectiva desde donde era vista la historia ya no es en clave del conquistador, sino del conquistado. Sería algo así como una ilustración desde la dependencia u opresión. Para el pensador colombiano, la filosofía de la liberación hace parte del “pato ilustrado” que la posmodernidad pretendió superar. El dirigir la atención al pasado no debe caer en la universalización de un elemento particular, por el contrario, se trataría de vislumbrar la multiplicidad de prácticas históricas que explican por qué hemos llegado a ser lo que somos hoy (Castro-Gómez, 2011, p. 36).

El tercer elemento que conforma la crítica de Dussel es la reflexión sobre la “muerte del sujeto”. Haciendo una clara alusión al fragmento tomado de *Las palabras y las cosas*, obra en la que Michel Foucault hace su descripción metafórica del hombre como invención reciente y cuyo rostro está apunto de borrarse en la arena de los límites del mar. Castro-Gómez

‘moderna’ y no en cuanto ‘europea’ o ‘norteamericana’, y enuncia en principio respeto a otras culturas en su incommensurabilidad, diferencia y autonomía, [...] no lo hacen en concreto, [...] no tiene conciencia suficiente de la ‘positividad’ de esas *culturas excluidas* por el proceso colonial de la temprana modernidad (1492-1789)” (Dussel, 2004, p. 219).

(2011) cree que la crítica de la posmodernidad no supone la aniquilación del sujeto, sino su descentralización, pues,

[...] se trata de abrir campo a una pluralidad de sujetos que nos reclaman ya fundamentalidad alguna, sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que nos dispones a vivir en el siglo XXI. [...] desembarazarnos, pues, del humanismo [...] significa [...] favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo. (p. 37)

Si bien es cierto que Castro-Gómez reconoce muchos aportes de la filosofía latinoamericana, sobre todo de línea liberacionista, también reprocha ciertas flaquezas en las que han desfallecido. Una de ellas tiene que ver con la relación que estableció Dussel entre la metafísica occidental (Heidegger), el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial, en el cual el fundamento de la episteme moderna se expresa a través de la equivalencia del yo pienso cartesiano por el yo conquistó español. Al interpretar la modernidad como totalidad, Dussel no tiene en cuenta el despliegue de las racionalidades alternativas como lo quiere hacer notar Castro-Gómez. Y esta reducción conlleva a otra: la alteridad como sujeto trascendental de la “mismidad” del sistema-mundo moderno. Por tanto, lo que hace Dussel, según Castro-Gómez (2011), es que no descentraliza el sujeto ilustrado, sino que es reemplazado por otro sujeto absoluto: el pobre.

La visión absolutista del sujeto que señala Castro-Gómez en Dussel, al reemplazar el sujeto ilustrado por el sujeto trascendental del pobre, es replicada por el argentino al sostener que es necesaria una crítica del sujeto a fin de “reconstruir una visión más profunda” del mismo. Además de ello, es necesario también criticar los efectos simplificadores o

reduccionistas del subdesarrollo —propio del proyecto moderno— en Latinoamérica para tener una interpretación aún más completa. Pero al margen de estas observaciones, lo que se advierte es que la respuesta de Dussel estuviera encaminada más bien a un pretexto metodológico. Por ejemplo, en la respuesta Dussel (2015) constantemente hace alusión al hecho de que Castro-Gómez tuviera como herramienta de trabajo el andamiaje conceptual foucaultiano y que, por tanto, parecería que la crítica del bogotano fuera más bien en nombre del autor francés.

Frente a lo señalado por Castro-Gómez al afirmar que Dussel no descentraliza al sujeto ilustrado, sino que lo reemplaza por el pobre, este último responde argumentando que Castro-Gómez- no advierte que Foucault critica unas formas de sujeto, pero convalida otras; o que critica cierto tipo de historias desde normas que son necesarias, pero revalora otras (Dussel, 2015, p. 37). ¿Tiene razón Dussel en lo que afirma sobre Foucault? Si bien es cierto que la obra del francés es determinante en los análisis genealógicos realizados por Castro-Gómez, lo que se esperaba era que Dussel dirigiera su réplica al autor colombiano y no a Foucault, ya que, de hecho, la crítica construida por el francés mediante al genealogía no está dirigida a analizar las formas de sujetos, como lo supone Dussel, sino a las formas de subjetivación, es decir a los régimenes de prácticas a partir de las cuales emergen los dispositivos en los que se constituyen los sujetos. Por tanto, lo que le interesa a la genealogía foucaultiana es el análisis de cómo se relacionan estas prácticas y de qué manera operan. Entonces, en lugar de hablar de las “formas de sujetos”, como afirma Dussel, quizá con el ánimo de referirse al loco, al enfermo o al delincuente, se habla más bien de las formaciones de los sujetos, o sea de los procesos de subjetivación.

