

**TRANSMODERNIDAD: MÉTODO PARA UN PROYECTO POLÍTICO
DECOLONIAL. DE ENRIQUE DUSSEL A SANTIAGO CASTRO-
GÓMEZ**

*Transmodernity: Method for a Decolonial Political Project.
From Enrique Dussel to Santiago Castro-Gómez*

Luz María Lozano Suárez

Universidad del Atlántico (Barranquilla, Colombia)

luzlozano@uniatlantico.edu.co

RESUMEN

El objetivo de este artículo fue analizar cómo es subsumido el sentido de lo *transmoderno* por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez para proponer una política emancipatoria. La *transmodernidad* es un proyecto decolonial planteado por Enrique Dussel en 1994. La modernidad, definida como mito sacrificial —eurocéntrica, colonizadora y capitalista— sería superada desde el momento en que se pueda afirmar la alteridad de las culturas universales —analéctica—. Tal proyecto de la Filosofía de la Liberación se puede concebir como un método que tomaría lo mejor de la modernidad —su carácter racional—, pero en sentido contrario a la dominación política, cultural y económica. Castro-Gómez asume este método para proponer un republicanismo *transmoderno*. En este texto se establece como hilo conductor el posible diálogo modernidad/colonialidad establecida por estos dos filósofos para determinar cómo es posible plantear una nueva forma de entender la ontología de la política emancipatoria (no liberadora) que presenta el filósofo colombiano.

PALABRAS CLAVE: *Transmodernidad, modernidad, política emancipatoria, universalidad concreta, Filosofía de la Liberación, analéctica, dialéctica.*

ABSTRACT

This article seeks to analyze how the sense of transmodernity is subsumed in philosopher Santiago Castro-Gómez, to propose an emancipatory policy. Transmodernity is a decolonial project proposed by Enrique Dussel in 1994. Modernity, defined as a sacrificial myth -eurocentric, colonizing, and capitalist- would be overcome from the moment in which it is possible to affirm the otherness of the universal cultures —analectic—. Such a project of the Philosophy of Liberation can be conceived as a method that would take the best of modernity —its rational character—, but in an opposite sense to political, cultural, and economic domination. Castro-Gómez assumes this method to propose a transmodern republicanism. In this text, the possible modernity/coloniality dialog, corroborated by these two philosophers, will be established as the guiding thread to determine how a new way of understanding the ontology of emancipatory (not liberating) politics, presented by the Colombian philosopher, is possible.

KEYWORDS: *Transmodernity, modernity, emancipatory politics, concrete universality, Philosophy of Liberation, analectic, dialectic.*

*TRANSMODERNIDAD: MÉTODO PARA UN PROYECTO POLÍTICO
DECOLONIAL. DE ENRIQUE DUSSEL A SANTIAGO CASTRO-
GÓMEZ*

INTRODUCCIÓN

Santiago Castro-Gómez ha tenido una preocupación constante en el transcurso de sus investigaciones: la relación modernidad / colonialidad. Podríamos decir que este ha sido el hilo conductor de sus libros escritos hasta el momento, ya que, para el filósofo colombiano, la modernidad se ha manifestado en Latinoamérica desde la colonialidad. Evidentemente, sus trabajos, en un principio utilizando el método genealógico, parten de la crítica a la modernidad cuando se pregunta qué ha significado definirse y asumirse como modernos en un país como Colombia por toda la violencia que ha suscitado la empresa colonizadora de la *modernidad* en su territorio. En esta perspectiva se inscriben *Hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos*. Sin embargo, esta apuesta investigativa, utilizando la caja de herramientas foucaultianas, le ha dejado a Castro-Gómez el sinsabor de la ausencia de una propuesta política para combatir las herencias coloniales:

¿Es la genealogía un ejercicio que nos ayuda en realidad a comprender el funcionamiento de la política? ¿Cuál sería el aporte de la obra de Foucault para un análisis político de las luchas contemporáneas, sobre todo en el contexto de América Latina cuando la izquierda empezaba a agotar su primer ciclo? Demasiadas preguntas en un solo libro. Lo único cierto es que para 2009 mis intereses filosóficos estaban cambiando y ya no se dirigían más hacia la pregunta histórica por el funcionamiento del poder, sino hacia la pregunta ontológica por el ser de la política. (2019a, p. 225)

La pregunta por una ontología política movilizará las investigaciones del filósofo colombiano en sus textos *Historia de la gubernamentalidad* I y II, y *Revoluciones sin sujeto*, y de esta manera se irá alejando de las categorías que propone Foucault para pensar la

modernidad, pues considera que este ha dejado de lado la apuesta emancipatoria, la cual es necesario recuperar. Entonces Castro-Gómez asumirá el desafío de proponer una opción política para superar los desastres políticos que nos ha dejado el liberalismo, y sus avasalladoras regulaciones económicas, utilizando precisamente los conceptos de la modernidad en un sentido decolonial ajustado en lo *transmoderno*.

En 2019, cuando se publica el libro *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*, Castro-Gómez hace referencia nuevamente a la modernidad, pero en un sentido distinto, en un sentido que toma prestado en gran parte de Enrique Dussel. Un tono esperanzador se percibe en este libro cuando presenta la condición de posibilidad para recuperar los valores políticos de modernidad, alejándose así definitivamente de los matices foucaultianos, reacios a proponer una cierta ley exterior a los otros para indicarles su camino por tanto, “siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua” (Foucault, 2003, p. 8). El descontento o desencanto que muestra el filósofo colombiano por el sujeto ético de las artes de la existencia, presentado por Foucault para hacerle frente al neoliberalismo, lleva a Castro-Gómez (2019a) a buscar una salida.

De la mano de Dussel, el filósofo colombiano parece hallar un instrumento para salir del atolladero que le han producido sus trabajos genealógicos, y así presentar los fundamentos de una política que pueda combatir el neoliberalismo y el neofascismo. Castro-Gómez se desmarca en gran medida de las propuestas de los decoloniales por considerarlas un relato fantástico, que niega toda la ciencia, el Estado de derecho y la democracia, las cuales finalmente no dan otra opción plausible, y por tal motivo les da el título de *tontos* a los defensores de tales apuestas. Esta actitud crítica hacia los decoloniales se debe al rechazo tajante que hacen de la modernidad, pues para el filósofo colombiano resultaría una aporía de la democracia negar completamente la modernidad para buscar

otras maneras de conceptualizar la política. Sin embargo, encuentra un *momento de verdad* en el seno de las teorías decoloniales cuando Dussel propone el concepto de *transmodernidad*.

