

**Pueblo, democracia y transmodernidad:
Un diálogo crítico entre Enrique Dussel y
Santiago Castro-Gómez**
*People, democracy and transmodernity:
A critical dialogue between Enrique Dussel and
Santiago Castro-Gómez*



Recibido el 21 de agosto de 2020, aceptado el 05 de octubre de 2020

Diego Fernando Camelo-Perdomo*

Resumen

El artículo tiene como propósito desarrollar la tesis según la cual los acercamientos y los distanciamientos que ha tenido el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez con relación al pensamiento del filósofo argentino Enrique Dussel, evidenciados a través de su crítica, hicieron parte fundamental en la construcción de su visión política decolonial, la cual denominó como *democracia transmoderna*. Dicho objetivo se pretende alcanzar a través de un diálogo crítico entre estos dos autores alrededor de tres claves analíticas, a saber, pueblo, democracia y transmodernidad. De esta manera, se concluirá que la categoría de *transmodernidad* es donde se halla el punto convergente entre ambas propuestas filosóficas.

Palabras clave: pueblo, democracia, transmodernidad, Dussel, Castro-Gómez.

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Agroecologías, Ambientes y Ruralidades, adscrito a la Universidad del Tolima, Ibagué, Tolima, Colombia.  <https://orcid.org/0000-0003-3068-1997>  diego.camelo.p@gmail.com

Abstract

The objective of this article is to expound on the thesis according to which the approaches and distances that the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez has had in relation to the thought of the Argentine philosopher Enrique Dussel, evidenced through his review, were a fundamental part in the construction of his vision decolonial politics, which he called *transmodern democracy*. This objective is intended to be achieved through a critical dialogue between these two authors around three analytical keys: people, democracy and transmodernity. This way, it will be concluded that the category of *transmodernity* is where there is a convergent point between both philosophic proposals.

Keywords: people, democracy, transmodernity, Dussel, Castro-Gómez.

Introducción

Es bien conocido el diálogo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha sostenido con el filósofo argentino Enrique Dussel desde hace aproximadamente veinticinco años, cuando se publicó por primera vez su *Crítica de la razón latinoamericana* en 1996. Pero, se cree que detrás del telón de esta escena se encuentra un propósito que se pretende poner en evidencia a través de este artículo y que solo se puede demostrar mediante la lectura de las obras recientes del colombiano y del mendocino, por lo menos, las de la última década de este siglo. En este sentido, la tesis que se busca exponer en esta elaboración es que las aproximaciones y los alejamientos que ha tenido Castro-Gómez respecto al pensamiento de Dussel, comprobados a través de su crítica, se constituyeron en la base de su propuesta política decolonial a la cual denominó como *democracia transmoderna*. Para lograr tal cometido, la exposición estará conformada por el análisis de tres categorías, a saber, *pueblo*, la *potentia* y la *potestas*, y la *transmodernidad*, entendida esta última en clave de decolonización, es decir, como la posibilidad de trascender las prácticas coloniales que operaron en el proyecto moderno haciendo uso de los valores presentes en la misma modernidad. En este sentido, la decolonización no puede fraguarse obviando las herencias coloniales tales como las instituciones políticas.

Se partirá de la tesis dusseliana según la cual los sujetos oprimidos se distinguen como aquellos “otros” de la “mismidad” totalitaria europea bajo la noción de *pueblo* —entendido como comunidad política y no solo económica—, que llegan a constituirse en un actor de esta esfera a partir de la relación intersubjetiva que en él opera. A esta capacidad de cohesión o nodización fue a lo que Dussel llamó como *potentia*; mientras que a la manera como se organiza institucionalmente el poder en este nivel es lo que denominó *potestas*. Por su parte,

Castro-Gómez ve con cierta desconfianza el hecho que la potencia se disuelva en la potestas, ya que eliminaría el acontecimiento democrático, pues en ninguna soberanía debe existir ese agotamiento. ¿Hay en realidad una disolución del Estado? ¿Qué rol cumple el pueblo en este proceso? Éstos serán algunos interrogantes que trataremos de abordar en este apartado.

Posteriormente, se expondrá la relación entre la noción de *vacío ontológico* y la política para identificar de qué manera ésta incide en la historia. Lo anterior se llevará a cabo a partir del análisis de la lectura que el colombiano hace de la obra del filósofo esloveno S. Žižek, de quien toma la tesis de la *dimensión ontológica de la incomplitud* para afirmar que la democracia es el producto del vacío del sujeto. Por lo tanto, la democracia es entendida por Castro-Gómez no en términos de institucionalidad, sino desde la hegemonía. Es en este aspecto donde surge la discusión con Dussel, quien, al igual que el colombiano, dialoga críticamente con E. Laclau. ¿Cuál es el rol de la hegemonía en el proceso de postestabilización de la potencia? La hegemonía no solo sería disputada en calidad de demanda fraguada desde la potencia, pues debe llegar incluso hasta el plano institucional (*potestas*). Mientras que Dussel considera que la representatividad institucional debe reflejar el poder obedeciendo a las necesidades materiales del pueblo (vacío óntico) que elige, a fin de que no haya discordancia entre él y sus representantes, Castro-Gómez estima que este *poder obediencial* corre el riesgo de incurrir en un régimen autoritario y, por ende, más que un mandar obedeciendo habría mejor que desobedecer mandando a este tipo de regímenes de exclusión reproducida por el proyecto moderno europeo mediante la colonización. En consecuencia, tanto Dussel como Castro-Gómez concuerdan en proponer la necesidad de descolonizar la modernidad y no de desmodernizar el colonialismo.

Luego, se mostrará bajo qué alcances conceptuales se entiende la descolonización como transmodernización, identificando la forma cómo esta noción, desarrollada ampliamente por Dussel, opera en la propuesta de Castro-Gómez de transmodernizar la democracia. Asimismo, se presentarán algunas consideraciones sobre las propuestas desarrolladas por los autores.

Pueblo como categoría totalizada

En principio, para Castro-Gómez la crítica que Dussel formula a la modernidad queda insuficiente, pues no descentraliza al sujeto ilustrado, antes bien lo cambia de lugar, lo cual significa que ya no se sitúa como *centro*, sino como *exterioridad* de la *mismidad*. La intención del filósofo argentino de ubicar al *sujeto oprimido* en la exterioridad moderna permite pensar que uno de los roles de

la filosofía de la liberación latinoamericana es hablar por aquellos que no tienen voz. Y este rasgo *romántico* es, para el filósofo colombiano, una imposibilidad para que los oprimidos puedan tener voz propia y que se puedan movilizar en la modernidad, sin necesidad de creer que no están en ella.

En esta dirección, Dussel identifica a la exterioridad bajo la categoría de “pueblo”, la cual es posible comprender si se analiza en clave de capitalismo y la clase burguesa, puesto que es gracias a las contradicciones del primero como es posible la transformación de los sujetos oprimidos. La responsabilidad que tiene el capitalismo, en tanto sistema dominante económico cerrado, es de gran proporción, pues sus contradicciones internas, que llegan a tener incidencia hasta en la periferia (exterioridad), motivan la consolidación de la conciencia del pueblo.

No obstante, ¿por qué la categoría de pueblo, siendo de naturaleza política, surge como reacción a un mecanismo económico? ¿No sería acaso que esta categoría es más bien económica? Al respecto, se debe señalar que la incidencia de la economía en el orden político es mutuamente proporcional. Sobre esto, Dussel hace esta misma aclaración al sostener que “el pueblo no puede identificarse simplemente con *clase* [...] la categoría *clase* se determina en el interior de un modo de apropiación y de producción. Así el *siervo de la espada* medieval se determinaba dentro del modo de apropiación tributario-feudal”¹. Esto quiere decir que la categoría de *clase* es de naturaleza económica, o sea que se da en orden a la producción.

En consecuencia, no existiría una sola clase económica, sino muchas clases dependiendo del frente de producción (el campesinado, los obreros, los indígenas, etc.). De ahí que surja la necesidad de categorizar una realidad más amplia que cobije las vicisitudes sociales de una forma comprometida y real. En este sentido, Dussel define “*pueblo*” como “*un bloque social* de la sociedad civil, anti-hegemónico en cuanto oprimido y explotado [...] de un modo de apropiación”². Así, *pueblo* no solo representaría a un conjunto de *clases* que es determinado por el capitalismo, también lo hace a todas aquellas expresiones sociales que mantiene una cierta *exterioridad* al mismo capitalismo. De este modo, esta categoría es comprendida como *bloque social* y, por ende, se sitúa en la exterioridad.

Dicho esto, ¿cómo analiza Castro-Gómez la propuesta de Dussel en torno a esta categoría? Según el pensador colombiano, Dussel le otorgó una connotación geopolítica y la relación con sujetos sociales concretos, tales como indígenas y/o campesinos trabajadores que guardan un proyecto liberador común. Castro-Gómez identifica que el pueblo, así como la nación, se halla en condición

¹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1991), 407.