Otro de los argumentos planteados por Dussel (2015) es que algunas categorías empleadas por él logran vincularse en grado de proporcionalidad a las trabajadas por Foucault. De hecho, afirma que el

uso de nociones como “pobre” o “pueblo” se hizo en un modo foucaultiano para analizar a los “excluidos”: “El demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... ‘otros’ que vagan en la ‘exterioridad’ de la visión panópticas de la ‘totalidad’ de la época clásica francesa” (Dussel, 2015, p. 37). Así las cosas, incluso el “excluido” y “vigilado” en las prisiones francesas —escribe Dussel— había sido anticipado por el indio que también había sido exclusivo y vigilado por las doctrinas cristianas y medios de colonización en América Latina en el siglo XVI. Aunque deja claro que muchas nociones habían sido abordadas con antelación por Levinas con relación a Foucault, Dussel (2015) afirma que su propuesta filosófica debe ser leída teniendo en cuenta la situación originaria donde nace la reflexión filosófica, pues de no ser así se estaría incurriendo en malentendidos. ¿Estaría sugiriendo Dussel que Castro-Gómez incurrió en tal riesgo?

Una posible apología de la propuesta filosófica dusseliana es la fraguada por el profesor, también colombiano, Damián Pachón (2011) con relación a la crítica que formula Castro-Gómez. Pachón (2011) sostiene que Castro-Gómez “mal interpretó” a Dussel en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* al sostener que el argentino oponía el otro absoluto, entendido como pobre, frente al europeo. Su defensa consiste en argüir que la exterioridad, según Dussel, no está desligada, tal como lo pretende mostrar Castro-Gómez (Pachón, 2011, p. 325). Pero, ¿desligada de qué? A simple vista, pareciera que se tratara más bien de una observación un tanto apresurada, ya que Pachón no pone de presente ni de modo completo los argumentos desarrollados por Castro-Gómez de cara a la propuesta de Dussel. De manera que para comprobar este señalamiento nos proponemos analizar rápidamente la categoría en cuestión:

exterioridad⁸ y posteriormente examinaremos lo manifestado por Pachón en el citado texto.

En primera instancia, para Dussel la exterioridad se refiere a la capacidad de trascender el sistema del ser totalizante, representado en la visión europea. En esta dirección, “ir más allá” significaría una trascendentalidad a partir de la cual el otro, diferente a lo mismo (Europa), se revela, o sea se muestra (Dussel, 1996 [1977], pp. 58-59). Frente a este argumento, Castro-Gómez (2011) observa que Dussel reduce al pobre, en cuanto que otro, en un sujeto trascendental con el que se construiría un nuevo sentido del mundo: la libertad. En consecuencia, bajo la premisa que son las prácticas históricas las que constituyen al sujeto y no al revés, Castro-Gómez ve que, en lugar de fijarse en el antagonismo entre lo mismo, es decir, el sujeto colonizador, y lo otro, el sujeto colonial, prefiere analizar el acontecimiento de dicho antagonismo al que denominó como “afuera”, el cual sería capaz de desestabilizar a ambos extremos.

En efecto, Dussel (1996) no habla de un “afuera” como si se trata de la exterioridad en sí misma ni tampoco como acontecimiento, ya que el discurso de la filosofía de la liberación se refiere a sujetos concretos: colonizadores y colonizados. Por su parte, Castro-Gómez (2011) estima que al no hablar del afuera como acontecimiento, sino de sujetos, ve que el argentino sitúa en una relación de antagonismo a lo mismo frente a lo otro. Por consiguiente, la observación que hace Pachón (2011) de la crítica realizada por Castro-Gómez a Dussel no es precisa, pues no hay “mala interpretación”, sino una interpretación con presupuestos metodológicos pertenecientes a otros registros, como el genealógico. Es más, ni siquiera es Castro-Gómez quien sostiene que el otro se opone a lo mismo del