En este sentido, este artículo tiene como objetivo analizar cómo es subsumido el método *transmoderno* de Dussel en la propuesta política decolonial de Santiago Castro-Gómez, pues la filosofía política del pensador colombiano, desde su apuesta *transmoderna*, suscita un momento dialógico con Dussel para pensar con y en contra de este, subsumiendo el método propuesto por el filósofo argentino¹, aunque dejando de lado la analéctica —por tanto de la ética—, y con ello gran parte del proyecto de la Filosofía de la Liberación y del método *transmoderno*.

Para lograr este objetivo analizaré, primeramente, cómo Dussel va formulando la idea de *transmodernidad* como crítica del mito de la modernidad para establecer una *razón liberadora* que le permite construir una ética, una política y una *transmodernidad* en sentido pluriversal. Luego, mostraré de qué manera Castro-Gómez asume el método *transmoderno* para proponer la conceptualización del *republicanismo transmoderno*, determinando al mismo tiempo cómo son acogidas ideas políticas distintas, pretendiendo ir más allá del eclecticismo, para pensar los principios universales de la política de los *sujetos decoloniales* desde un diálogo entre la filosofía moderna y la filosofía crítica contemporánea —ya sea latinoamericana o europea—.

En definitiva, se presentan las razones por las que el diálogo Dussel-Castro-Gómez resultaría fecundo, en el sentido de lo *transmoderno* planteado por ambos, al posibilitar la construcción de una filosofía desde América Latina que dialogue con otras filosofías para eclipsar toda política capturada por la economía.

¹ En este artículo lo *transmoderno* se concibe como un método planteado por Dussel. Este método sería la continuación o reelaboración del método analéctico como veremos más adelante.

Es importante resaltar que la acogida del método *transmoderno* en Castro-Gómez resulta sorprendente a quienes hemos seguido las discusiones de la filosofía en América Latina, pues dentro de este marco de análisis se ha destacado el desencuentro entre Santiago Castro Gómez y Enrique Dussel, sobre todo en 1996, cuando el primero publica el libro *Crítica de la razón latinoamericana*.

Aunque Castro-Gómez dé los méritos a Dussel al decir que este, antes que Lyotard y Derrida, Vattimo hizo la crítica al sujeto ilustrado, señalando la relación intrínseca entre sujeto ilustrado y poder colonial para construir un tipo de subjetividad deseada que haga una crítica a la modernidad, liberándose de los valores de la misma, para construir otro tipo de sociedad; el filósofo colombiano consideraría también que Dussel concibe el *yo pienso* cartesiano como *yo conquisto*, y por lo tanto como voluntad de poder,² cayendo así en una concepción reduccionista de la modernidad. En este sentido, el significado de la modernidad queda reducido a lo instrumental y colonial. Aquí observamos ya un vestigio de la opción por el rescate de la modernidad por parte del filósofo colombiano, tal como veremos más adelante.

Según Castro-Gómez, el significado de la modernidad también queda reducido cuando Dussel propone un tipo de subjetividad relacionada con el pobre, lo que según el filósofo colombiano es una visión totalizante de la modernidad —siguiendo el concepto de totalidad levinasiano— para poner en la exterioridad al Otro y hacer de este un tipo de sujeto trascendental desde el cual podría ser posible la liberación de la humanidad (Castro-Gómez, 2011). De esta manera se pensaba que Dussel reemplazaba un tipo de

² A propósito de la crítica de Santiago Castro-Gómez, podemos citar el siguiente apartado de Dussel (1997) en su texto *América Latina: dependencia y Liberación*: “Un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode*, es decir, el manifiesto reducido a ser un sujeto que piensa. La metafísica del sujeto, que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (este mismo reducido, poco a poco, de objeto o idea en un mero valor): voluntad de poder que aniquila, estima y crea valores” (p. 78).

sujeto por otro. En este sentido, Castro-Gómez (2011) afirma: “En lugar del *otro* —discurso que reproduce el código moderno de la *identidad*—, habría que hablar mejor del afuera como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo otro” (p. 38). Aquí se observa cómo el filósofo colombiano propone una especie de pensamiento decolonial como *afuera* en el que modernidad y colonización deberían conjuntamente transformarse como apuesta crítica que daría cabida a algo nuevo, no como simple negación de modernidad ni afirmación de ciertas culturas negadas. Sin embargo, no se sabe qué sería ese *afuera* que irrumpe. El *afuera* no puede ser lo *otro*, pues es una especie de confusión en la que cae Dussel, según el filósofo de la *Crítica de la razón latinoamericana*. Cuando se habla del *afuera* es evidente la referencia a filósofos como Foucault, Derrida y Deleuze, quienes para Castro-Gómez son los filósofos que han creado sus conceptos producto de la ruptura con la modernidad.³

Esta confusión del *afuera* con el *otro* que muestra Castro-Gómez le da pie para decir que Dussel no corta la cabeza al rey, sino que la cambia de lugar. Ahora serían los pobres quienes tomarían el poder y someterían a los poderosos, los malos, desde una visión maniquea del poder. “Es la lucha por la liberación de la periferia, por la instauración de un nuevo orden mundial en donde ya no reine el *ethos* del dominador sino la solidaridad, el amor y la relación cara-a-cara” (Castro-Gómez, 2011, p. 71). Ahora esos que van a dominar serían los vencidos o víctimas de la historia desde la crítica de Castro-Gómez. Esto sería considerar el poder de forma negativa. Además, parece que, movido por la idea de relaciones de poder en Foucault, Santiago Castro-Gómez advierte que Dussel muestra el poder de una manera maniquea.

Estas críticas se articulan con una que parece ser la columna vertebral de este debate que empieza en Dussel y Castro Gómez: la cuestión de la ética en la Filosofía de la Liberación, puesto que

³ Ver nota a pie de página de *Crítica de la razón latinoamericana* en la página 31.

el *ethos* propuesto por Dussel es el que comparten los oprimidos —el pueblo, los campesinos y trabajadores—, concebido como opuesto al del sistema mundo dominante (Castro-Gómez, 2011). Esto le permite a Castro-Gómez hablar de una oposición binaria de la Filosofía de la Liberación: racionalidad instrumental versus racionalidad ética.