² *Ibid.*, 408.

de oprimido a causa del sistema capitalista mundial que lo excluye. Al estar excluidos, los oprimidos tienen un sentido diferente de vida, a saber, opuesto en relación al del sistema. Lo que advierte el bogotano en la propuesta de Dussel es que la categoría pueblo, entendida como la alteridad de la totalidad, agrupa una serie de determinaciones bajo una misma identidad totalizante: el *ethos liberador*, donde no habría lugar a la diferencia, pues él mismo sería esta diferencia³.

Para el filósofo colombiano, este razonamiento de Dussel no es aceptable porque presuntamente incurre en una contradicción en lo que se refiere al proyecto de la liberación latinoamericana, pues, como se anotó en líneas atrás, es un proyecto que no cumple con la condición posmoderna de descentralizar al sujeto, sino que, en lugar de eso, lo que hace es exteriorizarlo en referencia a la totalidad centralizada. Por otro lado, al no descentralizar al sujeto, éste queda exteriorizado bajo la figura del “otro oprimido”, el cual queda dotado de una suerte de *identidad totalizante* en relación al sistema que también es totalizante, haciendo posible que estos sujetos, identificados entre ellos como *lo mismo*, vean al sistema como *lo diferente* que hay que superar. Sin embargo, Dussel sostiene que la crítica del colombiano, notoriamente influenciada por Foucault, no advierte la necesidad de proponer una crítica del sujeto a fin de reconstruir una perspectiva que sea capaz de trascenderlo, ni tampoco señala la necesidad de descartar las micro-instituciones para articularlas en las macro; no sugiere que, aunque el poder se ejerce dentro de las relaciones intersubjetivas, el del Estado tiende a prolongarse hegemónicamente. En consideración del filósofo mendocino, Castro-Gómez incurre en la misma lógica que dice criticar, es decir, en repetir la pretensión universalista de un discurso que niega a los pueblos de llevar a cabo discursivamente su reflexión⁴. De hecho, el argentino asocia su crítica al modo como M. Foucault analizó el proceso de subjetivación de los dementes, los prisioneros, en fin, de aquellos que fueron cobijados bajo la noción de *anormales*, quienes, en calidad de los “otros excluidos” se situaban en la “exterioridad” del sistema imperante. No obstante, aunque puede haber cierto “paralelismo” entre ambos proyectos filosóficos, es claro que metodológicamente guardan una distancia abismal. Es posible que el filósofo argentino pase por alto que las anotaciones críticas del colombiano se han fraguado desde orillas completamente diferentes y que los registros de análisis son abordados con insumos conceptuales que no están asociados con el objeto de la crítica.

³ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, segunda edición (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011), 38-40.

⁴ Enrique Dussel, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (Ciudad de México: Ediciones Akal, 2015), 29.

La reducción que Castro-Gómez señala en Dussel se evidencia al afirmar que en la liberación de la periferia, en los pueblos de la periferia, en sus clases oprimidas o grupos campesinos (sean indios americanos, africanos en clanes o tribus de la sabana, beduinos o campesino árabes, o del Asia), se encuentra la posibilidad de la cultura mundial futura de efectuar un salto cualitativo, pasar de una densidad nueva, original.⁵

¿Qué hay en la propuesta de Dussel que no le resulta aceptable a Castro-Gómez? Podríamos decir que la tesis dusseliana sugiere entablar una ruptura con la modernidad europea con sujetos que se ubican en el centro de esta ruptura, es decir, mediante mesianismos. Creer que la liberación implica una ruptura y empezar de cero le parece al pensador colombiano una manifestación delirante.

No obstante, Dussel reflexionará con mayor atención en obras más recientes el papel del pueblo como categoría totalizante. Esto quiere decir que la referencia del “pobre” como sujeto periférico del sistema totalizador va más allá del sentido óptico, o sea de la connotación de las necesidades materiales, y empieza a ser entendido como una categoría política donde el referente intersubjetivo se expresará bajo el enunciado de *comunidad* y no ya como una mera categoría económica. Sin embargo, nos preguntamos por qué la categoría de *pueblo*, siendo de carácter político, tiene incidencia económica. En efecto, no es una categoría económica debido a que ella está determinada por condiciones en el orden de la producción y, en ese sentido, Dussel afirma que “el pueblo no es un conglomerado, sino un *bloque* como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo”⁶.

Ahora bien, el problema estriba en comprender de qué manera esta comunidad política logra constituirse en actor político, es decir, cómo se efectúa el movimiento intersubjetivo hacia este campo. De acuerdo con el argentino, el campo político se lleva a cabo, primero, de manera objetiva donde las acciones subjetivas se concretizan en un orden institucional y, segundo, de manera subjetiva, la cual opera como condición previa de la intersubjetividad (*a priori*)⁷. En esta dirección, para Dussel, este poder no se forma como si se tratara de algo que nace de la nada; antes bien, se ejerce intersubjetivamente en la comunidad política, es decir, el pueblo. A este tipo de poder fue a lo que el mendocino denominó

⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1996 [1977]), 96.

⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica*, 409.

⁷ Enrique Dussel, *20 tesis de política* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006), 19.

como *potentia*, o sea como la capacidad propia del pueblo de transversalizar los niveles políticos nodizándolos de forma individual⁸.

Así las cosas, la *potentia* es de donde toda acción política parte para finalmente hallar su realización, determinación o actualización, sin la cual quedaría limitada a ser un vacío de esta índole⁹. La realización completa de la *potentia* se da en la *potestas*, es decir, en su organización institucional. El pueblo, en tanto comunidad política, se afirma a sí mismo como poder instituyente cuando decide organizar sus funciones, pero de modo diferencial¹⁰. Su ejercicio en el orden institucional (*potestas*) tiene como fundamento primario a la *potentia*, el poder en sí, como facultad a priori para la realización de las condiciones ópticas de la “voluntad de vivir”. Para el argentino, el poder legítimo es aquel ejercicio realizado por parte de quienes ejercen el poder (*potestas*) obedeciendo a las demandas del pueblo (*potentia*). Fue a esto lo que Dussel denominó como *poder obediencial*, en cuyas palabras afirma que:

La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual *instituyente*: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda *ejercerse* el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder *obediencial*. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medios de representantes, le llamaremos la *potestas*.¹¹

Esta propuesta alejaría la posibilidad de que el poder institucionalizado (*potestas*) sea *absolutizado*, pues esto implicaría que el poder de la comunidad política (*potentia*) se debilite en el sentido que, en el ejercicio *potencial*, éste no operaría como escenario de convergencia en torno a unos mismos fines. En otras palabras, si la institucionalidad se llegara a absolutizar desprendiéndose del poder primario del pueblo, éste se debilitaría porque ello significaría que no sirvió como unificador de fines comunes entre la institución y la comunidad. Diríamos, entonces, que surgiría una *des-nodización* al interior del acontecimiento político. Para que esto no ocurra, el argentino considera que el poder institucional se fortalece cuando la comunidad política, o sea el pueblo, ejerce su propio mando, obedeciendo¹². En efecto, nos preguntamos si ¿acaso es el *poder obediencial* propuesto por Dussel la materialización de una desconexión entre la *potentia* y la *potestas*?

⁸ *Ibid.*, 35.

⁹ Enrique Dussel, *Política de la Liberación II: Arquitectónica* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 60.

¹⁰ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 30.

¹¹ Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, 61.

¹² *Ibid.*, 62.

En esta misma dirección, el filósofo argentino advierte que el tratar de comprender por separado a la *potentia* y la *potestas* no significa que éstas sean dos extremos antagónicos. Por el contrario, habría que verlo en conjunto, ya que ellas no son poderes políticos separados, sino un conjunto de poderes situados en un registro molecular.

Y este aspecto cobra aquí especial importancia para considerar la crítica de Castro-Gómez a Dussel, pues la respuesta al problema generado alrededor del poder constituyente —instituyente para Dussel— y el poder constituido formulado por el argentino no satisfizo al colombiano. No obstante, examinemos en detalle la afirmación del bogotano con la que expresa dicho inconformismo: “Creemos [...] que la *disolución* de la *potentia* en la *potestas* del sistema político conlleva a la *eliminación* del “momento democrático”, pues ninguna soberanía [...] podrá jamás *agotar* el potencial instituyente del acontecimiento”¹³.