⁸ Escribe Dussel: “Voy a llamar *exterioridad* a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada” (Dussel, 1995 [1979], p. 121. [El subrayado es mío]).

sistema de manera absoluta, ya no como totalidad, sino como alteridad. Así lo deja establecido Dussel: “el otro como otro, es decir, como *centro* de su propio mundo (aunque sea un dominado u oprimido), puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema. [...] Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es rostro (persona) humano interpelante” (Dussel, 1996 [1977], p. 61)

En segunda instancia, nos preguntamos lo siguiente: ¿qué quiso decir Pachón al sostener que: “La exterioridad de Dussel no es otro *totalmente desligado* como pareciera argumentarse en el libro citado de Castro-Gómez” (2011, p. 325)?⁹ De hecho, Castro-Gómez en ningún momento afirma que el otro esté desligado totalmente del sistema moderno-colonial, porque la lectura que este hace del argentino es que, en efecto, la exterioridad hace parte de un extremo del antagonismo del cual habíamos hablado líneas atrás. Nada diferente de lo que el mismo Dussel propone:

Desde el otro como otro, el pobre, [...] es como surge en la historia lo *nuevo*. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta. (1999, p. 39)

De lo anterior se puede inferir que la exterioridad se constituye también en una totalidad, pero diferente y antagónica. Por lo que concluimos que efectivamente el juicio que hace el profesor Pachón a la crítica formulada por Castro-Gómez fue apresurado, ya que no pone en evidencia bajo qué criterios ella está fundada. Lo que también hay que aclarar y recordar, dicho sea de paso, es que las obras de Dussel objeto de crítica por Castro-Gómez hacen parte de la década de los setenta’ y no de los noventa como señala el profesor Pachón.

⁹ El subrayado es de mi autoría.

Descolonizar no es desmodernizar¹⁰

La crítica hecha por Santiago Castro-Gómez a Enrique Dussel acerca de la “cuestión moderna” se puede estructurar en dos momentos. El primero de ellos consta del manejo de las categorías de “lo mismo” y lo “otro”, las cuales, en Dussel, según Castro-Gómez (2011), funcionan como una forma de control sobre el acontecimiento moderno. En este sentido, Castro-Gómez (2011) preferiría hablar del “afuera” como un espacio desestabilizador entre “lo mismo” y lo “otro”. Al no haber claridad al respecto, se le critica a Dussel el manejo de conceptos tales como “poder bueno” o “malo”, obviando que el poder no es un atributo ligado a nada, sino que es el resultado de las relaciones (Foucault).

En el segundo momento, Castro-Gómez (2011) increpa el hecho de ubicar a los oprimidos “en la exterioridad de las relaciones de poder”, donde el deber moral de los intelectuales es hablar por los que no tiene voz. No se trata, pues, de ver a los pobres con nostalgia puestos en la exterioridad del mundo moderno. En últimas, el análisis crítico de Castro-Gómez desemboca en una conclusión: la filosofía de la liberación es un romanticismo de los pobres que les quita la posibilidad de hablar por sí mismos (2011, p. 39). En una de sus obras más representativas, *La hybris del punto cero* (2010), Castro-Gómez hace mención de la destrucción del mito de la Modernidad, tema desarrollado brevemente en este artículo y en el que se ha coincidido con el autor en algunas observaciones hechas sobre la crítica desarrollada por Dussel al respecto.

Cinco años atrás, Castro-Gómez publicó su breve texto *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005), en el cual ya había hecho lo que pareciera ser

¹⁰ Algunas notas las he retomado del último aparte de mi artículo “Enrique Dussel y el Mito de la modernidad” (2017) titulado “¿Desmodernización o descolonización?: Algunos aportes críticos de Castro-Gómez”.

un boceto de lo que expondría en su obra del 2010. En uno de sus apartados, el colombiano se propuso trazar una suerte de coordenadas para lo que sería una teoría de la modernidad/colonialidad, en la cual incluiría tres elementos fundamentales. El primero es la crítica que recoge de Dussel al eurocentrismo, para luego articularla con las propuestas de Walter Mignolo y Aníbal Quijano y, por último, desembocar en algunas precisiones de los argumentos planteados por Edward Said en *Orientalismo*. En medio de este engranaje, resalto de manera especial la observación que Castro-Gómez hace de Dussel sobre la manera como acopla los planteamientos de Wallerstein y su propuesta de sistema-mundo. Para Castro-Gómez (2005), Dussel no solo inscribe su crítica al colonialismo al usar en su análisis la propuesta del pensador estadounidense, sino que el argentino estaría leyéndola a través de los lentes de la filosofía de la liberación y esto representa un especial cuidado para Castro-Gómez:

Quizás el “desvío” más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo representó la posibilidad de una “acumulación originaria” en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial. (Castro-Gómez, 2005, p. 48)

El sistema-mundo moderno-colonial empieza al situar a España como centro en relación con América que es la periferia; de ahí que la modernidad y el colonialismo son codependientes. Castro-Gómez valora el modelo planetario de Dussel, porque permite señalar la coexistencia de los lugares desde los que la ilustración es enunciada ya no desde el centro a la periferia, sino de manera aleatoria y simultanea (Castro-Gómez, 2010, p. 50).

Esta simultaneidad lleva a pensar en la descentralización del sujeto moderno, pero no solo en un sentido burgués. También la subjetividad hispánica que se constituyó como consecuencia de un discurso colonial, el cual el filósofo colombiano llamó *limpieza de sangre*. ¿En qué consiste tal discurso? Siguiendo a Mignolo, quien confecciona una crítica al sistema-mundo basado en las tesis sobre la construcción de la subjetividad moderna-colonial de Dussel, Castro-Gómez sostiene que

Imaginando estar en una plataforma neutral de observación, los criollos “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como habitantes atemporales del punto cero y a los demás actores sociales (indio, negro, mestizos) como habitantes del pasado.

(Castro-Gómez, 2010, p. 59)

Lo que el autor ha denominado “hybris del punto cero” es precisamente el espacio de quienes han sido purificados de sangre y ahora ven el mundo sin ser vistos; algo así como un panóptico colonial donde los conocimientos que no hayan sido producidos y controlados por estos *inmaculados* serán tomados sin ningún revestimiento de importancia y, en consecuencia, no alcanzaban un estatuto científico. Haber sido limpios de sangre, es decir, haber pasado por la grilla del dispositivo de la blancura, comportaba un estatus social, capacidad de adquisición y concentración de capital simbólico (Castro-Gómez, 2010, p. 64), en otras palabras, el manejo de la ciencia y el poder colonial.

Existe una seria convicción de creer que no es posible desvincular la modernidad con la colonialidad y viceversa. No obstante, a pesar de este imposible, nos atrevemos a pensar que la apuesta epistémica ha de estar encaminada a robustecer el proyecto de descolonización, el cual es una iniciativa de desprendimiento (Mignolo) que desplaza el sentido universal

de la historia y amplía la posibilidad a la comprensión pluriversal de la misma (Quijano) (Mignolo, 2010, p. 15-16).

Para que la descolonización sea tomada como un desprendimiento es necesario, según Mignolo (2010), instalarse en una epistemología fronteriza alterna a la modernidad (Mignolo, 2010, p. 24). Aquí se aplica en cierto modo la categoría de transmodernidad de Dussel¹¹.

Decolonialidad significa, entonces, “superar una visión de la vida humana que no dependa de un ideal de sociedad sobre los que difieran de él” (Mignolo, 2010, pág. 33). Se trata por consiguiente de encaminar los esfuerzos por la descolonización y no la desmodernización, ya que esta última sería un esfuerzo absurdo que propendería por negar lo que somos, que queramos o no, somos producto de este proyecto, pero aún podemos resignificar y evaluar las prácticas de conquista y los dispositivos de colonialidad.

Este singular análisis es objetado por Castro-Gómez (2011) quien sostiene que Dussel incurre en una visión reduccionista de la modernidad al pretender absolutizarla, es decir, entender la modernidad como totalidad, sin pensar acerca de los medios que en ella operan, como la racionalidad instrumental colonial. Es decir que en el centro de esta totalidad se encuentra el sujeto ilustrado moderno “que piensa” (*ego cogito*), y en esa medida, por ser tal es capaz de “conquistar” (*ego conquiro*). Esta totalidad solo afirma a quienes “son” como los mismos conquistados; los que no, sencillamente “no son”. Al “no ser” afirmados en esa totalidad, quedan por fuera de ella, es decir ubicados en la exterioridad. En consecuencia, los negados por la totalidad, en cuanto mismidad, serían los otros que, por

¹¹ Me he ocupado con amplitud sobre esta y otras categorías en el pensamiento de Dussel en Camelo (2020).

estar fuera de ella, serían capaces de experimentar valores que en el centro del sistema no se viven. En otras palabras, el otro es el sujeto oprimido.

Castro-Gómez (2011) nota que el análisis realizado por Dussel no supera del todo el esquema centralizado en el sujeto, pues se percata que el pensador argentino no lo descentraliza, como lo sugiere la posmodernidad, sino que sencillamente lo reemplaza por otro sujeto, es decir que se pasa del sujeto ilustrado moderno que legitima la conquista, al sujeto oprimido objeto de la conquista; sujeto oprimido, pero, al fin y al cabo, sujeto. E incluso, Castro-Gómez (2011) estima que la relación de “lo mismo” como rasgo de la totalidad y lo “otro” como rasgo de la exterioridad, reduce al sujeto oprimido en un sujeto trascendental y además funciona como un control sobre el acontecimiento (p. 38).

¿A qué se refiere Castro-Gómez con esto? En vez de hablar del “otro”, ya que lo “otro” es también una “identidad” producto de la modernidad, Castro-Gómez (2011) cree que sería más pertinente hablar del afuera “como espacio desde el que irrumpen los acontecimientos, que desestabiliza tanto a lo ‘mismo’ como a lo ‘otro’” (p. 38), pues esta confusión —según el autor colombiano— fue lo que llevó a Dussel a establecer una contraposición de poderes, es decir, “lo mismo”, que representaría un poder “malo” ya que vendría del centro y estaría en dirección a los intereses de los conquistadores, se situaría en contra del “bueno” que representaría de los “otros”. Castro-Gómez (2011) cree que esta contraposición resulta ser problemática porque, siguiendo a Foucault, el poder no posee atributos relacionados al estado colonial, sino que es el producto

[...] de unas relaciones de fuerzas que atraviesa tanto a dominantes como a dominados. La dominación no es algo que pueda revertirse simplemente cambiando “el lugar del rey” (que ahora ocuparía los

dominados), por cuanto que estos han sido *constituidos* como tales por el mismo poder que buscan combatir. (p. 39)

Hasta aquí podríamos decir que la crítica hecha por Castro-Gómez a Dussel se encuentra contextualizada en la etapa de lo que se ha conocido como el “primer Dussel”, es decir, la producción filosófica del argentino durante la década de los setenta¹². Al percatarnos de este detalle, que a la simple vista podría pasar desapercibido, caemos en cuenta que dadas estas circunstancias resulta “normal” la reacción contestataria de parte de Castro-Gómez frente a Dussel, sobre todo si tenemos en cuenta que el primero recibió su formación filosófica del Grupo Bogotá¹³. Pero más allá de la supuesta “obviedad” de la crítica de Castro-Gómez a Dussel, esta se debió también, y dicho sea de paso, por lecturas como *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (1994) escrito por Hermann Herlinghaus y Monika Walter, la cual —en palabras del colombiano— “me mostraron un camino bien diferente para pensar la modernidad en América Latina. Un camino que *opuesto* al que había aprendido con el Grupo Bogotá en la Universidad Santo Tomás” (Castro-Gómez, 2011, p. 239). Es decir que este primer asomo crítico a Dussel, conforme a las obras con las cuales se confronta, corresponde a una época donde el argentino ha empezado a gestar su proyecto filosófico

¹² Aunque la expresión “primer Dussel” es usada aquí a modo de ubicación cronológica en su extensa obra, ya que no se ha hecho una periodización de la misma, diremos que a esta época pertenecen obra como *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, tomos I-V y *Filosofía de la Liberación*, México, 1977 y otras producidas en la década de los ochenta.

¹³ Para efectos de comprensión del contexto, Castro-Gómez (2011) reconoce que la influencia filosófica de este colectivo académico fue determinante en su proyecto intelectual, sobre todo por la extrañeza que le suscitaron los postulados del grupo con relación a la perspectiva liberacionista y el uso metodológico de la historia de las ideas. Directamente, Castro-Gómez rechaza los postulados de la filosofía de la liberación, pero al tiempo, le resultaban interesantes por la historia de las ideas. Castro-Gómez se acerca a la filosofía de la liberación creyendo que el proyecto de trazar una historia de nuestras tradiciones intelectuales y el método utilizado para ello, le permitirían entender por qué razón hemos llegado a ser lo que somos; aspecto del que luego, más adelante, descubrirá no fue el correcto (Castro-Gómez, 2011, p. 236).

que año tras año irá a alimentar a partir de diálogos con otras escuelas y tendencias sobre todo durante la década de los noventa¹⁴. La confrontación de parte de Castro-Gómez era de cara con la filosofía latinoamericana, dentro de la cual se sitúa Dussel.

Conclusión

Lo que hemos realizado aquí es una suerte de reconstrucción de un debate que se formuló hace más de dos décadas, donde se expuso la crítica que Castro-Gómez ha puesto de presente frente la manera como Dussel entiende la modernidad. Un debate que pareciera haber sido superado por los diferentes intereses y enfoques problemáticos que se han venido suscitando a lo largo del espectro filosófico y político en el continente.

Podría incluso pensarse que se trata de un debate que tuvo su impacto en un momento dado y que ahora las miradas están puestas en dirección a otros horizontes. Lo que nos propusimos plantear en este artículo fue traer nuevamente este debate para que, a partir de su reconstrucción, se puedan perfilar otras líneas de análisis a partir de él, sobre todo en la filosofía política decolonial. De hecho, si bien es cierto que nos interesa establecer en qué puntos el pensador colombiano está en desacuerdo con los postulados del argentino, lo que realmente me interesó fue descapotar la práctica discursiva presente en la crítica formulada por Castro-Gómez, para tratar de determinar en qué orden discursivo se puede inscribir dentro del proyecto genealogista castro-gomeziano.

¹⁴ Al respecto se podrían traer a colación obras tales como *La liberación latinoamericana*, México, 1990; *1492: El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid, 1992; *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Guadalajara, 1993; *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994; *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, México, 1998; *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O.Apel*, , México, 1998.

En este intento por cartografiar la crítica de Dussel presente en Castro Gómez partimos de la discusión en torno al problema de la modernidad y la mitificación que de ella se ha inferido, aun cuando en líneas atrás ya habíamos avanzado un poco. Situar el problema de la modernidad en el pensamiento de Castro-Gómez es una labor, por lo demás, espinosa. De hecho, podría pensarse que fue en su obra *Crítica de la razón latinoamericana*, en la versión del año 1998 publicada en España, donde por primera vez se conoció abiertamente su análisis sobre este fenómeno. En esta versión, Castro-Gómez se dedica a analizar el aspecto de la modernidad en el capítulo segundo a partir del problema de la identidad, con lo cual esperó relacionar las categorías de modernidad, racionalidad y cultura en América Latina.

En diálogo crítico con los sociólogos chilenos Pedro Morandé y Cristian Parker y con Max Weber sobre el proceso de racionalización, Castro-Gómez identifica que la modernidad opera con múltiples racionalidades que no guardan diferencia espacio-temporal y que, por tanto, no existiría una identidad ni interior ni exterior, sino unas identidades producto de una construcción simbólica de prácticas económicas, políticas y sociales. Veamos cómo lo exponía hace más de veinte años y que mantuvo en la reedición de su obra algunos años más adelante, donde evidenciamos que en Castro-Gómez no hay un análisis antagónico entre lo moderno y la modernidad:

En América Latina lo moderno jamás ha reemplazado a lo tradicional, sino que ambos se encuentran tan estrechamente vinculados que resulta imposible saber dónde comienza lo uno y termina lo otro. [...] La modernidad no conforma una escena única y homogénea-frente a la cual es posible imaginar un ethos “auténticamente latinoamericano” sino que genera una trama compleja de ordenamiento, reapropiación e

interpenetración de diferentes tipos de racionalidad. (Castro-Gómez, 1998, p. 56)

Referencias

- Camelo, D. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 38 (116), 97-115.
<https://doi.org/10.15332/25005375/3208>
- Camelo, D. (2020). Pueblo, democracia y transmodernidad: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel. *Revista de ciencias y humanidades*, 11(11).
<https://revistacienciasyhumanidades.com/index.php/home/article/view/159/122>
- Castro-Gómez, S. (1998). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros. S.A.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2 ed.). Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana* (2 ed.). Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1996 [1977]). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Lupa inquisitor.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y “Transmodernidad”. En *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes* (pp. 201-225). Colegio de México.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ediciones akal.
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (Vol I). Ediciones Desde abajo.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Signo.
- Wallerstein, I. (1979), *El moderno sistema mundial*, tomo I. Siglo XXI.