Lo instrumental es atribuido a un fenómeno venido de *afuera* (la modernidad europea), mientras que lo ético surge de “adentro”, de las entrañas mismas del pueblo latinoamericano. Al afuera y al adentro corresponden, igualmente, unas virtudes (el egoísmo / la justicia), unas expresiones (lo discursivo / lo simbólico) y unos sujetos (los criollos / los pobres). (2011, p. 82-83)

Es precisamente la crítica a este tipo de dualidad, la cual se encuentra sustentada en la dualidad modernidad/colonización, lo que aspira superar Santiago Castro-Gómez con la idea de *transmodernidad*. Dussel había reaccionado en 1998 a las críticas de Castro-Gómez en su libro *Ética de la Liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión, y la había respondido de la siguiente manera:

Santiago Castro-Gomez en su relevante obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) critica todas las pretensiones, y las mías también (a lo largo de toda la obra), que intentan globalizar racionalmente algún diagnóstico metódico o plantear la cuestión de los proyectos factibles. En el § 6.2 volveremos sobre la cuestión, y mostraremos la posibilidad de una razón material y discursiva universales (estrictamente *transmoderna* y postcolonial en cuanto permite juzgar desde la vida concreta de los pueblos periféricos al sistema-mundo moderno como dominador) articulable a una razón transversal de la diversidad de sujetos histórico-sociales emergentes. Situarse desde las víctimas, desde la exterioridad, no es invertir la razón moderna, sino abrirse a un «ámbito» desconocido para ella. (Dussel, 1998, p. 81)

Es importante resaltar que ya desde 1994, Dussel había propuesto un nuevo nombre para el proyecto que había comenzado,

enfrentando a la posmodernidad desde el proyecto *transmoderno*. Sin embargo, el proceder del proyecto era el mismo. Interesa observar entonces cómo se desarrolla una ontología política en Castro-Gómez en sentido *transmoderno*, desechando al Dussel de la *Ética de la Liberación* y de la *Política de la Liberación*, y centrándose en la idea de *transmodernidad* que Dussel desarrolla en clave decolonial al trascender la modernidad, pero no desde la razón, sino desde la violencia que en nombre de esta se ha suscitado.

LA MODERNIDAD COMO MITO SACRIFICIAL

A partir de la idea del mito del sacrificio Enrique Dussel ha definido la modernidad como sigue: “la Modernidad se definió como *emancipación* con respecto a *nosotros*, pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respecto a *los otros*” (Dussel, 1994, p. 211). Considero, por lo tanto, que no podemos perder de vista esta idea de mito sacrificial como explicación del proyecto colonizador de la modernidad, siendo este el punto de partida para repensar el sujeto de la modernidad.

Para Dussel, la relación modernidad/colonización debería ser comprendida como la negación de una parte de la humanidad. Esta idea, en realidad, puede ser una tendencia de los movimientos decoloniales al pensar que el sentido de lo humano ha sido instaurado como la afirmación de una parte de la humanidad para dejar por fuera a la otra parte, pues también encontramos que Bouaventura de Sousa Santos (2010) nos dice que “la negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal” (p. 36).

Es obvio que la idea de mito sacrificial justifica por qué algunos humanos se encuentran marginados desde la razón eurocéntrica, colonial y emancipadora, que según Dussel se afirma a partir del encubrimiento de América: “de manera que el 1492 será el momento del “nacimiento» de la modernidad como concepto, el *origen* de un *mito* de violencia sacrificial muy particular y, al mismo

tiempo, un proceso de *en-cubrimiento* de lo no europeo” (Dussel, 1994, p. 10). Dussel revalora los conceptos que lleva consigo la modernidad, y encontrará que la misma es un proyecto de barbarie que busca la emancipación de los que son considerados no humanos, ocultando al mismo los valores de la otra parte de la humanidad. Emancipar, para Dussel, fue simplemente ocultar a los otros. Cuando Dussel se refiere a los inhumanos —los otros— como lo No-europeo, relaciona a esta con toda la periferia que para él es Asia, África y América Latina como los otros ocultados o vistos como contraluz con respecto a la modernidad.

Dussel observa que la colonización justificó el sacrificio para lograr un proyecto civilizador, pero al mismo tiempo, la idea de modernidad permite entender en Dussel a la víctima como equivalente no solo a inocencia sino también como alteridad, considerando al sujeto moderno como victimario y como afirmación que niega al otro que no considera como igual, este es el conquistado, para Dussel la periferia es definida de la siguiente manera:

La *otra-cara*, negada y victimada de la *Modernidad* debe primeramente descubrirse como *inocente*: es la «víctima inocente» del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la modernidad como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “modernidad» y al afirmar la Alteridad de «el otro» (1994, p. 209).

Este es el punto de partida de Dussel para concebir una víctima desde el mito sacrificial como una heterogeneidad que debe saberse heterogénea, la víctima es una alteridad que interpelará al causante de su victimización. “De esta forma, la razón emancipadora de la modernidad es superada por la razón liberadora cuando es reconocida la negación de la alteridad” (Camelo, 2017, p. 107).

Dussel no solo encuentra que el mito sacrificial sirve para explicar la modernidad, sino que también con él se han fraguado las diferencias que se han constituido como dominación. Dussel va más allá de la colonización para equipararla a otros tipos de victi-

mización que se han constituido a partir de tal fenómeno. Es decir, que todo tipo de víctima debe ser entendida desde esta referencia:

center/periphery, man/woman, different races, different ethnic groups, different classes, civilization/nature, Western culture/Third World cultures, etcetera. For this to happen, however, the negated and victimized “other-face” of modernity—the colonial periphery, the Indian, the slave, the woman, the child, the subalternized popular cultures—must, in the first place, discover itself as innocent, as the “innocent victim” of a ritual sacrifice, who, in the process of discovering itself as innocent may now judge modernity as guilty of an originary, constitutive, and irrational violence. (Dussel, 1993, p. 76)

Para emprender una crítica a la dominación, Dussel pondrá énfasis en la negación, y es a partir de ella que se construye la opción de lo *Otro* que irrumpe como novedad. Este es el punto de partida para la construcción de una filosofía que va más allá de la modernidad, ubicándose en la *transmodernidad*. Para este filósofo esto significa la posición del pensamiento crítico desde América Latina y toda la periférica mundial como exterioridad. La Ética de la Liberación propuesta por este pensador se sitúa dentro de un marco epistemológico y ontológico que permite la construcción de una ética crítica que afirmaría la vida de las víctimas.

El punto de partida es concebir un tipo de subjetividad que permita afirmarse a sí misma para hacer crítica al sistema que le ha causado la victimización, y para proponer un nuevo tipo de subjetividad sería desprenderse de la teoría del sujeto moderno. Dussel en sus primeros trabajos se autodenomina posmoderno por su negación del sujeto moderno, por considerarlo como un obstáculo epistemológico para concebir la víctima desde su corporalidad. Para Dussel (1972) “la metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica del dominador-dominado” (p. 169). El proyecto será entonces concebir la modernidad como superación histórica; por lo tanto, será la superación del sujeto moderno, y la creación de un método

transmoderno (más allá de la modernidad) que permita la liberación de todo tipo de opresión y exclusión. Nos interesa mostrar las características de tal proyecto.

MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD: *TRANSMODERNIDAD*

Como ya habíamos mencionado, desde 1994, en *El Encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Dussel introduce el término *transmodernidad* para referirse a la forma de liberación del mito sacrificial de la modernidad:

Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo *transmoderno* de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica). (Dussel, 1994, p. 147)

La concepción que tiene Dussel de *transmodernidad* parece no cambiar en demasía con respecto a lo que se definía como posmodernidad en 1970 por los filósofos de la liberación, pues lo que se concibe como posmodernidad —eurocéntrica— no era lo mismo que habían pensado estos.

A partir de la problemática posmoderna sobre la naturaleza de la Modernidad —que en último término es todavía una visión europea de la Modernidad—, comenzamos a advertir que lo que nosotros mismos habíamos llamado “posmoderno”, era algo distinto a lo que aludían los posmodernos de los ochenta. (Dussel, 2015, p. 366)

Lo más importante a resaltar aquí es que la analéctica, ese momento ético, es el momento fundamental para concebir un proyecto *transmoderno*.

Este es exactamente el tema planteado por la Ética de la Liberación hace más de veinte años: el Otro relevante es el indio (quince millones muertos en la Modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglo XVI al XIX), las naciones

periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80 % de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalía (aun en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, explícita, expresamente, plantea el diálogo con el Otro significativo (Dussel, 1973, I, cap. 6: el Método de la ética) El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970, hoy escribiría «*transmoderna*»] y superadora de la modernidad. (Dussel, 1998, p. 157)

La ética como filosofía primera levinasiana será el punto de partida de Dussel para la concepción de la *transmodernidad*. La frase de Lévinas *La ética no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera*, será para Dussel fundamental, pues será el camino de la primacía de una Ética de la Liberación como requisito para construir nuevas posibilidades de existencia.

Con el fin de analizar el momento ético —analéctia— es necesario tener claro que Dussel, haciendo una crítica al sujeto moderno, presenta una nueva idea de subjetividad que va desde la corporalidad hasta la conciencia crítica⁴. El sujeto debe ser un sujeto ético que se constituye a partir de su corporalidad en un proceso que le permite llegar a la conciencia crítica con el objetivo de criticar el sistema que provoca su victimización —sea por exclusión o por opresión—. Este es el sujeto de la Ética de la Liberación. “El descubrirse en-cubiertos, ignorados, afectados-negados, lleva a comenzar a tomar conciencia del sí mismo positivo” (Dussel y Apel, 2004, p. 285). Sin la toma de conciencia de la negación no

⁴ Dussel (1999) distingue siete niveles de la subjetividad como crítica al sujeto moderno: 1. corporalidad, 2. subjetividad, 3. sujeto, 4. conciencia, 5. auto-consciencia, 6. conciencia moral y 7. Consciencia crítica. Estos niveles le permiten al filósofo argentino no hacer referencia a lo que él llamaría un “sujeto absolutamente autónomo incorpóreo”.

será posible la liberación. Entonces el método analéctico surge desde el otro y luego avanza dialécticamente. “La verdadera dialéctica parte del dialogo del otro” (Dussel, 1974, p. 182). Para Dussel, la dialéctica hegeliana es dominadora e inmoral porque simplemente es un movimiento conquistador.

La modernidad en sentido mítico, como lo hemos explicado, es definida por Dussel como un acto irracional, por lo que la *transmodernidad* sería la racionalidad desde la que se puede contrarrestar la modernidad en sentido de eurocentrismo, colonización y capitalismo (Dussel, 2015). Considerando también que es indispensable un proyecto práctico-político para superar la modernidad, tomando solamente su condición racional, aunque no ilustrada de *transmodernidad*. Este sería el terreno para el desarrollo de la Ética de la Liberación y la Política de la Liberación en sentido *transmoderno*.

Es en sus últimos trabajos, influenciado seguramente por el diálogo con los teóricos de la decolonialidad, donde se observa un desarrollo del proyecto *transmoderno*, en el que este se establece como un proceso mediante el cual se pueden afirmar las culturas milenarias que se han negado desde el eurocentrismo, pues no se tratará de afirmar una sola lengua, una tradición, anulando las culturas vencidas. La *transmodernidad* solo es posible como diversidad (Dussel, 2015). En uno de sus últimos libros, *Filosofías del sur. Decolonización y transmodernidad*, Dussel despliega su visión de la *transmodernidad*:

Trans-modernidad indica todos los aspectos que se sitúan *más allá* (y también *antes*) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no europeas que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal. (2015, p. 378)

La pretensión de Dussel es un tipo de ontología que dé cabida a la pluralidad de culturas. Esto significaría desechar el universalismo para concebir un pluriversalismo —muchas universalidades— desde lo análogo —la analéctica— hacia un diálogo que permita

construir una nueva tierra en la que sería superado el capitalismo, el eurocentrismo y el colonialismo. Para Dussel sería una nueva edad del mundo.

La apuesta de Dussel por la condición dialógica de las culturas periféricas empieza a mediados de los años setenta al iniciar un “diálogo intercontinental *Sur-sur* entre pensadores de África, Asia y América Latina” (Dussel, 2015, p. 359) en el que coincidían en el que la situación de la periferia con Europa había sido un diálogo simétrico por la dominación y aniquilación desde una *civilización* sobre otras civilizaciones milenarias. Es precisamente pensar las condiciones de un diálogo simétrico, que impida borrar las culturas universales, lo que está en juego en la visión *transmoderna*.