¿En qué sentido Castro-Gómez piensa que la *potentia* se *disuelve* en la *potestas* tal y como lo propone Dussel? ¿Hay en realidad una disolución entre estos dos momentos? Se podría pensar que la tesis castro-gomeziana es formulada partiendo de lo expuesto en la tesis 20 de la obra del argentino del 2006 en donde desarrolla lo que denominó como la *disolución del Estado*. El poder ejercido por la comunidad política, es decir el pueblo, es mediado por el que se ejerce desde las instituciones estatales, toda vez que obedezcan a las demandas de la misma. En efecto, si las instituciones en las cuales se ha delegado el ejercicio del poder *desobedece* dichas demandas, la representatividad queda envilecida y, por ende, éste se fetichiza¹⁴. Nótese, entonces, que el “envilecimiento de la representatividad” no implica bajo ninguna circunstancia que quede suprimida o, peor aún, eliminada, como se demostrará a continuación.

Una vez que se llega a esta fetichización del Estado surge, en consecuencia, la necesidad de *disolverlo* desde un punto de vista fáctico, es decir, se debe desleír todo impedimento que obstaculice la representatividad entre la *potentia* y la *potestas*. Este impedimento no sería otro que la fetichización del poder cuando se absolutiza la *potestas*.¹⁵ De ahí que la disolución del Estado a la que hace alusión Dussel no significa la eliminación del mismo, como quizá lo sugiere

¹³ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Bogotá: Ediciones Akal, 2015), 360. Cursivas agregadas por el autor.

¹⁴ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 151.

¹⁵ El postulado de la *disolución del Estado* propuesto por Dussel básicamente consiste en la transformación del mismo partiendo de tres elementos principales: el poder ciudadano, el poder electoral y la sociedad civil. ¿Recordamos cuando se habló en líneas pasadas de la nodización del poder? Pues bien, estos tres aspectos se conectan para conformar el acontecimiento político. Al respecto, véase *Ibid.*, 153 y ss.

Castro-Gómez, sino de la facticidad del ejercicio del poder institucional cuando se desarticula del poder primario.¹⁶ En esta dirección, el principio de “mandar obedeciendo” se contrapone a que la *potestas*, o sea la institucionalidad, sea reducida a la mera representatividad. Dicho en otras palabras, la *potestas* no se limita a *representar* a la *potentia*, sino que la actualiza, en el sentido aristotélico del término, toda vez que el poder institucional sea ejercido obedeciendo a lo que *mande* el constituyente primario.

Por otra parte, podemos argumentar que el poder instituyente no es agotado por las instituciones, porque la obediencia al mandato de la *potentia* no anula la posibilidad de que sea desobedecido por los puntos nodales del acontecimiento político, como, por ejemplo, la sociedad civil. En este sentido, para Dussel, nos dice Castro-Gómez, no sería viable que la sociedad civil se *desnodalice* del acontecimiento para ganar autonomía en un eventual gobierno hegemónico. Ahora, si el colombiano indaga sobre aquellas acciones políticas que escapan al espectro institucional (*potestas*) para validar la posibilidad de la desobediencia dentro de dicho acontecimiento, nos preguntamos nosotros ahora ¿el poder obediencial dusseliano no implica ya una desobediencia al ejercicio del poder instituido que se ha fetichizado, o sea aquél que no desconoce y se desarticula con el poder constituyente primario? Por otro lado, ¿no será más bien que Castro-Gómez indaga sobre una eventual desobediencia dentro de la desobediencia misma? De ser así, ¿cómo puede ser tal cosa? Para ejercer el gobierno es necesario crear puntos nodales que funcionen como condición de posibilidad para tal desobediencia. En otras palabras, que la hegemonía no se agote en la sociedad política, sino que logre escapar a la sociedad civil. A este escape de la hegemonía fue a lo que el colombiano llamó como *desnodización*¹⁷.

Ahora bien, ¿hasta dónde es posible pensar que la desobediencia tenga una expresión dentro del acontecimiento político? ¿Puede llegar a ser el populismo esta expresión? En el marco de la inquietud sobre la desobediencia como acontecimiento y tras haber hecho una depurada disertación en torno a la obra del filósofo argentino Ernesto Laclau con el propósito de identificar los cambios en la argumentación que este autor hace sobre las luchas democráticas y luchas

¹⁶ En lo que respecta a Dussel, éste considera que el poder político primario (*potentia*) se despliega a través de la acción política que deviene objetivamente en el poder delegado de las instituciones (*potestas*). Ello significa que no habría disolución del Estado en su facticidad representativa. Así lo expresa el argentino: “el campo político global, teniendo en cuenta la acción política estratégica que se fija, se objetiva, deviene real en la *potestas* o poder delegado en todas las instituciones”. Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, 65.

¹⁷ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 360.

populares, Castro-Gómez, siguiendo al argentino, señala que el populismo no es una expresión exclusiva de una coyuntura específica de las clases marginales, sino que hace parte del acontecimiento democrático *per se*. Por lo tanto, no se puede agotar o disolver completamente en un partido político, ya que él hace parte de la “dimensión universal de la política”¹⁸.

De ahí que una acción de esta índole, pero de carácter democrático, necesita construir un pueblo, pero no en términos de soberanía, sino como la consecuencia de un engranaje político que agrupa una particularidad que recoge las reivindicaciones de una mayoría. En estos términos lo explica el colombiano: “El pueblo es una particularidad que, a través del establecimiento de una cadena de equivalencias, reclama ser la voz de la totalidad”¹⁹. Así, el pueblo es el resultado de un encadenamiento en el que cada eslabón se articula con otro de manera equivalente. Por tanto, concluye Castro-Gómez, entendido en términos de identidad, el pueblo no precede a este encadenamiento; por el contrario, emerge de él. Por lo demás, queda por afirmar que estos eslabones equivalenciales solo son posibles comprenderlos desde una perspectiva política²⁰; fuera de ella, se correría el riesgo de incurrir en populismo.

Sin embargo, no es el carácter político del populismo lo que quiere discutir el colombiano. Lo que pretende analizar el autor es la posibilidad de si el populismo puede convertirse en un paradigma de esta naturaleza. Este pensador manifiesta concordar con Dussel en que toda propuesta emancipatoria debe orientarse necesariamente a conseguir la hegemonía de la sociedad política, obviando, o mejor desconociendo, la autonomía de la sociedad civil. Es claro que Castro-Gómez pone de presente la necesidad de sobreponer la autonomía de la sociedad civil como un nodo de poder político. Pero, es menester analizar esto con más detenimiento. La idea es que el acontecimiento político no cuente solamente con dos polos antagónicos, a saber, el *pueblo* que expresa sus demandas y el *Estado* que debe estar presto para atenderlas. La disputa no se reduce a esta eventual confrontación. No obstante, Castro-Gómez indaga acerca de porqué la *potentia* solo se debe entender en referencia a la *potestas* institucional. Ahora bien, ¿quiere con ello el filósofo bogotano aludir la primacía de la autonomía de la sociedad civil sobre la institucionalidad de la política? De ningún modo. Según el autor, la *potentia* de la sociedad civil y la *potestas* de la sociedad política presentan una relación un tanto discontinua. En palabras del pensador bogotano, esta idea se expresa así: “No toda *potentia* debe pasar necesariamente por la *potestas*, lo cual

¹⁸ *Ibid.*, 364.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 365.

significa que el logro de la hegemonía del Estado no puede ser objetivo único de una iniciativa emancipatoria. También, [...] tendrían que generarse un conjunto de hegemonías en el seno de la sociedad civil que se posicionen frente al Estado, sea éste de izquierdas o derechas”²¹.

La intención de demostrar que algunas *potentias* pueden prescindir de la *potestas* ha llevado a Castro-Gómez a considerar que el ejercicio del poder institucional no debe ser entendido como un propósito exclusivo del Estado mismo, sino que también hace parte de las posibilidades realizables de la sociedad civil con el objetivo de convertirse en sociedad política. Con esta tesis, Castro-Gómez contraría a Dussel en el sentido que este último sostiene que la *potestas*, es decir, el poder constituido, sería la única forma de realización de las demandas populares que nacen en la *potentia*. Pero, por otro lado, está de acuerdo con este argumento al afirmar que la alternativa al poder institucional democrático deje de ser solamente resistencia y se convierta también en opción real de disputa.

En esta dirección, el colombiano agregaría que la sociedad civil debe convertirse en alternativa de la institucionalidad (*potestas*), sin necesidad de emerger de la *potentia*. De esta manera, comprobaría el argumento de que la sociedad civil debe gozar de autonomía en la pretensión de ser *potestas* sin necesidad de pasar por la grilla de la *potentia*: “Creemos que la hegemonía del sentido común en la sociedad civil no exige *necesariamente* al paso hacia la hegemonía del poder en el sistema político”²². Con ello, el colombiano sugiere que el carácter democrático de una sociedad no se limita al ejercicio del poder del Estado (*potestas*). Por el contrario, es lo que el autor llama como “hegemonía del sentido común” presente en la sociedad civil lo que garantiza ya la democracia. En otro sentido, la proposición dusseliana del poder obediencial, o sea el “mandar obedeciendo”, queda contrapuesto con el “desobedecer mandando” castro-gomeziano.

El vacío ontológico, la *potestas* y la *potentia*

En el marco del análisis crítico al trabajo *Revoluciones sin sujeto* del filósofo esloveno Slavoj Žižek, el pensador bogotano propuso la tesis según la cual “la democracia es aquella forma política que no solo reconoce la *dimensión ontológica de la incomplitud*, sino que, como consecuencia inmediata de ello, demanda el juego de la universalidad”²³. En efecto, al enunciarse esta tesis pareciera darse por entendido algunos presupuestos conceptuales como por ejemplo la categoría

²¹ *Ibid.*, 371.

²² *Ibid.*, 394.

²³ *Ibid.*, 303.

de la *dimensión ontológica de la incompletion*. Por ello, y para efectos de su comprensión, se remontará a lo que el autor ha explicado en apartados previos a esta cita dentro de la obra referida. Así, en el capítulo I, Castro-Gómez se propone examinar el modo en que Žižek pretende reivindicar el concepto de *sujeto trascendental* en el historicismo, ya que, como se sabe, la filosofía posmoderna, basada en los postulados de pensadores como M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, opta por desmarcar al sujeto cartesiano como figura central de la historia.

Identificado el propósito del esloveno, Castro-Gómez sostiene que precisamente lo que el historicismo niega, a saber, la dimensión ontológica de cualquier fenómeno histórico, es lo que Žižek critica restableciendo el vínculo entre el sujeto y verdad, el cual fue desarticulado por la filosofía del siglo XX²⁴. En ese sentido, mientras que Žižek intenta contraponerse a la tesis posmoderna sobre el papel del sujeto y su relación con la verdad, el filósofo colombiano sostiene que la importancia de volver a Descartes radica en haberlo entendido como una conciencia dividida y no como una *res* unificada. Conforme a la lectura que el colombiano hace del esloveno, el sujeto cartesiano se caracteriza no por sobreponer la certeza sobre la duda, sino que la duda es ya la certeza. Teniendo en cuenta la lectura que Žižek hace de Descartes a través de los lentes de Lacan, Castro-Gómez explica lo siguiente:

Descartes descubre la *pulsión de muerte* que habita en la estructura misma del sujeto y que le impide alcanzar el objeto de su deseo. La ausencia del objeto es la condición fundamental para que la duda se mantenga. Más aún: el sujeto cartesiano nunca sabe si aquello que desea lo está deseando él mismo o lo desean otros, pues su única certeza radica en el hecho de no saber lo que desea. Es sujeto de una certeza que no se funda en el orden del pensamiento, sino en el orden del deseo. Es sujeto de un deseo cuyo objeto nunca podrá determinar sino tan solo a través de la mirada de otros.²⁵

Lo que queda expuesto en esta cita es que, para el esloveno, el sujeto es definido como un vacío constitutivo que no debe ser reducido a una serie de situaciones históricas, como intenta hacerlo entender el historicismo posmoderno. Así las cosas, la tesis foucaultiana de la “muerte del sujeto” estaría siendo debatida por Žižek, ya que éste no solo estaría de regreso o resucitaría, sino que estaría además representando la negatividad, es decir que, sin ella, no habría realidad posible. El sujeto sería una condición que hace posible que la realidad se constituya y no sea una sustancia en sí misma, por lo que comportaría una negatividad representada en el vacío sin el cual no habría lugar a la realidad. En esta dirección,

²⁴ *Ibid.*, 24.

²⁵ *Ibid.*, 26.

prevalece la condición ontológica de la negatividad, entendida ésta como incomplitud, o sea, el vacío. En otro sentido, el sujeto es vacío en cuanto es deseado por el deseo de otro. Se desea en tanto que *no es con ese otro* que lo desea.

El vacío es, entonces, condición de posibilidad para que el sujeto se realice en el mundo²⁶. Pero ahí no termina todo. Según el bogotano, Žižek se sirve de Hegel para explicar las implicaciones políticas de la incomplitud, entendida ésta como el carácter negativo de la subjetividad²⁷. Desde una perspectiva hegeliana, Žižek sostuvo que “el *antagonismo* es la barrera que impide la realización plena del hombre, [...] porque ella es la condición ontológica de la experiencia humana como tal”²⁸. Mientras haya vacío, habrá las condiciones necesarias para que el sujeto se realice.

No obstante, ante la evidencia de que toda realización implica un cambio, éste, en efecto, llega a concretarse materialmente en la historia. Es en ella donde surge el deseo de cambiar el estado en el que se encuentra en su actualidad, por lo que cambiar representa, por consiguiente, no una afirmación de aquello que es en el *ahora*, sino en una negación de esa condición²⁹. Actualizar este vacío por parte del sujeto es una condición que hace parte de su estructura, y a esta actualización fue a lo que el esloveno, según Castro-Gómez, llamó como *historia*. La actualización, en tanto cambio, es el medio por el cual se manifiesta la negación haciendo necesario “destruirla para hacer todo de nuevo”³⁰. A tenor de lo anterior, ¿sería, entonces, la historia una fuente confiable para hacer política? La respuesta a esta pregunta trasladará la discusión de lado de los posmodernos, para quienes la historia es la fuente de la práctica política, como ya se había explicado en renglones atrás. Por su parte, Žižek —explica el colombiano— sostiene que el sujeto debe negar los particularismos de la historia para poder acceder así a la universalidad³¹. Pero, ¿cuál es la razón de tal negación? La negación de estas particularidades se debe a que ellas son adoptadas como un estilo de vida que, una vez mercantilizadas, son objeto de consumo. La universalidad como categoría política se refiere a esa compleja red de antagonismos³².

Sin ánimo de alargar esta contextualización, es necesario retomar el punto que obligó hacer esta antesala. Se había dicho que en el marco de la cartografía hecha

²⁶ *Ibid.*, 40.

²⁷ *Ibid.*, 42.

²⁸ *Ibid.*, 44.

²⁹ *Ibid.*, 52.

³⁰ *Ibid.*, 53.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, 55.

por Castro-Gómez de la obra del esloveno S. Žižek, el colombiano se propone analizar la democracia como una forma política producto del vacío del sujeto, del cual se hizo alusión hace unos instantes. En otro sentido, cuando Castro-Gómez interpretó el concepto de democracia de Žižek lo entendió no como si se tratara de un ente político a manera de institucionalidad, sino más bien como ellas —las instituciones— son interpretadas a través de la categoría de hegemonía. La conceptualización de lo que el bogotano entiende por democracia pasa por la grilla discursiva de la hegemonía. Para lograr este propósito, el autor colombiano invita a que se integre a este diálogo crítico al pensador argentino E. Dussel con la finalidad de llegar a una concepción emancipatoria de la democracia³³.

En el primer apartado del capítulo V de la obra que estamos referenciando, Castro-Gómez realiza un esbozo contextual en el que sugiere que analizar la democracia implica trascender un fenómeno que viene en ascenso y al que denominó como “comodificación de la política”, el cual consiste en ser un conjunto de visualizaciones técnicas, atendidas la mayoría de las veces por economistas, empresarios o tecnócratas que conducen a una suerte de *estigmatización de la democracia*, pues, hoy por hoy, ella está siendo vista por un sector parcializado debido al “exceso de democracia” que estos sectores demandan. Y es de este aspecto del que el Estado debe salvaguardarse, ya que representa un peligro para su control³⁴. Este fenómeno ha hecho que la democracia y su pretensión excesiva logren ser subsumidas por el mercado y, en ese sentido, nace la necesidad de relacionar la política emancipatoria con la democracia. No obstante, esta última se encuentra alejada de aquello con lo que habitualmente se le relaciona, es decir, con la institucionalidad. En palabras del autor colombiano: “pensar la democracia como un poder sin Rey”³⁵.

En líneas generales, el argumento de Castro-Gómez está vinculado con los postulados de Žižek, pero va más allá de él al sostener que la democracia debe ser pensada como un constituyente que emerge de la ausencia de plenitud. Sin embargo, el colombiano se desmarca de la tesis zizekiana en torno a la *ausencia* entendida como vacío constitutivo del sujeto trascendental, al argumentar que esta ausencia es precisamente una *potentia* que emerge de la relación antagónica de fuerzas: “la democracia será pensada como el momento de *construcción de lo social* que se funda en la ausencia de determinaciones y que, por tanto, jamás podrá reducirse ni confundirse con el poder constituido”³⁶.

³³ *Ibid.*, 304.

³⁴ *Ibid.*, 305.

³⁵ *Ibid.*, 306.

³⁶ *Ibid.*

Tras haber traído a colación algunos postulados de autores como A. Negri, J. Ranciere y E. Laclau, que le arrojaron luces acerca de la manera como opera la institucionalidad política partiendo del rol que cumple la democracia, Castro-Gómez dispone una escenografía para poner a actuar a tres “personajes”. Por un lado, se tiene a la democracia, cuyo fundamento se encuentra en el vacío que es llenado por la política. Esto significa que a ella le corresponde cubrir esta necesidad al considerarse al vacío como negatividad, entonces se concluye que para hacer política se ha de partir de la negatividad. Pero no basta con esto; o sea, no es suficiente que la política parta de la enunciación de las demandas y trabaje para suplirlas limitándose a la negatividad. Es necesario que su sentido antagónico tenga también capacidad de gobernar. Y, ¿qué significa tal cosa? Para Castro-Gómez, gobernar significa “instituir puntos nodales que sean capaces de combatir la desigualdad y aseguren el ejercicio de la libertad”³⁷.

El bogotano, apoyado en Laclau, considera que la democracia no solo se debe limitar a posibilitar los antagonismos, sino gobernarlos y, a la vez, ser gobierno, a lo cual se llega únicamente institucionalizando la democracia. En términos generales, el meollo del asunto sería *la institucionalización de la democracia*, la cual formula en estos términos: “¿cuál es la constituyente (*potentia*) y el poder constituido (*potestas*)?”³⁸. No obstante, por nuestra parte, le agregaríamos estos otros cuestionamientos: ¿de qué manera la potestas llega a ser potentia? ¿Es acaso la hegemonía el punto intermedio en este proceso de potestización de la potentia o, por el contrario, es el efecto de este proceso? Es más, ¿la potestización equivaldría a la estatalización del poder?

Las preguntas formuladas por el filósofo en el párrafo anterior, entre otras sugerentes, permiten llegar al diálogo que el colombiano sostendrá con el argentino E. Dussel sobre la democracia directa y la democracia participativa. El punto de partida del análisis de Castro-Gómez es la comprobación a la que llegaron los procesos políticos del siglo XXI en América Latina, así como también los movimientos contestatarios de Europa, al evidenciar que la hegemonía podría ser disputada obviando el rol de las instituciones representativas, de manera que ellas no deberían ser vistas como algo antitético en la democracia, sino más bien como una herramienta para atender las demandas que se presentan en la sociedad civil. Sin embargo, ¿cuál es, entonces, el problema de las instituciones y su representatividad? ¿Será que no representan ni traducen las demandas requeridas en las calles? Se encuentra aquí una acertada sentencia del autor colombiano al afirmar

³⁷ *Ibid.*, 308.

³⁸ *Ibid.*, 325.

que: “la política no solo juega en las calles sino también en las instituciones”³⁹.

Por lo tanto, situar en un plano contradictorio a estas dos acciones sería, según Castro-Gómez, un grave error, ya que, si bien la desobediencia de la población civil es necesaria debido al vacío de sus demandas, ella no es un fin en sí misma; por el contrario, su accionar debe estar focalizado a cumplir con aquello que se demanda. Fue a esto lo que Dussel denominó en su tesis 4 como *poder obediencial*⁴⁰. Esto llevaría a pensar la desobediencia civil como la vanguardia de las demandas exigidas. No obstante, el filósofo bogotano considera que sin las instituciones públicas no habría posibilidad de crear las condiciones políticas necesarias de igualdad para todos⁴¹. Aunque también estas instituciones hayan heredado ciertas prácticas de exclusión de aquellos que dicen representar. Entonces, ¿qué hacer para que el poder de la población civil (*potentia*) llegue a ser poder constituido (*potestas*)? ¿Sería este paso la solución al problema de la representatividad de la institucionalidad?

Pues bien, antes de tratar de desarrollar estos cuestionamientos sobre los cuales se va a soportar el diálogo crítico que Castro-Gómez entabla con Dussel, permítasenos poner sobre la mesa las propuestas conceptuales en torno al problema de la relación entre la *potentia* y la *potestas* expuesto por el pensador mendocino. Se empezará advirtiendo que uno de los requerimientos para entender esta relación en Dussel es considerar su propuesta re-significada de política⁴².

En su proyecto filosófico, Dussel la define como un momento antropológico (*relación hermano-hermano*), pues el hijo de la *relación pedagógica (relación padre-hijo)*, fruto del encuentro de la *relación erótica (relación hombre-mujer)*, ha crecido y es momento de que se muestre (re-vele) a su hermano (alteridad) cara-a-cara. Aunque no es un concepto limitado por una descripción semántica, el concepto de *política* puede entenderse concretamente como “toda acción humana social práctica”⁴³. Pero esta acción humana se despliega a través de tres niveles, a saber, los principios, las instituciones y, por último, las estrategias políticas. En

³⁹ Santiago Castro-Gómez, “Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina”, en *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*, editado por Adan Salinas (Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2017), 271.

⁴⁰ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 34.

⁴¹ Santiago Castro-Gómez, “Mirar en retrospectiva”, 272.

⁴² Algunos apuntes que se han retomado aquí sobre aproximaciones de la política en Dussel, se han desarrollado en: Diego Camelo-Perdomo, “Pueblo como categoría filosófica, movimientos sociales y praxis de liberación en Colombia. Un acercamiento desde el pensamiento filosófico de Enrique Dussel”, en *Escenarios de la formación investigativa*, editado por Julián Pacheco (Bogotá: Ediciones Usta, 2016), 15-35.

⁴³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 88.

el primer nivel de lo político se encuentran los *principios* que son los que definen de manera implícita la acción política⁴⁴. En el segundo nivel está la *acción política* que, a su vez, queda delimitada por las instituciones, cuya acción estratégica se ejerce dentro de una red de relaciones funcionales. Esta funcionalidad es legítima en tanto que sea dentro de la estructura del poder político. El tercer nivel es el de la *acción* o la *praxis política* o la construcción de la vida comunitaria, entendiéndose como el contenido del campo político (continente). Esta acción no debe verse en clave de exterminio del antagonista, pues se estaría negando a sí misma, cayendo en un acto ilegítimo⁴⁵.

Se dice, entonces, que en Dussel estos tres niveles conformarían los pasos obligados para la consolidación de un actor político, es decir, el paso de la *potentia* a la *potestas*. Con relación a estas dos categorías, Dussel afirma: “[...] denominaremos *potentia* al poder que tiene la comunidad como una *facultad* o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto soberanía”. Y más adelante en esta misma obra citada sostiene que: “si la *potentia* es el poder *en-sí*, la *potestas* es el poder *fuera-de-sí*. [...] es la *constitución del poder* organizado en una comunidad política”⁴⁶.

Pero para entender mejor la propuesta de filosofía política del argentino, Castro-Gómez señala que es clave comprender que la acción política tiene como objetivo el cubrimiento de las necesidades materiales de los miembros de la sociedad; luego, esto llevaría a pensar en una dimensión material de ella⁴⁷. El filósofo colombiano entiende que para Dussel una política verdadera debe garantizar que todos los miembros de una sociedad puedan vivir, es decir, que puedan contar con las condiciones necesarias básicas, de manera que una vez se haya logrado consolidarlas, la política permita que los medios actúen con el fin de hacer crecer y expandir esta vida.

Así las cosas, una política que proporcione la realización de la vida conllevan a que necesariamente tenga implicaciones éticas. Aquí Castro-Gómez identifica, precisamente, una ambigüedad en el análisis dusseliano, ya que si el argentino pretendió resaltar la materialidad de la política, entonces, ¿cómo es posible que dicha materialidad tenga un fundamento ético? Castro-Gómez nota que Dussel

⁴⁴ Dussel cree que es imposible que los principios de la acción política sean explícitos o apriorísticos de la razón, es decir, que deban ser conocidos antes para que luego sí puedan ser aplicados (acción). En palabras de Dussel sería algo así como un consciencialismo universalista. Enrique Dussel, *Hacia una política de la liberación* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 303.

⁴⁵ *Ibid.*, 304.

⁴⁶ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 16-18.

⁴⁷ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 338.

no la piensa en perspectiva de negatividad, sino a partir de un fundamento positivo. Dicho de otro modo, Dussel prefiere pensarla desde una ontología de la plenitud y no del vacío (Žižek)⁴⁸. Ahora bien, ¿podemos decir que este *fundamento ontológico positivo* de la política corresponde a la *potentia*?

En efecto, Castro-Gómez dirá que la *potentia* según Dussel es una condición prepolítica que encamina la “voluntad de vivir” hacia un consenso entre los individuos que tienen esas necesidades. La potestas es vista por el argentino como un efecto consolidado a través de los consensos intersubjetivos expresados en esa voluntad. Con todo y esto, “la *potentia* no es solo voluntad, pues también es racionalidad ética que se orienta hacia el consenso, todo con el objetivo de asegurar la vida de la comunidad”⁴⁹. Más allá de ser una condición prepolítica, la *potentia* sería interpretada por el colombiano como una racionalidad que, lejos de ser una especie de acción que se atribuye a un conjunto de sujetos, se refiere al modo en que ella opera. En esta dirección, si la voluntad se expresa mediante la acción del consenso, entonces la *potentia* es racionalidad ética que funciona como *condición de posibilidad* de aquella acción, a lo Foucault. Es por ello que el bogotano formula aquí una inquietante pregunta: “¿No es el acto constitutivo, por definición, algo que no surge de la razón sino de la *insuficiencia de ella misma*?”⁵⁰. Con esto, Castro-Gómez sugiere, al hablar de insuficiencia, que se debe precisamente al vacío ontológico de la política, del que habla Žižek, que el poder constitutivo emerge.

Luego ¿considera Castro-Gómez que Dussel pudo haber incurrido en una suerte de “horrorización” del poder constituyente? El motivo por el que se formula esta inquietud se debe a que, de acuerdo con el panorama presentado por el autor colombiano, pareciera que el análisis político de Dussel se parcializara a la *potentia*. De hecho, Castro-Gómez señala que en Dussel el poder constituyente tiene dos dimensiones, a saber, por un lado, la *materia* representada en la voluntad de los sujetos y, por el otro, la *formal* expresada en la razón. Estos dos elementos serían la base de la *teoría positiva del poder*, según la cual, la tarea de la filosofía política sería proporcionar una visión constructiva de las instituciones.

Esto quiere decir que la *potentia* solo proveería de *visiones conceptuales* a la potestas y ésta sería la razón por la que Castro-Gómez sugiere que hay que pasar “de la *potentia* a la potestas”⁵¹, de manera que la positividad o la complitud no

⁴⁸ *Ibid.*, 341.

⁴⁹ *Ibid.*, 343.

⁵⁰ *Ibid.* Cursivas agregadas por el autor.

⁵¹ *Ibid.*, 345.

solo se quede en la condición prepolítica, sino que logre corresponder también a la *potestas*, pues, de lo contrario, la *potentia* por sí sola sería insuficiente. En otros términos, para que la voluntad política de la sociedad pueda ser expresada necesita de las instituciones representativas, es decir que ellas funcionarían como una extensión de la voluntad política, esto es, de la *potentia*. Ahora bien ¿identifica Castro-Gómez la injerencia de la ética en la política dentro de la propuesta dusseliana? En efecto, al preceder la voluntad colectiva (*potentia*) a la institucionalización de esta voluntad (*potestas*) existe la necesidad de reconocer el carácter normativo que rige la voluntad común, pues así se superaría los desacuerdos que se presenten. Así las cosas, para Dussel la política se constituye es gracias a la ética, pues los principios de ésta son subsumidos por la institucionalización de la política en cuanto que cumple con la normatividad de ella⁵².

No obstante, Castro-Gómez considera que esta posición de Dussel refleja más bien una despolitización de los universales, conduciendo a la negación de la política misma. Sumada a esta crítica que el autor colombiano formula al argentino, encontramos este segundo señalamiento dentro de la *despolitización de la política*: “Dussel confunde libertad con liberación”⁵³. El argumento de Castro-Gómez es que las necesidades que no son atendidas se deben a la debilidad del sistema que limita la realización de la “voluntad de vivir”, por lo tanto, superar estas limitaciones materiales requiere políticamente de un proceso de liberación. Entonces, al darse dicha superación en un registro material o físico, la liberación consistirá en un proceso óntico. No obstante, Castro-Gómez advierte que más allá de este proceso se encuentra una condición que no se debe deslindar de ella, es decir —en palabras del autor—, “una condición de posibilidad de todo acto de libertad”⁵⁴. La condición a la que alude el colombiano es, apoyado en Žižek, a la ontológica. ¿En qué consiste ella? Veamos.

Dussel por su parte pretende situar a la “voluntad de vivir” en un estado ausente o libre de todo antagonismo que ponga en riesgo su realización (liberación), mientras que Castro-Gómez afirma que, precisamente, ninguna voluntad puede existir por fuera de una red de relaciones antagónicas, entendiéndola como un “sistema de voluntades”. De ahí que el filósofo bogotano estima que el mendocino confunda la ausencia de antagonismos que generan necesidades materiales (nivel óntico) con los actos de libertad (nivel ontológico). Con esto, Castro-Gómez invierte el orden del proceso político, es decir, no es la condición óntica (liberación) la que hace posible a la condición ontológica (libertad),

⁵² Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, 365.

⁵³ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 350.

⁵⁴ *Ibid.*

sino que esta última es condición de posibilidad de la primera.⁵⁵ ¿Sugiere Castro-Gómez que la *despolitización de la política* o considerar a esta última como una actividad regida por normas, postulada por Dussel, recae en un “vacío de la libertad”, o sea, en una ausencia de libertad lograda por fuera de la relaciones de antagónicas? En resumidas cuentas, para el filósofo bogotano la normatización de la política es el factor que despolitiza la *potentia* llevándola a descender en la *potestas*. Ahora bien ¿qué pasaría si la *potentia*, aun cuando se exprese en la institucionalidad (potestas), no se reduce a ella? Lo que se pregunta Castro-Gómez a modo de sospecha es si esto, como lo es el caso de la tesis del *poder obediencial* como demostración de democracia directa, corresponde más bien al modo en que operaría un régimen autoritario⁵⁶.

En la tesis 17 de su obra *20 tesis de política*, Dussel señala que las transformaciones institucionales (*potestas*) conllevan a crear un nuevo sistema, o sea que transformar equivaldría a crear nuevas instituciones, pues el poder se ejerce de manera delegativamente obediencial⁵⁷. ¿Qué razones tiene el pensador argentino para llegar a tal conclusión? Dussel es claro en afirmar que las instituciones se necesitan para garantizar la realización material de la vida, es decir, el nivel óptico de la *potestas*. Pero advierte que el hecho de que sean necesarias no significa que no se puedan transformar. Es más, según el autor mendocino las instituciones responden a un contexto temporal determinado y van recayendo paulatinamente hasta desembocar en una crisis: “los esfuerzos por mantenerlas son mayores que los beneficios, [...] La institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta la muerte”⁵⁸.

Precisamente en este punto, Castro-Gómez está de acuerdo con Dussel, pues ya no se trataría de reproducir los criterios eurocéntricos de la modernidad impuestos violentamente por el fenómeno de la colonización, representados en las instituciones modernas⁵⁹. De hecho, Dussel estima que la modernidad se dio inicio no solo con el capitalismo, ni el colonialismo, sino con una nueva civilización basada en el desprecio por la vida. Pero a su turno, Castro-Gómez indica que la modernidad está ligada a los procesos de colonialismo, sin ellos, ésta

⁵⁵ Castro-Gómez señala que las luchas de la liberación, es decir, la superación de la necesidad óptica, dependen de la libertad, y no ésta de la liberación, tal como lo sostiene Dussel. “Solo pude haber luchas por la liberación si éstas presuponen ya la libertad, es decir, si de entrada postulamos la irrupción de una *potentia* que disloque las relaciones constituida de poder y cambie las reglas de juego”. *Ibid.*, 351.

⁵⁶ *Ibid.*, 356.

⁵⁷ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 125.

⁵⁸ *Ibid.*, 126.

⁵⁹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 356.

no puede entenderse⁶⁰. Así las cosas, Castro-Gómez parece encontrar un punto convergente con Dussel alrededor de la propuesta de una descolonización de la modernidad y no la desmodernización de la colonialidad. ¿Qué implica esto? Desde luego —dirá el colombiano—, no implica abandonar las instituciones modernas, sino reinscribirlas en sentidos diferentes. En esta misma dirección, Dussel considera que las instituciones deben estar sometidas a procesos de transformación y cambio⁶¹, mas no abandonarlas. Así, se pone en evidencia una aproximación entre ambas posturas. A lo que el bogotano llamó la *reinscripción* de las instituciones modernas, el mendocino lo denominó como *incorporación* de ellas desde una alteridad que sea capaz de *trascender* la razón violenta moderna y, en ese sentido, se trata de un proyecto trans-moderno⁶². Y sobre este punto, Castro-Gómez encuentra afinidad con la propuesta de Dussel.

La descolonización como transmodernización

Se ha llegado a un punto neurálgico en esta exposición. Se trata del análisis que hace Castro-Gómez sobre la categoría de *transmodernidad* y su relación con la noción de descolonización, donde el bogotano expresa abiertamente su cercanía, pero a la vez su distanciamiento en dicha relación. En este apartado se procurará, entonces, no solo mencionar el significado que el autor le confiere a cada una de ellas, sino de identificar la manera como opera esta noción en relación con lo ya propuesto por el filósofo argentino E. Dussel. En otros términos,

⁶⁰ Cabe recordar que Castro-Gómez entiende el *colonialismo* como un fenómeno molar, es decir, en grado macro, que consiste en el modo en que las poblaciones se inscriben asimétricamente a un sistema global de dominación que las excluye y las hace dependientes económicamente. Mientras que la *colonialidad*, en cambio, es un fenómeno molecular, o sea, micro, que consiste en el modo en que los sujetos “valoran” o perciben sus relaciones de poder. Santiago Castro-Gómez, “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez”, *Revista Andamios* Vol. 9: n° 20 (2012): 190. Es a partir de las prácticas coloniales como se comprende el proyecto de la modernidad.

⁶¹ Así lo expresa el filósofo argentino: “Toda la cuestión es saber cuándo debe continuar una institución, cuando es obligatoria una transformación parcial, superficial, profunda, o simplemente, una modificación total, de la institución particular o de todo el sistema institucional”. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, 126. Esta misma idea la retomará en su obra posterior *Política de la Liberación I* en la que habla de la necesidad de un “giro descolonizador” en el cual se insiste en que la reflexión debe descentralizarse de la política europea y dirigirse a los contextos de los pueblos colonizados que sean capaces de “responder a los problemas planteados desde este lugar de enunciación para clarificar y describir analíticamente, en nuestro horizonte latinoamericano, el sentido de la acción estratégica, la manera de transformar las instituciones políticas y los principios normativos políticos”. Enrique Dussel, *Política de la Liberación I: Historia mundial y crítica* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 556.

⁶² Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000), 200.

no solo se trataría de señalar el punto de quiebre en el uso de la categoría que cada uno le confiere. Allende a esto, se trata de analizar la manera como este quiebre funge en la propuesta castro-gomeziana de transmodernizar la democracia.

De hecho, el problema que sirve como punto de partida es precisamente el “malestar” que le genera a Castro-Gómez el tema de la democracia representativa y directa en Dussel, y que se ha explicado en páginas atrás. Este “malestar”, por decirlo de alguna manera, podría expresarse así:

No es posible implementar mecanismos de democracia directa en medio de sociedades globalizadas donde conviven millones de personas que no comparten el mismo *ethos*. Pero si esto es así, ¿cómo puede funcionar entonces el imperativo del “mandar obedeciendo”? ¿Es posible “caracolizar” las instituciones representativas en sociedades complejas? [...] No digo con ello que la idea de *autogobierno*, implícita en el concepto del “mandar obedeciendo”, no sea posible en sociedades como las nuestras. Lo que digo es que, al descartar cualquier forma de democracia directa, Dussel está “forzando” el concepto para que encaje en las estructuras complejas de una democracia representativa.⁶³

En esta cita lo que se demuestra es que, en opinión del colombiano, el argentino estaría usando el concepto del “mandar obedeciendo” para que se ajuste al ensamblaje de la democracia representativa. Hay entonces una suerte de reducción de la disputa por la hegemonía política a la esfera de la sociedad civil. Frente a esto, la pregunta que se haría Castro-Gómez sería: y ¿cuál es el rol de la sociedad civil como para que se lleve a cabo esta reducción?⁶⁴ En estos términos estaría expresando el “malestar” que le suscita al bogotano la propuesta del argentino, pues considera que esta visión organicista de Dussel —como él la llama— radicalizaría la capacidad de desobedecer de estas instancias. Es decir, ¿hasta qué punto en una democracia se abriría la posibilidad de ser antagonista incluso de sí misma? Para Castro-Gómez, la democracia denota precisamente la posibilidad de eliminar cualquier radicalización de poder absoluto, sin importar los polos desde donde se enuncie. En esta dirección, la democracia daría espacio incluso para hacer oposición o desobediencia dentro de ella. La sospecha que Castro-Gómez tiene de la propuesta dusseliana consiste en que esa “visión orgánica” correspondería más bien a ser una condición de posibilidad de un régimen autoritario.

⁶³ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 355.

⁶⁴ Es claro que para Castro-Gómez la modernidad no se reduce a los procesos de colonialismo y eurocentrismo, sino que los excede, es decir, los trasciende. Y es por ello que el colombiano considera que solo a partir de la asimilación crítica de este ideario democrático de la modernidad es como se podrá avanzar hacia la transmodernización política de las luchas decoloniales. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016), 415.

La lectura que el bogotano hace del mendocino es que, en efecto, este tipo de política (de la liberación) procura no necesitar criterios eurocéntricos propios de la modernidad. Si bien esta política acoge las herencias de la modernidad, lo hace teniendo en cuenta las formas de vida que escaparon de los efectos de ella. ¿Por qué? Porque “todas las instituciones modernas, por valiosas que sean, fueron impuestas violentamente sobre sociedades no europeas gracias a los procesos coloniales de expansión”⁶⁵. En resumidas cuentas, no hay modernización sin colonización; la primera no puede verse ni pensarse desligada de la segunda. Por lo tanto, en esta dirección se habla entonces es de *descolonizar la modernidad*, en el sentido dusseliano. Sin embargo, ¿cómo entiende Castro-Gómez la noción de transmodernidad de Dussel?⁶⁶ El argentino cuando habla de transmodernidad hace referencia a

un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana [...] Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la Modernidad como la *Exterioridad desechada, no valorizada*, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran las filosofía periféricas o coloniales, y luego desarrollar las potencialidades de esas culturas ignoradas; acciones llevadas a cabo dese sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana.⁶⁷

El colombiano considera que, al hablarse de descolonizar la modernidad, Dussel no se refiere a que se abandonen las instancias modernas, ya que eso sería más bien desmodernizar y no descolonizar⁶⁸. Contrario a esto, de lo que se trata es de reinscribirlas en contextos no eurocéntricos; cambiar las coordenadas de ubicación, sin necesidad del salir del mapa. Esta reinscripción de la modernidad fue lo que Castro-Gómez entendió de Dussel como *transmodernidad*, pues “no busca 'completar' el proyecto inconcluso de la modernidad en el Tercer Mundo, sino *transformar* radicalmente ese proyecto a partir de su reinscripción en mundos de vida diferentes”⁶⁹.

⁶⁵ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 356.

⁶⁶ Un análisis previo sobre la categoría de transmodernidad en Dussel se encuentra en el artículo: Diego Camelo-Perdomo, “Enrique Dussel y el mito de la modernidad”, *Revista Cuadernos de Filosofía latinoamericana* Vol. 38: n° 116 (2017): 97-116.

⁶⁷ Enrique Dussel, *Filosofías del sur*, 29.

⁶⁸ Se debe recordar que Castro-Gómez ya había criticado en su obra *Crítica de la razón latinoamericana* al argentino al considerar esta idea como delirante, sobre todo en las obras tempranas del mendocino, o sea, aquellas escritas entre las décadas de los sesenta y ochenta. Al respecto, véase Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón*, 38-43.

⁶⁹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 357. Cursivas agregadas por el autor.

El momento “trans”, es decir, aquel que hace referencia a “ir más allá”, quiere expresar particularmente un cambio en la manera de entender las prácticas colonizadoras del proyecto moderno. En palabras del mismo Dussel:

Más allá de la condición *postmoderna*⁷⁰, [...] pienso que ante nuestros ojos se desarrolla un fenómeno que deseo llamar *transmoderno*. Lo de “trans” quiere indicar que no solo es posterior a la Modernidad central occidental [...], sino que nace *fuera, más allá*, desde una “fuente creadora” [...] “desde la nada” de la cultura occidental y aun de su “condición postmoderna” (último momento crítico *interno* de la misma Modernidad).⁷¹

No obstante, aunque el colombiano coincide en este punto con el argentino, también advierte que hay que hilar más fino aún frente a esta tesis, pues —como se acaba de anotar— el “ir más allá” de la modernidad no implica su abandono, ya que ella es definida como, según Castro-Gómez, “un fenómeno constitutivo de la historia de América Latina”⁷². Dicho esto, no es posible creer o, mejor dicho, dudar sobre el hecho de participar o no en la modernidad. Es un hecho que ya se está haciendo. Lo que sí se puede pensar es en el modo en que se lleve a cabo esa participación, y esos modos de hacerlo quedan agrupados en la descolonización, es decir, en la articulación de los intereses de las poblaciones que han sido pensadas como inferiores por una élite colonizada. Con esto, el colombiano quiere decir que no habrá transmodernidad sin la apropiación de imaginarios modernos para extenderlos equivalencialmente hacia esas poblaciones. De este modo, siendo la democracia uno de esos imaginarios modernos, ello implicaría adentrarse a un proceso de descolonización. De ahí que la transmodernidad sea entendida por el colombiano como un “atravesar colonialmente” a las instituciones modernas para que ya no funcionen eurocéntricamente.

En consecuencia, el “ir más allá” no es más que una transformación del modo en que se asume la modernidad que no implique su abandono. En otras palabras, si se transforma la modernidad es porque también se logra hacerlo con el colonialismo. Esto significa que el cambio no aplica directamente a un lado o al otro, sino que se ejerce sobre el sistema de relaciones que los atraviesa. Es por esto que para Castro-Gómez la reivindicación de las luchas transmodernas no se efectúa sobre

⁷⁰ Recordemos que cuando Dussel empleó esta noción en la caracterización de la Filosofía de la Liberación, con cierta anterioridad por el mismo Lyotard, dicho sea de paso, se vio obligado a hacer una serie de aclaraciones al punto de señalar que por *postmodernidad* entendía una prolongación de la modernidad eurocéntrica, mas no como una superación de la misma. Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999), 37 y ss.

⁷¹ Enrique Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación* (Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007), 207.

⁷² Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 357.

un registro universal ni solo particular, sino en el intersticio de ellos, ya que es allí, en ese espacio antagónico, donde el pueblo se constituye democráticamente⁷³.

Dentro de la propuesta del pensador bogotano se identifica, de la mano con Dussel, la transmodernización de algunas instituciones modernas, dentro de las cuales se señalan las siguientes. Como primera medida menciona la *ciencia*, pues para Castro-Gómez el desarrollo de la ciencia moderna expresada en la medicina debe verse enriquecida por aquellas que no son occidentales. Ello implica, desde luego, nutrir las relaciones entre estos dos modos de garantizar la vida. La segunda institución es el *Estado de derecho* cuyo rol es —y debe seguir siendo— ser el marco de la política a pesar de las demandas de los grupos antimodernos. La tercera es la *democracia*, la cual es definida por el bogotano como un imaginario político donde la libertad y la igualdad son valores universales que deben ser extendidos a toda la comunidad; por tanto, ella debe quedar exenta de toda jerarquización de poder y de toda tradición cultural. Por último, se encuentra la *crítica* entendida como toda acción problematizadora del sentido común.

No obstante, la reinscripción no eurocéntrica-moderna, o sea el momento “trans”, tiene como condición de posibilidad la incomplitud ontológica de la que hablaba Žižek y en la que el colombiano se apoya para sostener que la transmodernidad no conlleva a que las instituciones modernas sean tomadas como incuestionables e incontrovertibles, pues esto supondría una eventual “identidad cultural”, sino todo lo contrario. Recuperar los valores propios subyacentes en la modernidad, pero en clave decolonial y no colonial, es decir, adoptar los valores no en un registro moderno, sino más bien transmoderno, donde sean posibles otros “lugares de enunciación”⁷⁴.

Consideraciones finales

Finalmente, se concluirá este artículo presentando unas breves consideraciones respecto a algunos aspectos analizados por los autores. La crítica a la modernidad elaborada por Dussel permite entrever en el fondo que al un sistema estar en crisis, las instituciones que lo comprenden se adentran en una fase de transición que bien puede resultar siendo parcial o total. Esto quiere decir que, para el argentino, las instituciones se abren a otros modos de apuestas políticas y económicas que no preexistían al sistema mismo, sino que son el resultado de diversas intervenciones. En últimas, su transformación no se efectúa de manera

⁷³ Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 198.

⁷⁴ *Ibid.*, 199.

exógena a él; por el contrario, se da en un nivel endógeno, es decir, atraviesa las instancias que lo conforman, a saber, las instituciones mismas.

De esta manera, se instalaría lo que el argentino llamó como “nuevo orden institucional”⁷⁵, que no sería antimoderno, ya que para la transformación del sistema se requiere emplear criterios también modernos, pero situados desde una exterioridad que se logró mantener aun después del proceso de colonización y que, en consideración del autor, no logró ser subsumida por el capital. En palabras del filósofo argentino,

El concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que *asumen los desafíos de la Modernidad*. [...] Una futura cultura trans-moderna, *que asume los momentos positivos de la Modernidad* (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes.⁷⁶

Dussel concibe la llegada de una nueva modernidad que va “más allá” de la europea, o sea, una *transmodernidad* que rompe en todos los niveles de la civilización⁷⁷. Esto implica que ella no emergerá desde la modernidad eurocéntrica, sino desde su *exterioridad*. Con esto ¿estaría insinuando el mendocino que para transformar el sistema se tiene que salir de él prescindiendo de todas aquellas herencias coloniales que históricamente han participado en el proceso de subjetividad? En efecto, el proyecto moderno tiende a universalizar radicalmente su capacidad de enunciación generando los procesos de exclusión que históricamente se conocen. Por tanto, emprender las luchas desde “otros lugares” de enunciación sin necesidad de abandonar las herencias coloniales exige una apropiación crítica de estas herencias para radicalizar la inclusión con la misma intensidad con que se radicaliza la exclusión.

En este punto, el análisis de Castro-Gómez pone de presente el riesgo de considerar una propuesta transmoderna que esté por fuera de la modernidad, allí donde Dussel propone reivindicar a los excluidos de ella, ya que no se trata de salir de su universalidad e ir “más allá” como queriendo salir de ella. Antes bien,

⁷⁵ Enrique Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 193.

⁷⁶ Enrique Dussel, “Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”, en *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, editado por Raúl Fornet-Betacourt (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 146. Cursivas agregadas por el autor.

⁷⁷ Enrique Dussel, *16 tesis de economía política: una interpretación filosófica* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2014), 298.

de lo que se trata es de “apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es incompleta, que ha dejado algo por fuera”⁷⁸. En otras palabras, lo que el colombiano estima es que sería impropio que, bajo el propósito de contrarrestar los efectos universalizantes del sistema moderno, se sobrevalore las particularidades, debido a que esto llevaría a despolitizar la lucha por la descolonización⁷⁹. No obstante, advertimos, junto con Castro-Gómez que, por proponer salir de la universalidad de la modernidad, Dussel no incurre en una postura antimoderna, como a simple vista se pudiera pensar. Por el contrario, la propuesta del argentino es, como lo hemos expuesto aquí, transmoderno. Cuando el mendocino afirma que es desde la exterioridad donde ella surgiría, se refiere precisamente a “otros lugares” de enunciación diferentes al proceso colonial europeo que atraviesa el proyecto moderno⁸⁰.

Para una propuesta política transmoderna, este aspecto es fundamental porque las apuestas reivindicativas no solo se llevan a cabo a nivel de la *potentia*, sino que deben llegar hasta la *potestas*, pues la política no solo se demanda en la desobediencia civil revestida de la práctica de la protesta. Debe, además, alcanzar su realización dentro de las instituciones; por lo que pretender suprimir, o peor aún, obviar el estadio de la institucionalidad representaría un delirante proceder. Si se llegara a prescindir de las instituciones políticas, o sea, si se va “más allá” de ellas y se abolen, no habría posibilidad de garantizar las reivindicaciones no solo en el plano ontológico de los excluidos, sino también en el óntico.

⁷⁸ Santiago Castro-Gómez, “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al ‘giro decolonial’”, *Revista Analecta Política* Vol. 13: n° 7 (2017): 257.

⁷⁹ *Ibid.*, 261.

⁸⁰ *Ibid.*, 268.

Referencias

Fuentes secundarias

- Camelo-Perdomo, Diego. “Pueblo como categoría filosófica, movimientos sociales y praxis de liberación en Colombia. Un acercamiento desde el pensamiento filosófico de Enrique Dussel”. En *Escenarios de la formación investigativa*, editado por Julián Pacheco. Bogotá: Ediciones Usta, 2016, 15-35.
- _____. “Enrique Dussel y el mito de la modernidad”. *Revista Cuadernos de Filosofía latinoamericana* Vol. 38: n° 116 (2017): 97-116.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, segunda edición. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- _____. “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez”. *Revista Andamios* Vol. 9: n° 20 (2012): 187-199.
- _____. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Bogotá: Ediciones Akal, 2015.
- _____. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.
- _____. “Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina”. En *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*, editado por Adán Salinas. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2017, 207-274.
- _____. “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al ‘giro decolonial’”. *Revista Analecta Política* Vol. 13: n° 7 (2017): 249-272.
- _____. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1991.
- _____. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996 [1977].
- _____. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999.
- _____. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, 41-53.
- _____. *Hacia una política de la liberación*. Bilbao: Desclée de Bouver, 2001.

- _____. “Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. En *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, editado por Raúl Fonet-Betacourt. Madrid: Editorial Trotta, 2004, 123-160.
- _____. *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006.
- _____. *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007.
- _____. *Política de la Liberación I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- _____. *Política de la Liberación II: Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- _____. *16 tesis de economía política: una interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2014.
- _____. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Ediciones Akal, 2015.
- _____. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.