Dussel sigue observando ciertas culturas como exterioridad negadas por el sistema —la totalidad—. La primera apuesta de la Filosofía de la Liberación, centrándose en los oprimidos, fue una apuesta por la liberación de la cultura popular. La irrupción se tendría que dar en este sentido, pues la exterioridad era el pueblo frente a una cultura imperialista. Ya en la etapa de la Ética y política de la Liberación, Dussel presenta a las víctimas —la mujer frente al patriarcado, el niño oprimido, etc.— como esos sujetos que deben irrumpir en la historia para negar su exterioridad. El concepto de *transmodernidad* se ha ido ampliando hacia lo pluricultural o pluriverso como exterioridades o alteridades que deben afirmarse desde la autoconciencia para darse valor. De la siguiente manera define Dussel (2018) la *transmodernidad* en su último libro publicado *Anti-cartesian Meditations and transmodernity*:

The strict concept of the “trans-modern » attempts to indicate the radical novelty of the irruption —as if from nothing— from the transformative exteriority of the which is always Distinct, those universal cultures in the process of development which assume the challenges of Modernity, and even European/North American postmodernity, but which respond from another place, another location. (p. 50)

La *transmodernidad* es entonces un proceso que va de la afirmación de la alteridad mundial —la periferia—. Pero observamos aquí un cambio fundamental. No se puede retornar a las culturas de una forma pre-ontológica, como se había mostrado en la primera etapa de la Filosofía de la Liberación⁵, ahora se concibe que las culturas deberían asumir lo positivo de la modernidad, por lo tanto, la modernidad pareciera no ser concebida solamente como la otra cara la de la colonización y el capitalismo.

Un nuevo concepto de la modernidad parece extraerse de esta nueva concepción pluriversa en la que el diálogo es la clave. Por eso Dussel (2015) nos dice que “todo comienza por una afirmación” (p. 379), la irrupción del Otro como otro que muestra el método analéctico. Se supondría que este es el momento ético de autovaloración. “Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionado imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad” (Dussel, 2015, p. 281). Considerando las civilizaciones milenarias desde su identidad se podría comenzar a gestar un pluriverso de afirmación de todas ellas como liberación; sin embargo, Dussel sabe que la modernidad ha producido transformaciones a esas culturas, por lo que no han sido inmunes a los cambios a pesar de la resistencia.

⁵ En sus primeras obras Dussel concibe la construcción de una ética ontológica, considerando que todo pueblo tiene desde sus orígenes práctica cotidianamente una ética como característica esencial. Para Dussel, el proceso sería lo mismo destruir las éticas filosóficas que gestar una ética ontológica (Dussel, 1972). Es necesario, para Dussel, destruir el *ego cogito* y descubrir qué se esconde detrás como un hontanar originario que le pueda llevar más allá de la relación sujeto-objeto que se desarrolló en la filosofía moderna. La ética ontológica desarrollada en *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972) y que será incorporada en el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), ofrecerá unas bases teóricas que Dussel conservará incluso en su actual *Ética de la liberación* (1998). Con razón Santiago Castro-Gómez dice en *Crítica de la razón latinoamericana* que Dussel se ha preocupado de acceder al mundo pre-filosófico de América Latina. Y esta es la actitud que le recriminará a los decoloniales por desechar la modernidad y querer recurrir a los saberes ancestrales.

Después de la afirmación de la cultura es importante señalar que Dussel considera un siguiente momento: la autocrítica. El *transmoderno* debe hacer crítica de su propia cultura utilizando elementos de esta y de la modernidad —tomando la racionalidad de cada una—; por lo tanto, se requiere situarse entre dos culturas —la moderna y la suya—, vislumbrando ya un tercer momento. Finalmente se llegaría al momento creativo de co-realización entre la modernidad —totalidad— y su exterioridad. Esta crítica se establece primero con un diálogo Sur-Sur (la periferia) para luego proceder a un diálogo Sur-Norte (la periferia y el centro euro-americano). En este sentido, Dussel pretende concebir una *transmodernidad*, cuyo punto de partida es la exterioridad, para un diálogo fructífero: “La exterioridad no es pura negatividad; es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad” (Dussel, 2015, p. 390).

MÉTODO *TRANSMODERNO* EN EL PROYECTO POLÍTICO DE CASTRO-GÓMEZ

En su último libro, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Castro-Gómez se interesa por el concepto *transmoderno* de Dussel para conceptualizar una política decolonial. Este texto se puede considerar como la síntesis de un diálogo que ha entablado el filósofo colombiano con otras filosofías políticas durante el recorrido de sus investigaciones hasta el momento.

En esa perspectiva el libro es *transmoderno* en sí mismo, teniendo en cuenta el sentido dialógico que propone el método que permite la novedad de una filosofía política crítica. Es el diálogo con Dussel en el que he querido poner énfasis. Aunque Castro-Gómez haga un elogio de lo *transmoderno* presentado por Dussel, seguirá relacionando la ética propuesta por el filósofo de la liberación con el populismo: “*un hombre de pueblo con su pueblo, caminar como un pobre junto al pobre* y escuchar discipularmente la voz del oprimido” (Castro-Gómez, 2019a, p. 149).

Según Castro-Gómez, el fracaso de este movimiento filosófico latinoamericano fue no comprometerse con un proyecto histórico ni político; y la principal causa de este fracaso sería el no haber entendido la modernidad como dialéctica sino como totalidad frente a la exterioridad, lo que le permite aseverar que esta filosofía propone una apuesta ética en la que el “pueblo precede a la toda construcción política” (Castro-Gómez, 2019a, p. 241), y por eso retoma la idea de populismo de Ernesto Laclau, porque este propone el sentido político y no ético de tal idea. El filósofo colombiano considerará que la propuesta de la política de la liberación, cuando niega el carácter universal, cae en un vacío conceptual. Por eso preferirá una política emancipatoria y no una política liberadora.

Frente a este miope diagnóstico y su vacío juego de palabras (*en lugar de universalidad deberíamos hablar de pluriversalidad*, como si en política se tratara de generar muchas voluntades comunes y no una sola) diremos que una política emancipatoria no es aquella que lucha por la *liberación* de las formas de vida particulares excluidas por la colonización, sino la que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco” que organiza desigualitariamente la sociedad en su conjunto (Castro-Gómez, 2019a, p. 240).

La Política de la Liberación lucha por las particularidades de los excluidos y oprimidos (Arteta, 2018). Esta política no busca un carácter inclusivo, sino que su opción es diferencial, lo que permite que se luche por nuevos derechos que antes no existían. “La igualdad, entonces, debe afirmarse cuando la Di-ferencia excluye; cuando la igualdad pretende homogeneizar desde un grupo dominante a los que tienen derechos, culturas, sexos, razas y necesidades distintas se hará necesaria la afirmación de la di-ferencia” (Dussel, 2009, p. 398). Este sentido de justicia no es una búsqueda de igualdad con respecto a los sujetos que conforman el pacto del sistema vigente, “sería como introducir al otro en lo mismo” (Dussel, 2006, p. 106).

Lo analógico como fundamento de la política busca la diferencia y la heterogeneidad para la construcción de la democracia. Y es cierto que Dussel no se refiere al carácter universal de los derechos, principal defensa de Castro-Gómez, como veremos más adelante. Sin embargo, cuando Dussel habla del a *dignidad*⁶ de las víctimas, al recurrir a este concepto kantiano, ¿no habría ya tenido en cuenta la universalidad? Este recurso de la dignidad será valorado como constante en sentido *transmoderno*:

En necesario todavía la afirmación de una razón liberadora, de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada, para por una praxis constructora-liberadora abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la modernidad) hacia una *transmodernidad* (como ejercicio de una razón estratégica y de responsabilidad en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante, del capitalismo central a fines del siglo XX). (Dussel, 2007, p. 17)

Por otro lado, según Castro-Gómez, la política de la liberación, cuando propone su idea de democracia, desconoce el papel de la sociedad civil. De esta manera no seguirá el proyecto de la Política *de la Liberación* de Dussel porque, según el filósofo colombiano, “tal proyecto no ha sido capaz de darle cabida al litigio democrático y al antagonismo que deben estar presentes en toda democracia” (Castro-Gómez, 2015, p. 489). Olvidando, o dejando la idea dusseliana de democracia que tiene en cuenta la

⁶ Dussel (1999) afirma: “El resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece con más claridad cuando se postula como la «afirmación» de una dignidad absoluta «negada» por el sistema” (Dussel, 1999, p. 16). Podemos observar que lo que niega el sistema es la dignidad. Aunque Dussel pretende negar la idea de subjetividad universal kantiana, como ya hemos visto, el filósofo latinoamericano parece que deja intacto el concepto de dignidad como sacralidad, enunciado por Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Y el concepto de dignidad es el fundamento de la ética y la política en la modernidad; por lo tanto, no es verdad que Dussel se aparte de todos los conceptos de la subjetividad moderna para construir una filosofía de la liberación.

diferencia y la reinención permanente que apertura al disenso⁷, Castro-Gómez tomará, problematizará y pondrá en diálogo las posibilidades de democracia y de litigio que se encuentran en las filosofías de Etienne Balibar, Jacques Rancière, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau.

Teniendo en cuenta que Castro-Gómez se distancia de la Ética y de la Política de la Liberación, resulta interesante determinar qué es lo que sirve al filósofo colombiano de la propuesta de Dussel para construir un republicanismo que tenga en cuenta las ideas —o ideales— que le servirán de la modernidad en sentido *transmoderno*. A Castro-Gómez le parece atractiva la idea de *transmodernidad* como proyecto *utópico* en el que las instituciones modernas expulsan de sus prácticas la colonialidad. “*Ir más allá* de la modernidad no significa en ningún caso abandonar la modernidad, como ingenuamente proponen algunos grupos en América Latina” (Castro-Gómez, 2015, p. 490).

El planteamiento de este filósofo va encaminado a concebir una modernidad no eurocéntrica, y esta es la forma en que se permite inscribirse dentro del pensamiento decolonial. Es por ello que considero, junto con él, que su propuesta política es decolonial, aunque tome distancia de algunos preceptos considerados como *tonterías*. En el libro *Revoluciones sin sujetos*, cuyo propósito del libro es “La democracia como proyecto decolonial”, ya expresaba estar “convencido de que el *giro decolonial*, proclamado desde América Latina, solo será viable desde el punto de vista político, como una trans-modernización de la revolución democrática hacia la defensa de la igualdad y la libertad” (Castro-Gómez, 2015, p.150). En este sentido, el pensador colombiano ha tomado en serio el

⁷ Dussel nos explica que la comunidad política hegemónica es unificada mediante el consenso, pero este consenso debe considerarse inválido porque algunos participantes han sido excluidos. Propone otro consenso desde la exterioridad, pero siendo acordado por fuera de la comunidad política es disenso, porque es un consenso crítico desde la comunidad victimizada. Para Dussel, el disenso es un consenso minoritario (Dussel, 2009, p. 426).

trabajo crítico propuesto por Dussel, que busca la superación de la colonialidad en su violencia económica y política para visionar otro tipo de mundo posible.

La *transmodernidad*, como la entiende Dussel, no busca “completar” el “proyecto inconcluso” de la modernidad en el Tercer Mundo (pero manteniendo su forma eurocéntrica, como pretende Habermas), sino transformar radicalmente ese proyecto a partir de su reinscripción en mundos de vida diferentes al europeo (Castro-Gómez, 2015, p. 491).

Preocupado por una política emancipatoria, Castro-Gómez toma el concepto de *transmodernidad* para establecer una idea de lo político en sentido ontológico, o transontológico—siguiendo a Dussel— para recuperar los ideales republicanos de libertad e igualdad, y así evitar la distorsión del liberalismo en cuanto a la concepción de lo político. No se trata de recuperar el republicanismo moderno, pues los “*sujetos coloniales* deben apropiarse de la universalidad abstracta del republicanismo moderno para concebir un republicanismo concreto” (Castro-Gómez, 2019a, p. 154), utilizando la metodología “*transmoderna*”, pero en sentido dialéctico, y no analéctico como en Dussel, pues se desecha el momento ético. Avanzar en esta propuesta tendría como objetivo superar las desigualdades que han sido el fruto de una modernidad en sentido colonial.

Desde cierto eclecticismo, Castro-Gómez retoma las ideas políticas de Maquiavelo, Spinoza y Rousseau para repensar los conceptos de igualdad y libertad en sentido republicano, pasando luego por las opciones críticas como las de Rancière, Balibar y Žižek, para pasar sus conceptos por la grilla decolonial. En este sentido, es importante señalar que los latinoamericanos Laclau—desde el populismo— y Dussel—desde lo *transmoderno*— permitirían el diálogo trasatlántico para construir su filosofía política *transmoderna*. Lo que se observa aquí es que el filósofo de *Crítica de la razón latinoamericana* es *transmoderno* cuando, siguiendo a Dussel, analiza “las categorías, el discurso mismo teórico de todos esos movimientos críticos que, de hecho, habiéndose inspirado en

Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc., deben ser *reconstruidos*” (Dussel, 2001, p. 449). Además, se podría decir igualmente que utiliza el momento *transmoderno* de autocrítica de la propia cultura en este sentido de la filosofía producida en América Latina.

¿Cuál es la propuesta política decolonial de Castro-Gómez? ¿A dónde llega con la reconstrucción de la filosofía crítica que pone en diálogo? La noción de republicanismo *transmoderno* propone que los sujetos excluidos de la condición de humanidad se apropien de los criterios normativos de la declaración de 1789: “Todos los hombres nacen libres e iguales en derecho”, pero negando su carácter occidental y eurocéntrico. Castro-Gómez tiene como objetivo proponer una política emancipatoria, evocando la presuposición de la igualdad rancieriana como principio de la democracia. Sin embargo, no se puede dejar de lado la superación de la universalidad abstracta eurocéntrica para pasar a una universalidad concreta que parte de las particularidades de aquellos sujetos que han quedado por fuera, los *sin parte*.

El método *transmoderno* que propone Dussel tiene tres momentos esenciales: afirmación de la propia cultura (autovaloración), autocrítica para tomar lo mejor de cada cultura, y luego el diálogo que permite la creatividad. Sin embargo, a primera vista pareciera que Castro-Gómez privilegia los valores de la modernidad e invisibiliza el aporte de las racionalidades periféricas. Entonces, ¿cómo concebir el diálogo creativo para ir más allá de la modernidad?

Se pretende entonces de mostrar que esta torsión política no será posible a menos que los sujetos coloniales dejados “sin parte” por causa de la expansión moderno-colonial europea (que son la gran mayoría de la población del planeta) se apropien de la universalidad abstracta del republicanismo moderno y la vuelvan “concreta” en un escenario *transmoderno* (Castro-Gómez, 2019a, p. 154).

Se puede considerar que la idea de *universalidad abstracta* es ese elemento que permite tomar lo mejor de la modernidad y la decolonialidad —que de por sí es *crítica*, pues los sujetos decoloniales

son sujetos concretos: diversas religiones, razas, géneros, sexo, clase, y en ese sentido parece reencontrarse con la idea de Dussel de subjetividad corporal. Y como decolonial, Castro-Gómez crítica la canonización de la definición de humanidad como criterio de validez universal. Los sujetos coloniales no son los sujetos trascendentales y transhistóricos que propone la modernidad europea. “No se trata, como veremos, de una universalidad abstracta que niega la particularidad (es decir, del universalismo), sino de una universalidad concreta que se construye a través de la particularidad” (Castro-Gómez, 2019a, p. 76). La particularidad la podríamos entender desde aquellos que no han sido nombrados como sujetos políticos y que luchan por sus derechos.

Este movimiento, el de convertir un universal abstracto en un universal particular, es otro modo de decir el acto político o el gesto de universalidad. Los llamados a llenar esos universales abstractos con contenidos específicos no son sujetos ya dados y preestablecidos (los pobres, los subalternos, los trabajadores, el proletariado), sino todos aquellos que no tuvieron lugar en el reparto social y político. (Santamaría, 2020, p. 395)

Sin embargo, hay que dejar claro que la posición de Castro-Gómez no establece un enfoque diferencial de las subjetividades que han sufrido colonización, pues no podrá existir privilegios por tal motivo. “Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino una que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco que organiza desigualitariamente la sociedad” (Castro-Gómez, 2019a, p. 81). Por lo tanto, no abogará por el muticulturalismo de las identidades. De esta manera se aprecia que la *transmodernidad* propuesta por Castro-Gómez no se tratará de la afirmación de las identidades, tampoco de la autovaloración de la cultura, un momento fundamental propuesto por Dussel. Todos serían sujetos sin más, gozando de la emancipación para que cada uno se haga propietario de sí mismo determinado los intereses universales: libertad e igualdad.

Es importante señalar que la *transmodernidad* como método promueve una condición dialógica entre las culturas, y aunque Castro-Gómez retoma la idea de negación de la negación en el sentido *transmoderno* que Dussel propone como mediaciones culturales entre la modernidad occidental y las otras culturas negadas, hay que dejar claro que lo decolonial para el filósofo de *Hybris del punto cero* no sería la defensa del multiculturalismo. Está muy lejos entonces de lo pluriversal que propone Dussel. Solo puede existir la universalidad —concepto que toma de Laclau—, no hay muchas universalidades en diálogo. Dussel (2015) consideró que:

una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos pos-coloniales, con base en la *Filosofía de la Liberación*, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso transmoderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural. (p. 350)

Castro-Gómez afirmaría que los pueblos deben afirmar su universalidad desde la presuposición de la igualdad desde la cual se puede luchar por la libertad, y es el sentido de la universalidad como factor para entender la política lo que toma de Laclau. Si este filósofo considera que desde la *transmodernidad* puede existir lo transnacional, no sería en el sentido pluriversal propuesto por Dussel, sino según la idea de que se pueden afirmar múltiples nacionalidades en una República *transmoderna* en la medida en que diferentes tipos de cultura asuman el universalismo concreto, afirmando el derecho de ser hombre, es decir, ciudadano, desde sus particularidades.

Está claro que el filósofo de *Hybris del punto cero* es político y no ético, y se ha interesado en lo que se pueda asumir de la modernidad para “un republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo” (Castro-Gómez, 2019a, p. 127) y destruir la modernidad concebida como occidental para construir una política universal en el que todos tengan parte y sean emancipados, incluso aquellos occidentales, aristócratas y que defienden una sola idea de identidad nacional.

CONCLUSIONES

La *transmodernidad* es para Castro-Gómez una opción dialéctica, sin pasar por la analéctica (momento ético de irrupción desde la exterioridad), en la que diferentes *sujetos coloniales* puedan asumir creativamente los valores de la modernidad. Los valores de la modernidad serían asumidos de manera no eurocéntrica, apropiándose de ellos los sujetos coloniales que han sufrido la modernidad como colonialidad del ser para afirmarse como sujetos universales (Maldonado-Torres, 2017). Es a partir de la modernidad, desde sus conceptos *puros* para ser transfigurados en la concretización de los sujetos, como se puede asumir una *transmodernidad* en sentido político. Es por eso que el republicanismo *transmoderno* propone no solo la emancipación de los sujetos coloniales sino de toda la humanidad. Esta condición dialéctica permitirá el continuo litigio de aquellos que no han sido incluidos dentro de la subjetividad universal.

La política se moverá hacia una modernidad no colonizadora. La emancipación no sería definida como un proyecto de barbarie que niega una parte de la humanidad, tal y como la define Dussel cuando nos presenta la modernidad como mito. Es por eso que se ha mostrado que Castro-Gómez ha utilizado el método *transmoderno* para pensar con y en contra del filósofo de la liberación, lo cual plantea unas problematizaciones desafiantes para la filosofía latinoamericana.

Castro-Gómez no presentará la *transmodernidad* en sentido ético, político y pluriversal presentado por Dussel, es decir, presentará una *transmodernidad* sin Filosofía de la Liberación. Toma entonces con mucho cuidado el concepto de *transmodernidad* para escoger lo que más le puede servir en su idea de política emancipatoria para ofrecer la condición dialógica del método.

Se ha dicho desde el comienzo que la opción ética de Foucault al final de sus trabajos le había llevado a un callejón sin salida. Es comprensible que el sentido *transmoderno* de la Filosofía de la Liberación como apuesta ética no importe al filósofo colombiano

porque solo está interesado en la emancipación, siendo este un acto político, y la liberación tendría un significado más amplio al liberarnos de cualquier cosa que nos domine —como realizar nuestro ser o liberar la palabra—, pero no le presta mucho cuidado a la idea de liberación, aunque acepte, como hemos visto en la respuesta a la reseña de su libro, que la emancipación no puede darse sin la liberación. ¿Cómo empoderar políticamente a aquellos que fueron excluidos de la condición de humanidad?

En ese sentido, un movimiento más amplio de liberación debe aparecer antes de la lucha política. ¿Cómo se establece el litigio? ¿Qué tipo de subjetividad debería ser constituida? Es evidente que Santiago Castro-Gómez lo que nos propone es que la libertad y la igualdad sean los principios normativos que guíen las luchas políticas, sin embargo, queda el sinsabor de qué tipo de *sujeto transmoderno* sería aquel capaz de construir lo político. Si la modernidad tuvo una gran invención fue la subjetividad, y es por eso que el sujeto ético se constituye el punto de partida de Dussel para combatir la modernidad en su sentido colonial. Es comprensible el proceso de transformación de la subjetividad en la Ética de la Liberación.

Se ha demostrado a partir de este artículo la relación de la ética y la política en Dussel desde su método *transmoderno* para determinar el sentido de este método que a Castro-Gómez interesa. ¿Cómo se constituyen esos sujetos coloniales que la modernidad dejó por fuera en sentido de no servidumbre? Es importante traer a colación que en el libro *Tejidos Ontóricos* se encuentra el estudio de lo ético en la modernidad, es decir, del ciudadano, *la ética del homo urbano*.

Es preocupante que la política emancipatoria que propone Castro-Gómez deje de lado la ética, y recaiga en cierto pesimismo moral, cuando había rechazado la conducción de conductas de las prácticas gubernamentales que había estudiado desde el trabajo genealógico. ¿Cómo lograr la inservidumbre? Según Castro-Gómez (2019a) combatir la servidumbre es la condición ontológica de la política, pero no se plantean unas transformaciones necesarias de

la subjetividad en sentido ético. Si la pretensión de Castro-Gómez es retomar los conceptos modernos, no podría perder de vista que el proyecto de la ilustración tiene todo un anclaje cultural y educativo para constituir un tipo de sujeto crítico que combata toda servidumbre.

Por otro lado, es pertinente analizar que la forma en que es asumido el método *transmoderno* de Castro-Gómez no se observa la condición dialógica *Sur-Sur* ni *Sur-Norte* de manera tan implícita como lo hace con el diálogo *Norte-Norte* cuando toma los conceptos de los filósofos modernos para plantear una política decolonial.

Lo que Santamaría (2020) presenta como la vuelta de la *transmodernidad* sería interpretada como la posibilidad de pensar qué racionalidades decoloniales pueden aportar a una tal política decolonial que propone Castro-Gómez. Observando detalladamente, se podría encontrar el inicio de ese diálogo *Sur-Sur* desde la *Crítica de la razón latinoamericana*, libro en el que ya ponía a contrastar las apuestas de esta filosofía periférica. El diálogo *Sur-Norte* empieza a vislumbrarse cuando pone en el juego de su propuesta la crítica establecida por autores latinoamericanos como Laclau, Dussel, e incluso por él mismo.

No se pretende aseverar en este artículo que Santiago Castro-Gómez deba asumir la manera en que Dussel concibe su proyecto *transmoderno*. Lo que se quiere mostrar es que, al inscribirse en lo *transmoderno*, el filósofo colombiano toma una posición decolonial con el hecho de afirmar que el carácter *transmoderno* no consiste en rescatar la universalidad sin más, sino de una universalidad concreta se ha abierto un diálogo *transmoderno*.

En este sentido, se han analizado los elementos que han servido para un desarrollo distinto de la filosofía latinoamericana al *tomar lo mejor* de cada propuesta de los dos autores en cuestión en el sentido de la política *transmoderna* como diálogo de distintas racionalidades. La idea de *transmodernidad* se iría contra ellos mismos si no estableciera un diálogo en América Latina para proponer las claves de una filosofía política que busque perspectivas comunes. A este diálogo *Sur-sur* se le irán incorporando racionalidades desde

otras instancias de la periferia, como lo ha propuesto Dussel, y de esta manera se seguirán vislumbrando los apuntes de una política que permita luchar contra el capitalismo, y su énfasis en el interés particular. Esta es la apuesta de Castro-Gómez y Dussel. En tal sentido, el diálogo no ha concluido, sino que insta a promover una cierta transmutación de los discursos modernos y de los discursos de la periferia mundial para posibilitar la construcción de una política no capturada por lo económico.

REFERENCIAS

- Arteta, C. (2018). *Dussel y la razón latinoamericana*. Barranquilla: Corporación Universidad Libre de Barranquilla.
- Camelo, D. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 38(116), 97-115. Recuperado de: <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/3208>
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana* (3a Ed.). Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo moderno*. Ciudad de México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2017). Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina. En A. Salinas (Ed.), *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 207-274). Viña del Mar: CENALTES.
- Castro-Gómez, S. (2019a). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanism transmoderno*. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce-Extensión universitaria.
- Dussel, E. (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Facultad de filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones sígueme.
- Dussel, E. (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20(3), 65-76. Recuperado de: <http://www.umass.edu/legal/Benavides/Fall2005/397U/Readings%20Legal%20397U/2%20Dussel.pdf>
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Ediciones Abya-Yala.
- Dussel, E. (1997). *América Latina: dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Ediciones Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos*, 84, 1-18. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/104.pdf>
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2007). Un diálogo con Gianni Vattino. De la postmodernidad a la *transmodernidad*. *A parte rei*, 54, 1-32. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación volumen II: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (2018). *Anti-cartesian Meditations and Transmodernity. From the Perspectives of Philosophy of Liberation*. Rajpur sonarpur: Amrit publishers.
- Dussel, E. y Apel, K. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Barcelona: Trotta.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y G. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá, D.C.: Siglo del hombre editores.
- Santamaría, J. (2020). Del giro decolonial al giro político. Reseña del libro *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* de Santiago Castro-Gómez. Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana. *Eidos*, 32, 386-399. doi: 10.14482/eidos.32.321.8
- Sichère, B. (1990). *Eloge du Sujet. Du retard de la pensée sur les corps*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle.