

De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas

Entrevista con Santiago Castro-Gómez¹

Santiago, le agradecemos por brindarnos la posibilidad de esta entrevista. Hablemos un poco de su trayectoria. Usted llega en el año 1984 a la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás. ¿Por qué escogió esta universidad y cuál era el aire que se respiraba en la facultad de filosofía por esos años?

Gracias a ti por la entrevista. Cuando ingresé a la Universidad Santo Tomás, la facultad de filosofía estaba dominada por el discurso latinoamericanista del “Grupo de Bogotá”. Recuerdo que al comienzo me impresionó mucho la fuerte retórica populista que atravesaba ese discurso. Axiomas como, por ejemplo, que el pueblo es el verdadero sujeto de la filosofía, que el pueblo está dotado de una especial “sabiduría” gracias a su condición de “exterioridad” con respecto a la racionalidad dominante, que la responsabilidad moral del filósofo es articular la voz de los oprimidos, etc., eran muy frecuentes. En general se respiraba un aire bastante mesiánico con respecto al futuro inmediato de América Latina. Había cierta esperanza en la llegada de un socialismo amigo del cristianismo (estilo Nicaragua) y algunos hasta creían que la filosofía cumpliría un papel muy importante en este proceso. Vistas ahora las cosas a distancia, diría que se trataba de una metafísica latinoamericanista, sin referentes empíricos, que imposibilitaba un análisis *político* de lo que realmente pasaba en Colombia. Hoy día, pensando bien las cosas, veo que se trataba de una situación tristemente curiosa: mientras que en 1985 el país estaba al borde de una catástrofe histórica anunciada a gritos por innumerables signos empíricos (la amenaza creciente del narcotráfico, por ejemplo), los filósofos de la

¹ Versión editada de la entrevista conducida en Febrero de 2011 por Hernán Alejandro Cortés, estudiante de filosofía de la Universidad Santo Tomás

liberación que criticaban el “universalismo abstracto” de sus colegas veían solamente los signos de un socialismo cristiano! El “diagnóstico de nuestro tiempo” lanzado por el “Grupo de Bogotá” resultó ser tan sólo un espejismo.

Pero a pesar de todas las profecías fallidas, recuerdo el buen clima que se vivía en la facultad y sobre todo la pasión que se respiraba en el ambiente. El “Grupo de Bogotá” creía en algo, apostaba por algo, tomaba posición en favor de algo, y eso era ya una buena cosa, si tenemos en cuenta el proverbial torremarfilismo que reina en los ambientes académicos de la filosofía en Colombia.

¿Podría definirnos qué era concretamente el “Grupo de Bogotá” y de qué manera influyó en su proyecto intelectual?

El “Grupo de Bogotá” era un conjunto de profesores de la Universidad Santo Tomás que hacia mediados de los años setenta hizo suyo el problema de la “filosofía latinoamericana”, tanto en su línea de “historia de las ideas” (Gaos, Zea, Roig, Ardao, Miró Quesada) como en la línea de la “filosofía de la liberación” (Salazar Bondy, Dussel, Scannone, etc.). Estaba compuesto, entre otros, por los profesores Germán Marquínez Argote, Jaime Rubio Angulo, Francisco Beltrán Peña, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González, Eudoro Rodríguez, Teresa Houghton, Saúl Barato, Daniel Herrera Restrepo, Gloria Isabel Reyes y Roberto Salazar Ramos. El grupo realizó una notable labor de discusión y difusión de estos problemas en un país que, como Colombia, jamás tuvo una vocación latinoamericanista. Creó instituciones que aún hoy perduran como la Revista de Filosofía Latinoamericana, el Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), la Biblioteca de Autores Colombianos (BAC), la Maestría en Filosofía Latinoamericana y los congresos internacionales de filosofía latinoamericana, que por aquella época causaban desconcierto y revuelo en la comunidad filosófica local. Yo diría que se trató de algo histórico, que en su

momento será debidamente apreciado por los historiadores de la filosofía en Colombia, pero que por desgracia hoy día ya nadie recuerda o no quiere recordar.

¿Qué influencia tuvo en mi trayectoria el “Grupo de Bogotá”? Mucha, en el sentido de que me mostró una ruta de trabajo y, al mismo tiempo, el modo equivocado para recorrerla. Ya te mencioné algunos de los axiomas que circulaban en la facultad de filosofía y que a mí personalmente me causaban extrañeza. Pero habría que distinguir entre la retórica populista de la filosofía de la liberación y la reflexión metodológica sobre la historia de las ideas. Me da la impresión de que en aquella época el “Grupo de Bogotá” tendía a confundir las dos cosas, o por lo menos no establecía con claridad sus diferencias. Yo rechazaba visceralmente la filosofía de la liberación pero me interesaba mucho por la historia de las ideas. Me dejé fascinar por el proyecto de trazar una historia de nuestras tradiciones intelectuales y leí con atención los primeros trabajos de Leopoldo Zea (“El positivismo en México”, “El pensamiento latinoamericano”), así como los trabajos metodológicos de Arturo Roig y Horacio Cerutti. Creía que era importante pensar filosóficamente la historia de Colombia y poder escudriñar por qué razón hemos llegado a ser lo que somos. Con el tiempo, sin embargo, me di cuenta de que la historia de las ideas no era la mejor vía para realizar este proyecto.

Cuéntenos sobre su relación con el profesor Roberto Salazar Ramos. Sabemos que él dirigió su tesis de grado sobre John Locke y nos causa curiosidad saber por qué escribe usted una tesis sobre el empirismo inglés cuando la Universidad Santo Tomás hablaba el lenguaje de la filosofía latinoamericana

Primero que todo, Roberto Salazar fue mi profesor de “Filosofía contemporánea” y recuerdo que la primera lectura que tuvimos en ese curso fue *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Hacer un enfoque de la filosofía del siglo XX desde la mirada de Nietzsche fue algo novedoso para mí en ese momento. Pero lo que más me

impresionó de Roberto fue el *uso* que hacía del pensamiento de Michel Foucault. Ya en el IV Congreso de Filosofía Latinoamericana (1986) él inició lo que podríamos llamar una “arqueología interna” del “Grupo de Bogotá”, poniendo en evidencia los límites del discurso latinoamericanista. Este “uso crítico” de Foucault por parte de Roberto se reveló como una de las influencias más perdurables sobre mi trabajo, hasta el día de hoy. Si se puede hablar todavía en estos términos, diría que Roberto fue un verdadero “maestro” para mí.

Del empirismo inglés me interesaba sobre todo su método, su *modus operandi*. Estudiar el “nacimiento” de las ideas, su génesis inmanente, el papel central que en todo este proceso tiene la sensación, el cuerpo, así como la dimensión enteramente pragmática del lenguaje y los discursos, fue sin duda un importante ejercicio metodológico que luego me llevó a entender mucho mejor lo que Nietzsche y Foucault llamaron la “genealogía”. Aunque inicialmente Roberto me sugirió trabajar el pensamiento de Julio Enrique Blanco como tema de tesis, finalmente entendió por qué razón no quería hacer una tesis sobre historia de las ideas, sino una que me brindara herramientas metodológicas para pensar. Creo que fue una excelente decisión.

Usted se gradúa de la Universidad Santo Tomás y viaja inmediatamente después a Alemania en el año de 1988. ¿Por qué Alemania? ¿Cuál fue su experiencia allí con la filosofía?

¿Por qué Alemania? Bueno, la verdad es que yo me fui de Colombia porque quería hacer un cambio en mi vida, quería experimentar otra cosa, otra lengua, otro modo de ver la vida. Ni siquiera pensaba que algún día iba a obtener un doctorado o que estaba iniciando una “carrera académica”. En ese tiempo no había becas de ningún tipo y tampoco existía la inmensa presión que hoy tiene la gente para irse al exterior a hacer doctorados. Desde luego que Alemania me llamaba la atención por su

importante tradición filosófica y ya desde 1986 había empezado a tomar cursos de alemán en el Instituto Goethe, pero no tenía claro si podría irme o no, y mucho menos cuándo. Finalmente establecí contacto por correo postal con un Instituto de alemán en la ciudad de Stuttgart, vendí las cuatro cosas que tenía, compré el pasaje y me fui sin pensarlo demasiado. Llegué inicialmente a Stuttgart para iniciar un curso de alemán en la universidad, porque lo que traía del Goethe apenas me servía para decir “Ich spreche kein Deutsch” (no hablo alemán). Después de dos años aprobé el examen de alemán para ingreso a la universidad y apliqué a la maestría en filosofía de la universidad de Tübingen, donde fui admitido y empecé mis estudios en 1990.

La vida en Stuttgart fue dura, pero cuando llegué a Tübingen las cosas cambiaron por completo. Pude conseguir un trabajo mucho más amable (solo los fines de semana) que me dejaba suficiente tiempo para dedicarme a los estudios de filosofía. Tuve como profesores a Rüdiger Bubner, Manfred Frank, Günter Figal, Otried Höffe y Helmuth Fahrenbach. Con éste último tome seminarios sobre la Escuela de Frankfurt, con Figal sobre Nietzsche y Heidegger, con Frank sobre el posestructuralismo francés (él prefería llamarlo “neo-estructuralismo”), con Bubner sobre Hegel y con Höffe sobre Rawls y Kant. Recibí una excelente formación. Y, sobre todo, adquirí cierta destreza filosófica en el manejo de autores como Nietzsche y Foucault, que luego serían importantes para mi trabajo. Tübingen fue para mí como una especie de edad de oro a nivel personal e intelectual. Fue como soñar despierto.

En 1996 usted publica Crítica de la razón latinoamericana. Sabemos que ese libro es muy cercano a los planteamientos de Michel Foucault, pero nos interesa saber si desde ahí usted decide repensar los problemas que había encontrado en la universidad Santo Tomás. ¿Cómo llegó a la idea de publicar ese libro? ¿Qué significa una “crítica de la razón latinoamericana”?

Efectivamente, todavía no terminaba mis estudios de maestría en filosofía cuando escribí la *Crítica de la razón latinoamericana*. Pero la escritura de ese libro tuvo algunos antecedentes que quisiera comentar brevemente. En Tübingen me encontré con un ambiente de inmensa riqueza intelectual. No me refiero sólo en la facultad de filosofía sino, sobre todo, afuera de ella. A la universidad llegaban muchos becarios latinoamericanos procedentes sobre todo de México y del cono sur. Junto con varios de ellos fundamos un grupo de estudios llamado “Pensamiento latinoamericano” y nos reuníamos todos los viernes para leer y discutir textos pertenecientes a la historia intelectual de América Latina. Junto con Erna von der Walde fundé la revista *Dissens*, pero la gasolina (y el dinero) sólo nos alcanzó para tres números. La revista buscaba recoger los aportes de lo que en ese momento era visto como una nueva “teoría cultural” en América Latina, y que luego se conocería con el nombre de *estudios culturales*. En Alemania (por lo menos en algunos círculos) existía en ese momento un gran entusiasmo por este tipo de trabajos. Monika Walter y Hermann Herlinghaus habían editado en Berlín el volumen *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (1994) y en el mismo año la profesora Birgit Scharlau – mi futura directora de tesis doctoral - editó en Frankfurt el volumen *Lateinamerika Deken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Ambos libros fueron definitivos para mí, pues me mostraron un camino bien diferente para pensar la modernidad en América Latina. Un camino diría que *opuesto* al que había aprendido con el “Grupo de Bogotá” en la Universidad Santo Tomás.

Lo que quiero decir es que cuando empecé a escribir *Crítica de la razón latinoamericana* (en el verano de 1995) ya tenía en mi poder todos los elementos necesarios para emprender una crítica al proyecto de la filosofía latinoamericana. Estos elementos eran: 1) el conocimiento más o menos bueno de autores como Nietzsche y Foucault, que había obtenido en mis seminarios de filosofía en Tübingen; 2) el conocimiento de la historia de las ideas, que había ganado como

estudiante de filosofía en la Universidad Santo Tomás; 3) el conocimiento del debate sobre la posmodernidad en América Latina y de los estudios poscoloniales, gracias a mi intercambio intelectual con Erna y a la lectura de los libros mencionados. El resultado fue un libro que hoy veo como una especie de cambio de piel. Tenía que deshacerme de lo aprendido para poder pensar por mi cuenta. Tenía que matar al padre, y ese padre tenía nombre de madrastra: la “filosofía latinoamericana”. La verdad es que *Crítica de la razón latinoamericana* es un libro del cual salí vital e intelectualmente transformado.

Como bien dices, la presencia de Foucault en el libro es evidente. Pero se trata de un Foucault cuyo uso aprendí leyendo a dos autores ajenos por completo a la tradición filosófica: Ángel Rama y Edward Said. El libro, de hecho, pretendía ser una especie de arqueología del latinoamericanismo inspirada en el famoso libro de Said *Orientalismo*. Así como para Said el orientalismo es una formación discursiva anclada en relaciones de poder que engendran una cierta representación identitaria del “Oriente” y del “oriental”, así también me pareció que ocurría con el latinoamericanismo. Se trata de una familia de discursos que crea un objeto de conocimiento llamado “América Latina” y le dota de una identidad, de unas características ontológicas, de una teleología, etc. América Latina no como una entidad que preexiste a su formación discursiva; no como una “cosa-en sí” que goza de una identidad previa a las relaciones históricas de poder en las que se inscribe como discurso. El ejercicio que el libro propone es identificar qué tipo de relaciones de poder generan esa formación discursiva que yo llamo el latinoamericanismo, mostrando que la “filosofía latinoamericana” pertenece claramente a esa misma familia de discursos.

Mi argumento central era entonces que el latinoamericanismo es el conjunto de discursos que produce una entidad dotada de un *ethos* propio y unas identidades culturales a las que postula como “exteriores” a los procesos de modernización. Pero

la “nueva crítica cultural” de la que te hablaba antes me ayudó a entender que tal exterioridad latinoamericana con respecto a la modernidad no es otra cosa que un gesto nostálgico, populista y humanista de un sector de la intelectualidad criolla, interesada en mantener los privilegios que les otorga la escritura y la letra sobre el resto de la población. El latinoamericanismo aparece, entonces, como una herencia colonial que busca defender los derechos ancestrales de la “ciudad letrada” (como la llamaba Ángel Rama) en América Latina.

El libro acoge con entusiasmo a la filosofía posmoderna, que le sirve para criticar los ideales del latinoamericanismo. ¿A qué se debe este entusiasmo? ¿Por qué tanto énfasis en el problema de la “posmodernidad en América Latina”?

Yo diría que el “entusiasmo” del que hablas no era tanto por la *filosofía* posmoderna, sino por el tipo de sucesos históricos que en ese momento hacían evidente la *condición* posmoderna. Tuve la oportunidad de presenciar en Alemania la caída del muro de Berlín en 1989, no sólo por televisión sino hablando con alemanes que venían de la Europa del este y me contaban cómo había sido su vida allí. Ver a toda esa cantidad de gente que pasaba de un lado a otro de la frontera a través del muro roto, era como presenciar la ruptura de un dique, cuando el agua largamente represada se pasa con violencia hacia el otro lado y no puedes hacer nada para detenerla. Apenas con el tiempo nos dimos cuenta que la caída del muro era el símbolo no sólo del final de la guerra fría, sino del *desbordamiento* total del capitalismo. Los diques ideológicos y políticos que lo contenían se rompieron y sus aguas invadieron todo el planeta. Desde luego que este proceso, que hoy llamamos “globalización”, había comenzado mucho tiempo antes, pero era necesario un símbolo palpable de su existencia para que pudiéramos creerlo, y eso fue exactamente la caída del muro de Berlín.

Lo que quiero decir es que 1989 *simbolizó* el fin de una época y el comienzo de otra. Se acabó la era del capitalismo nacional y regional, de las luchas por asumir el control del Estado como medio para implementar una revolución socialista, de las dicotomías entre lo que está “adentro” y lo que está “afuera” del sistema, de la postulación del “tercer mundo” como alternativa moral y política al imperialismo, etc. Es decir, en noviembre de 1989 no sólo terminó el siglo XX sino que se acabó también el universo simbólico que había definido la política moderna durante más de 150 años. Es a eso que yo llamo “posmodernidad” en el libro. Con este concepto no estoy aludiendo a una época histórica que viene *después* de la modernidad, sino a la *consumación* de la modernidad de la mano del capitalismo global. Mi argumento es entonces que la posmodernidad no es la “superación” sino la *globalización* de la modernidad en clave de mercantilización de la vida cotidiana. Esto es lo que empieza a ser evidente a partir de la caída del muro de Berlín. Roto definitivamente el dique, ya nada podía evitar que la *vida misma* (y no tan sólo algunos aspectos de ella) empezara a volverse “líquida”, como lo dice Bauman.

Podrás entender entonces por qué razón el debate sobre la posmodernidad en América Latina era tan importante en ese momento. No era un debate más, a la altura, por ejemplo, del que había tenido lugar en 1992 cuando se discutía si había que celebrar o no los 500 años del descubrimiento o conquista de América. Era un debate de otra calidad. Lo que se discutía era si las herramientas teórico-políticas que se habían usado hasta entonces para criticar el capitalismo en América Latina eran adecuadas para un momento histórico en que el capitalismo global empezaba a perfilarse como “condición de posibilidad” de la vida misma en este continente. Ese era el punto. En la *Crítica de la razón latinoamericana* yo asumo una posición muy clara al respecto, en concordancia con lo que otros autores como García Canclini, Barbero, Yúdice, Richard, Hopenhayn, etc., venían planteando en ese momento. En mi opinión, el latinoamericanismo había funcionado muy bien como herramienta de lucha en un momento en que podía pensarse todavía en unos ámbitos regionales y

culturales de “exterioridad” capaces de interpelar al capitalismo. Pero dado el acontecimiento del muro de Berlín, parecía evidente que las cosas eran distintas.

En el libro se evidencia también un diálogo permanente con los estudios culturales, que usted conoció en Alemania. Siendo usted filósofo, ¿qué fue lo que le interesó tanto de los estudios culturales?

Bueno, primero debo decir que lo que personajes como García Canclini, Brunner, Richard, Yúdice, Barbero y otros hacían a esa altura de los años noventa no eran “estudios culturales”. Se hablaba, más bien, de una “crítica cultural” articulada en torno al debate sobre la posmodernidad en América Latina. Pero nadie hablaba de “estudios culturales”. Esa etiqueta vino después, la pusieron los latinoamericanistas de los Estados Unidos, y luego todos terminamos por aceptarla. No diría entonces que “conocí los estudios culturales en Alemania”. Lo que conocí fue un *estilo de pensamiento* sobre América Latina que me ayudó a sacudirme de la filosofía latinoamericana. Que me enseñó a utilizar otras categorías de análisis y que me permitió establecer un puente entre la filosofía y las ciencias sociales. Recuerda que tanto Jesús Martín Barbero como Néstor García Canclini son filósofos de formación. Barbero hizo su doctorado en Lovaina con una tesis dirigida por Jean Ladrière y García Canclini lo hizo en Francia con una tesis sobre Merlau-Ponty bajo la dirección de Paul Ricoeur. Entonces me di cuenta de que para criticar a la filosofía latinoamericana no era necesario pasarme al extremo contrario, el del filósofo universalista que se aferra a la exégesis de textos europeos y desprecia cualquier tipo de reflexión sobre América Latina por considerarla una actividad de bajo rango, propia más bien de las ciencias sociales, sino que era posible continuar pensando América Latina desde un ejercicio que combinara la reflexión filosófica con el trabajo empírico de las ciencias sociales. Eso era justamente lo que hacían personajes como Barbero y Canclini. Perder la vergüenza de hablar filosóficamente sobre Colombia y América Latina sin caer en los brazos ni del latinoamericanismo,

ni del universalismo de los filósofos: esa, creo, fue la mejor lección que aprendí de los “estudios culturales”.

¿Cuál fue la recepción que tuvo Crítica de la razón latinoamericana? ¿Qué importancia tiene este libro en su trayectoria intelectual?

Para mi sorpresa fue una recepción excelente. De hecho, yo no me esperaba recepción alguna. Escribí el libro para sacarme cosas de encima, como dije, pero aprovechando también la oportunidad que abrió la Editorial Puvill de Barcelona para concursar por un premio para nuevos ensayistas. Concurse y gané. Nunca me imaginé que iba a publicar un libro antes de terminar mis estudios y mucho menos que iba a publicarlo en Europa. Pero este hecho favoreció mucho la visibilidad del libro (Puvill es una editorial española que distribuye por todas las bibliotecas de Europa y Estados Unidos) y no pasó mucho tiempo antes de empezar a escuchar las primeras reacciones. Recibí cartas de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Roig, también recibí invitaciones de Horacio Cerutti para viajar a México, de Pablo Guadarrama para viajar a Cuba, y lo que sería más importante en el futuro, recibí una oferta de trabajo para vincularme a la facultad de filosofía de la universidad Javeriana como profesor de planta. Es increíble cómo un libro le puede cambiar a uno la vida. Pero así sucedió. Más allá de todos los problemas conceptuales que pueda tener, lo cierto es que el libro logró tocar alguna fibra sensible y consiguió revitalizar un debate que ya casi estaba muerto. Testimonio de ello son las numerosas reseñas que el libro tuvo en poco menos de tres años. Puedo decir, en síntesis, que *Crítica de la razón latinoamericana* es el libro más importante que escribí hasta ahora, no sólo por su significado a nivel personal, sino porque allí empezó a delinearse un programa de investigación que luego se concretaría en *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009). Es una especie de libro programático.

Hasta hoy día, muchos critican el libro por ser demasiado posmoderno. Se dice que el libro no propone nada, que es solo destructivo. ¿Usted qué piensa de estas críticas?

Es lógico que a los practicantes de la filosofía latinoamericana el libro les pareciera “demasiado posmoderno”. De hecho, buena parte de las reseñas que se escribieron en contra del libro se hacían eco de las críticas que en esa misma época se hacían a Foucault, Derrida, Vattimo y Lyotard por parte, sobre todo, de la izquierda marxista y humanista. Pero debo reconocer que, apropiándome de un gesto vanguardista, del que ahora me distancio, el libro buscaba intencionalmente provocar el enojo de algunos lectores, sobre todo en ese primer capítulo titulado “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”. Allí se recogen algunos argumentos de los filósofos posmodernos para articular una crítica a los discursos de la filosofía latinoamericana, que en ese momento se preciaban de ser “progresistas”. El libro quería entonces provocar a una cierta “izquierda filosófica” que yo no veía en absoluto como progresista sino como conservadora y nostálgica. Muchas de las críticas que se hicieron al libro erraron en el blanco al no darse cuenta de que era justo ese gesto nostálgico el que impedía ver que las masas latinoamericanas ya habían sido interpeladas por los signos de la modernidad a través del mercado y de las industrias culturales. Seguir insistiendo en el viejo tema de la “exterioridad” latinoamericana era como querer tapar el sol con la mano.

No es extraño, entonces, que el libro provocase la irritación de muchos de los filósofos latinoamericanistas, pues casi todos ellos apostaban por un proyecto humanista de *reapropiación* en el que Latinoamérica aparece como una “exterioridad” frente al mundo moderno, y en el que la tarea del intelectual es ayudar a recuperar algún tipo de identidad perdida o escamoteada por las élites modernizantes. *Crítica de la razón latinoamericana* señala, por el contrario, que la postulación de América Latina como un ámbito exterior a la modernidad no es otra

cosa que un gesto macondista y romántico que revela la nostalgia de la izquierda marxista por un mundo en el que ellos aspiraban a postularse todavía como “intelectuales orgánicos”. Pero la intensificación de la modernidad a través de los medios masivos de comunicación y del consumo cultural en amplios sectores de la sociedad (que es lo que yo llamo “posmodernidad”) había hecho desaparecer ese mundo y dejaba sin fundamento las pretensiones mesiánicas de esa izquierda marxista a la que se vinculaban muchos de los filósofos latinoamericanistas. Piensa por ejemplo en la teología y la filosofía de la liberación, que soñaban con un pueblo incorrupto por las patologías de la modernidad, vista ésta como un fenómeno “europeo” que afecta solamente a las élites alienadas de su propia realidad latinoamericana. Pero cuando eso que hoy llamamos los “estudios culturales” mostraron que ese pueblo no es impoluto sino que elabora estrategias para “entrar y salir de la modernidad” sin contar para ello con el aval de los intelectuales ilustrados, entonces el proyecto humanista de reapropiación se queda sin piso empírico. Creo que lo digo en algún punto del libro: la filosofía de la liberación no es otra cosa que un romanticismo de los pobres que los convierte en una especie de sujeto trascendental, bajo la “guía segura” de intelectuales nostálgicos.

Es cierto que el libro es... ¿destrutivo dijiste? Bueno, no es tanto destructivo sino *deconstructivo*. Durante el proceso de escritura sentí que me estaba sacando cosas de encima. No era el momento de proponer cosas nuevas sino de sacudirme de cosas viejas. Lo dicho: si hoy tuviera que escribir otra vez el libro, seguramente no apelaría a ese gesto vanguardista de la “ruptura total”.

Lo que quiero decir con “destrutivo” es que este “giro posmoderno” que usted hace de la filosofía latinoamericana, se lleva por delante el proyecto político que la caracterizaba.

Entendámonos. El libro *no es* una cruzada contra las legítimas aspiraciones a la descolonización y a la superación de la dependencia cultural y económica en nuestros países. De ningún modo. Lo que se combate no es eso, sino el *lenguaje* en el que tales aspiraciones fueron formuladas por la filosofía latinoamericana. Un lenguaje, me parece, marcado por la utopía de la reapropiación, que entendía las luchas políticas como un intento romántico de superación de los antagonismos sociales. Por el contrario, pensar una política sin apelar al *fundamento*, que es lo que yo propongo en el libro, supone integrar el conflicto como parte misma de la política y entender que las luchas no apuntan hacia la eliminación de la opacidad y del poder, sino hacia su gestión agonial, sin garantía alguna de cuál pueda ser el resultado de esa gestión. El libro resuena entonces con el tipo de política que en los años noventa defendían algunos teóricos culturales en el cono sur (Martin Hopenhayn, Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano, Nelly Richard, etc.), justo cuando aquellos países salían de las dictaduras militares en tránsito a la democracia.

Tengo entendido que ahora mismo trabaja en una reedición del libro. ¿Por qué quiere reeditarlo?

La verdad es que durante muchos años no lo quise. Perdí mucho la identificación con los temas que se abordan en el libro, sobre todo después de mi llegada a Colombia en 1998. Recibí ofertas para traducir el libro al inglés y publicarlo en Estados Unidos, y también de México recibí una oferta para republicarlo allá. Pero, como te digo, ya no estaba resonando con esos temas y simplemente me olvidé del libro. Pero curiosamente el año antepasado, mientras reflexionaba en clase sobre mis actuales preocupaciones en torno a la genealogía y la historia de Colombia, alguien me señaló que todo eso ya estaba de algún modo contenido en la *Crítica de la razón latinoamericana*. Al comienzo no me tomé muy en serio el comentario, pero luego pensé que tal vez había algo de razón en ello. Así que, de a pocos, empecé a cambiar de opinión sobre lo “pasado de moda” que ya estaba el libro, y cuando la editorial de

la Javeriana me sugirió reeditarlos, ya no lo pensé más. Creo que debe salir hacia el final de este año.

Volvamos a su trayectoria. En vista del éxito de su libro Crítica de la razón latinoamericana usted recibe una invitación para regresar a Colombia en 1998 y vincularse a la Facultad de filosofía de la Universidad Javeriana y luego al Instituto Pensar. ¿Cómo fue su experiencia como filósofo en este Instituto?

Yo ya había finalizado mi maestría en Tübingen a finales de 1996 y me había inscrito como doctorando en la Universidad de Frankfurt para trabajar allí con la profesora Scharlau. Pero antes de obtener el doctorado en Frankfurt decidí aceptar la oferta de venir a Colombia. Manuel Domínguez, en ese entonces decano de la facultad de filosofía de la Javeriana, me había llamado para formar parte de un equipo que supuestamente iniciaría una línea de investigación en filosofía latinoamericana al interior de la facultad. Pero ese proyecto nunca se realizó. Lo que “cuajó”, sin embargo, fue algo mucho más interesante: el proyecto de crear el Instituto Pensar. Apenas pocos meses después de llegar a Colombia, el rector de la Javeriana me llamó para que integrara el equipo inicial que le daría forma al Instituto.

La experiencia de doce años con el Instituto Pensar me llevó a darme cuenta de la importancia de la *transdisciplinarietàad*. Digamos que el Instituto representó para mí la pérdida de identidad como filósofo, pues me di cuenta que trabajando en ámbitos emergentes como los estudios culturales, los estudios poscoloniales, los estudios de género, los estudios ambientales, etc., insistir en llamarse a sí mismo “filósofo”, “antropólogo”, “historiador” o “sociólogo” no hacía mucho sentido. Lo importante en un equipo de investigación como el del Instituto Pensar era el tipo de *problemas* que planteábamos y no la “disciplina” desde la que se planteaban esos problemas. De hecho, como te dije antes, mi interés era ubicarme en una *frontera* entre las

ciencias sociales y la filosofía, y para no perderme en el camino utilicé una herramienta metodológica que todavía hoy me acompaña: la genealogía. Por eso yo no me considero tanto un filósofo como un genealogista. Mis libros *La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos* no son libros “de filosofía” en sentido estricto, pero sí son genealogías.

Durante estos años en el Instituto Pensar usted empieza a concebir las ideas que se concretarán en sus libros La hybris del punto cero y Tejidos oníricos. ¿Pretenden estos libros abrir un nuevo espacio para la “filosofía latinoamericana”, o se trata de un pensar totalmente diferente que ya no podría encasillarse de ese modo?

No tengo la intención de proseguir con otros medios el proyecto de la filosofía latinoamericana. Como te expliqué, ese proyecto quedó definitivamente enterrado con la *Crítica de la razón latinoamericana*. Sin embargo, tampoco puedo decir que exista allí una completa discontinuidad con algunos de los temas que aprendí en la Universidad Santo Tomás. Vistas las cosas nuevamente desde la distancia, hoy entiendo que tanto *La hybris* como *Tejidos* son el intento metodológico de pasar de una “historia de las ideas” a una “genealogía localizada de las prácticas”. Aunque se trata de un tema complejo y todavía en elaboración, trataré de explicarlo con brevedad.

El proyecto inicial de la filosofía latinoamericana, tal como fue formulado en México por José Gaos y Leopoldo Zea en la década del cuarenta, pretendía retomar el historicismo de Ortega y Gasset en clave de historia de las ideas. Pero aquí, me parece, comenzaron sus dificultades. Pues recordemos que el propio Ortega negó que el estudio de las “ideas” pudiera dar cuenta de la circunstancia histórica en la que transcurre la vida humana. Para Ortega, lo importante era examinar el *funcionamiento* de las ideas, su *pragmática*, pues sólo de este modo sería posible entender el modo en que los hombres “viven” una circunstancia concreta. Ortega se

interesa por lo que llamaríamos una historia efectiva de las ideas, es decir por el modo en que las ideas se vuelven *experiencia cotidiana*; por el modo en que las ideas devienen “creencias”, como él mismo lo dice en varios de sus textos. Por el contrario, Gaos y Zea trabajan en un proyecto completamente diferente: trazar una historia de aquellas ideas y corrientes ideológicas (la ilustración, el romanticismo, el positivismo, etc.) a través de las cuales las élites intelectuales de América Latina han *pensado* su circunstancia histórica. Date cuenta entonces la diferencia: en un caso tenemos un proyecto que busca examinar la historicidad radical del hombre a través del estudio de sus *modos de experiencia* en una circunstancia concreta. En el otro, por el contrario, tenemos un proyecto que ya no se ocupa del tema de la experiencia histórica a partir del análisis de *prácticas*, sino de la historia de algo que va más allá de toda experiencia porque no remite a prácticas concretas: el “pensamiento latinoamericano”. Desembocamos pues en la siguiente paradoja: la historia de las ideas es la historia de algo que *no tiene historia*.

Lo que esperaban Gaos y Zea era que una vez se trazara la historia del modo en que las élites de cada país latinoamericano han pensado su circunstancia, se podría pasar a un segundo momento en el que, sobre esta base, podría formularse una filosofía “auténticamente latinoamericana”. La historia de las ideas funcionaba entonces como un momento previo, como una condición de posibilidad para la formulación de una filosofía de las circunstancias latinoamericanas. Si te das cuenta, esto supone un total abandono del proyecto filosófico de Ortega. Pues en lugar de asumir *filosóficamente* el problema de la vida, como propone Ortega, lo que hacen Gaos y Zea es concentrar sus esfuerzos en una tarea *pre-filosófica*, como es la historia de las ideas. La tarea realmente filosófica, dar cuenta del problema de la historicidad de la vida humana en una circunstancia concreta, quedó aplazada y desvirtuada. Y en últimas, lo que ocurrió fue que los practicantes de la historia de las ideas terminaron creyendo que ésta era ya, propiamente, una tarea filosófica. Se terminó creyendo que hacer filosofía latinoamericana equivalía a trazar la historia de las ideas formuladas

por las élites criollas (Bello, Alberdi, Sarmiento, Bilbao, Rodó, Vasconcelos, etc.). La labor preparatoria de construcción del archivo latinoamericanista se convirtió así en un fin en sí mismo. Sintetizando, yo diría que el proyecto de la filosofía latinoamericana en clave de historia de las ideas nació muerto. Pues en lugar de continuar la interesante línea de investigación filosófica abierta por Ortega, Leopoldo Zea se perdió en los laberintos del nacionalismo intelectual y en las tentaciones de la mitología latinoamericanista, que reinaron en el continente durante buena parte del siglo XX. Este es, precisamente, uno de los temas centrales abordados en *Crítica de la razón latinoamericana*.

Ahora bien, digamos que este “Dead End” de la filosofía latinoamericana es el punto mismo donde comienza mi trabajo. Sin pretender invocar ese “espectro”, como diría Derrida, sí he querido retomar el proyecto historicista orteguiano pero ya no en clave fenomenológica, ni hermenéutica, sino *genealógica*. No puedo entrar en detalles sobre este punto ahora mismo, pero de lo que se trata, en líneas generales, es de avanzar hacia un análisis de las prácticas a partir de las cuales se genera una particular experiencia del mundo, tomando la historia de Colombia como laboratorio. Es decir que en lugar de una “historia de las ideas”, quisiera trabajar en una “genealogía localizada de las prácticas”. La idea es entonces retomar el proyecto historicista de Ortega, leído a través de Nietzsche y Foucault, pero ya no para avanzar hacia una “filosofía latinoamericana”, sino hacia una genealogía de aquellas tecnologías de gobierno a partir de las cuales la *vida* en Colombia se ha convertido en objeto de la política. Como ves, es el problema orteguiano de la vida en circunstancia, pero ahora pensado en clave biopolítica.

¿Entonces usted definitivamente cree que ya no tiene sentido seguirse preguntando si es posible una filosofía latinoamericana? ¿En qué queda ese proyecto?

Definitivamente. Me parece que la pregunta por la existencia de una “filosofía latinoamericana” es una *falacia*, en el sentido técnico del término, es decir, da por supuesto justamente aquello que debería ser demostrado. ¿Por qué razón? Porque arranca del supuesto de que “Latinoamérica” hace referencia a una “cosa en sí”. Es decir: lo que debería ser el interrogante filosófico, a saber, cómo se produce y qué estatuto tiene una entidad llamada “Latinoamérica” y cómo se forman unos sujetos que se identifican a sí mismos como “latinoamericanos”, se deja de lado y en su lugar *se da por supuesto* que Latinoamérica existe y que por haber nacido en ese “lugar” somos latinoamericanos. No sé si me sigues. Lo que quiero decir es que la pregunta por la filosofía latinoamericana presupone justo aquello que debería ser el *resultado* de la investigación filosófica. No se interroga por sus propias condiciones históricas de posibilidad, lo cual significa que es una pregunta *pre-crítica*. Lo que es resultado de un proceso histórico de *producción* se toma como si fuese algo ya constituido de antemano. Lo cual explica por qué razón las personas que se interesan por este tema se ven empantanadas por dilemas *existenciales* del tipo: “¿cómo se puede ser latinoamericano y al mismo tiempo filósofo?”, o “¿qué filosofía tiene sentido “en” y “desde” América Latina?”. O bien naufragan en afirmaciones de orden *político-moral* como por ejemplo: “la filosofía de latinoamericana debe distinguirse de la filosofía europea por tener un carácter anticolonial y emancipador”. Cosas así. ¿Cuál es el problema con este tipo de preguntas y afirmaciones? Que todas ellas parten del supuesto de que América Latina es un “lugar”, una “cultura” o incluso un imperativo moral; y que todos los que nacen en ese lugar y comparten esa cultura son “latinoamericanos”, o “latinoamericanistas” si comparten también el imperativo moral aunque no hayan nacido ahí. Digo entonces que todos los filósofos latinoamericanistas *presuponen* siempre la existencia de una “identidad latinoamericana”, o bien porque la necesitan para poder afirmarse a sí mismos como filósofos con iguales derechos que los alemanes y franceses, o bien porque la quieren afirmar o recuperar para devolverle la dignidad a estas pobres naciones atormentadas.

Pues bien, creo que la *Crítica de la razón latinoamericana* ofrece suficientes argumentos para mostrar que “Latinoamérica” no es un “lugar de enunciación” y mucho menos una “cultura”, sino un *significante vacío* que opera de una u otra forma conforme sean los dispositivos históricos de poder en los cuales se halla inscrito. Más aún, yo diría que en la “filosofía latinoamericana” en particular, “Latinoamérica” ocupa la función de *significante-amo*. Por eso en realidad el libro no habla de Latinoamérica sino del latinoamericanismo como aquella familia de prácticas discursivas y relaciones de poder que generan ese *efecto de verdad* llamado la “identidad latinoamericana”. Fíjate entonces la diferencia: yo no presupongo esa identidad sino que examino genealógicamente su proceso de producción, circulación y consumo. No hablo de “Latinoamérica” como si fuera una cosa-en-sí, sino más bien de los procesos de “latinoamericanización”; y tampoco presupongo que exista algo llamado “Colombia” o la “identidad colombiana”, sino que busco indagar cuáles son las técnicas que las producen y de qué modo funcionan históricamente.

¿No existe entonces un pensamiento que pueda llamarse “colombiano” o “latinoamericano”?

No, como tampoco existe un pensamiento europeo, árabe, chino, indígena, francés, etc. Y no digo esto acudiendo al tan manido binarismo universalidad-particularidad, en cuyas garras quedó atrapado el debate de si existe o no existe la “filosofía latinoamericana”. No estoy diciendo que la filosofía y la ciencia son saberes “universales” que valen para todo el mundo, con independencia de su nacionalidad particular, y que por tanto hablar de una filosofía latinoamericana es tan absurdo como hablar de una matemática o una física latinoamericana. Ese no es el punto. Lo que estoy diciendo es que “pensar” no es otra cosa que la utilización de un conjunto de *técnicas de ordenamiento de signos*. Técnicas que han surgido históricamente en diferentes lugares del planeta (sólo algunas de ellas nacieron en Grecia) pero que

operan con entera independencia de la *función* que tuvieron en el “lugar” de su emergencia. Que hoy en día utilicemos un tipo de lógica de argumentación cuyo nacimiento puede rastrearse hasta Grecia no quiere decir que nuestro pensamiento sea “griego”. O que en nuestra vida cotidiana utilicemos tecnologías de manejo de información que históricamente nacieron en la Europa moderna, no significa que pensemos “europeamente”. En esto, las técnicas de ordenamiento de signos no se diferencian mucho de cualquier otra técnica, y aquí acudo, sobre todo, a las reflexiones de Gilbert Simondon. Pero déjame volver al argumento: pensar no es una actividad “espiritual”, no es algo que proviene del “alma” de un individuo, de una cultura o de una nación. Que Lao-Tse haya nacido en China no quiere decir que haya practicado filosofía “china”. O que San Agustín haya sido cristiano no significa que su filosofía fue “cristiana”. Estas son taxonomías muy útiles quizás para la historia de las ideas, para la industria editorial o para los currículos de las carreras universitarias, pero que poco ayudan a la hora de trazar genealogías localizadas de las prácticas filosóficas. “Pensar”, digo, no es una actividad que se pueda comprender a partir de las ideas, la cultura o la biografía de alguien, sino que debe ser examinada desde el punto de vista de sus *prácticas efectivas*. ¿Qué es lo que se *hace* con el lenguaje? ¿Cómo *funciona* un concepto? ¿Qué tipo de *técnicas* lo producen? ¿Cómo se articulan estas técnicas de ordenamiento de signos con las técnicas de conducción de la conducta? Este es el tipo de preguntas que se hacen las *genealogías de la colombianidad*. Su objetivo no es el “pensamiento colombiano”, ni la “identidad colombiana”, sino la articulación histórica entre diversos regímenes discursivos y diversos regímenes de gobierno.

Explíquenos por favor qué son las “genealogías de la colombianidad” en las que usted ha venido trabajando durante los últimos años en el Instituto Pensar. ¿Qué tiene que ver eso con las técnicas de gobierno a las que acaba de referirse? ¿Dónde está lo realmente creativo de este proyecto?

Empecemos por el principio. La genealogía es un método de análisis histórico-filosófico creado por Nietzsche y continuado luego por Foucault y en nuestros días por Sloterdijk y Agamben, cuyo propósito es rastrear la emergencia en tiempos pasados de ciertas formas de *experiencia* que continúan ejerciendo influencia en el presente y que nos constituyen en los sujetos que hoy día somos. El presupuesto básico de la genealogía es que los hombres son enteramente producto de sus propias prácticas históricas y que estas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. Las prácticas, por su parte, a diferencia de las ideas, son *comportamientos sometidos a reglas*. Su lugar de inscripción no es tanto la mente sino los cuerpos. Una práctica puede ser aprendida y ejecutada innumerables veces, en la medida en que las *técnicas* que presiden su ejecución se han incorporado, se han hecho *habitus*. Decimos entonces que las prácticas están dotadas de una *racionalidad* que no depende de los sujetos que ejecutan esas prácticas sino que, por el contrario, son esas prácticas las que constituyen el devenir histórico de los sujetos. A través de las prácticas los hombres devienen lo que son y son capaces de “habérselas” de múltiples maneras con el mundo. Las prácticas son entonces formas de *experiencia* y la genealogía es el estudio de su emergencia histórica en una circunstancia concreta, entendiendo “circunstancia” de una forma no idealista, a la manera de Ortega, sino como un conjunto de *relaciones localizadas de poder*.

Ahora bien, el concepto de práctica hace referencia a lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o cuando actúan. No hablamos aquí de lo que los hombres “piensan” que hacen o de lo que “quieren” hacer, sino de lo que *efectivamente* hacen. Y desde este punto de vista, lo que interesa a la genealogía, en tanto que *historia efectiva*, son las prácticas mismas y no los practicantes. La historia que aquí se narra no es la de los sujetos y sus “ideas”, sino la historia de las prácticas. Entiendo entonces la genealogía como una historia des-antropologizada, porque las prácticas no se *derivan* de un operador externo al régimen mismo de las prácticas, como sería por ejemplo el “sujeto”, la “mentalidad”, la “cultura”, la “modernidad”,

“América Latina”, “Colombia”, etc., sino que debe ser analizada conforme a la racionalidad que se despliega en esos dispositivos.

Respondiendo la pregunta diría entonces que las “genealogías de la colombianidad” no se preguntan por la “mentalidad” de los colombianos, ni tampoco por la “cultura colombiana” o por los “sujetos” que han contribuido a delinear una “identidad nacional”, sino que buscan rastrear históricamente aquellas prácticas discursivas y no discursivas, y en particular aquellas *tecnologías de gobierno*, a partir de las cuales han emergido un conjunto de *formas de experiencia* que nos caracterizan hoy día en lo que somos. Lo “creativo”, como tú dices, es que a diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no se interesa por el modo en que se transforman históricamente las mentalidades o las ideas, sino por el modo en que emergen y funcionan las prácticas en un espacio-tiempo determinado por las prácticas mismas, es decir, en una *circunstancia*. La “historia” que traza la genealogía es la de la circunstancialidad de las prácticas y no la de los *correlatos* de las prácticas. Esto significa, por ejemplo, que en lugar de hacer una historia de las “mujeres” en Colombia, de lo que se trata es de hacer una genealogía de las prácticas históricas de “mujerización”; en lugar de una historia del Estado colombiano, sería una genealogía de las prácticas históricas de estatalización; en lugar de una historia de las razas o de las clases en Colombia, una genealogía de las prácticas históricas de racialización y enclasmiento, etc. No sé si me explico con claridad. Una cosa son las prácticas, y otra cosa muy distinta son los correlatos de las prácticas. La clave del asunto es no confundir las dos cosas. La “mujer”, la “raza”, el “Estado” y la “clase”, pero también “Colombia” y “América Latina”, no son objetos que *preexisten* al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que los producen. Estos objetos no tienen una historia *en sí misma* que pudiera ser reconstruida a partir, por ejemplo, de los que los intelectuales han pensado o escrito sobre ellos, como pretende la historia de las ideas. O para decirlo de un modo más preciso: la historia de estos objetos no es otra cosa que la historia de su *producción*.

Me queda claro con lo que acaba de decir que a diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Colombia o sobre América Latina, sino el modo en que lo han dicho, sus prácticas discursivas. Pero ¿cómo se miran esas prácticas? ¿Cómo hace un investigador para llegar a las prácticas, sobre todo cuando son prácticas del pasado? Y si las prácticas históricas que coexisten en un momento histórico son innumerables, ¿no sería entonces la genealogía una tarea metodológicamente imposible?

¡Estas son preguntas muy difíciles de responder en dos palabras! Tienes razón, las prácticas históricas son múltiples, pero la genealogía no busca trazar la historia de cada práctica singular, eso sería una tarea de nunca acabar. Lo que busca la genealogía es historiar los “regímenes de prácticas”, como dice Foucault, es decir los conjuntos de prácticas que resuenan juntas en un *dispositivo*. La genealogía es una analítica de los dispositivos. Y aunque en un momento histórico pueden ciertamente coexistir varios dispositivos, lo que la genealogía busca no es solo mirar el funcionamiento de cada uno de los dispositivos en particular sino levantar una cartografía de la *relación* entre los dispositivos, mostrando de qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan. Mirar las relaciones de poder entre los dispositivos, mirar las *hegemonías* que se establecen a partir de estas luchas. El énfasis no está entonces en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha*. Ese es el punto. Para colocarte un ejemplo, en *La hybris del punto cero* se dibuja un mapa del enfrentamiento entre dos dispositivos que entran en combate a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva Granada: el “dispositivo de blancura” y el “dispositivo biopolítico”. Entonces fíjate: el ejercicio no es trazar la genealogía de las prácticas *singulares* que se articulan en cada uno de estos dispositivos y tampoco identificar quiénes son los sujetos empíricos que se despliegan en esas prácticas. Lo importante es ver cuál es la racionalidad del dispositivo, cómo funciona y a partir de

qué técnicas. De nada valdría concentrarme, por ejemplo, sólo en las campañas de inoculación emprendidas por los borbones en la segunda mitad del siglo XVIII, o en las medidas higiénicas que se implementaron en Santafé de Bogotá como efecto de las epidemias de viruela, etc. Este sería el trabajo propiamente de un historiador. El genealogista, por el contrario, trata de establecer una relación compleja entre este tipo particular de prácticas de medicalización con otras prácticas de gobierno implementadas por los borbones, como serían, digamos, las prácticas de estatalización, las prácticas de movilización, las prácticas de cientifización del territorio, etc., tratando de ver cómo funciona *en su conjunto* la racionalidad de eso que llamo el “dispositivo biopolítico”.

Exactamente lo mismo ocurre en *Tejidos Oníricos* cuando se examina el “dispositivo de movilidad” en Bogotá hacia comienzos del siglo XX. El énfasis no recae en las prácticas *singulares* (pavimentación de las calles, alumbrado público, construcción de barrios obreros, etc.) sino en el funcionamiento del dispositivo en su conjunto. Aquí la pregunta no es por la emergencia del capitalismo en Colombia como un “dato empírico”, sino por la emergencia de unas tecnologías de gobierno que crean unas “condiciones de existencia” para que los sujetos se identifiquen con un estilo de vida centrado en la movilidad permanente. Entonces, diría que lo importante para el genealogista no son tanto las prácticas singulares sino el funcionamiento de un *entramado de prácticas* que, aunque desde el punto de vista particular son heterogéneas y son empíricas, funcionan juntas conforme a un tipo de racionalidad que las articula. Y aquí viene el problema metodológico que más puede irritar a los historiadores o a los científicos sociales: la *racionalidad* de un conjunto de prácticas no se reduce nunca a la empiricidad de las prácticas singulares, sino que crece a partir de un conjunto de relaciones que son, digámoslo así, trascendentales a la empiricidad de *cada una* de las prácticas. Los dispositivos que yo examino en mis libros (el dispositivo de blancura, el dispositivo biopolítico, el dispositivo de movilidad) no son empíricos sino que operan como *condición de posibilidad* del

funcionamiento empírico de las prácticas. Estas no se articulan nunca de forma “natural”, no existe una “isomorfia” de las prácticas (como se presupone cuando el análisis se centra en los *correlatos* de las prácticas como la clase, la raza, el género, etc.). En este sentido, insisto, la historia de las prácticas no es la historia de la singularidad de las prácticas sino de la “gramática” de las prácticas, de los *a priori* que articulan las prácticas. Es una historia de la racionalidad de los dispositivos.

La otra parte de tu pregunta tiene que ver, me parece, con el tipo de pesquisa que el investigador debe realizar para llegar a las prácticas. Bueno, este también es un tema interesante. Los filósofos hemos sido educados para mirar textos, libros, documentos dotados de un “aura” que se distinguen de otro tipo de documentos considerados de “menor dignidad” como son por ejemplo periódicos, manuales, revistas, etc. La filosofía se inscribe de este modo en una vieja tradición humanista que hace de la “cultura alta” el paradigma único de la civilización. Pues bien, la genealogía rompe directamente con este tipo de humanismo. Su objeto de análisis, ya lo dijimos, no son las “ideas” sino las prácticas históricas, y para llegar a ellas se debe levantar un *archivo*. No se trata simplemente de la “fuente” de la que se ocupa el historiador, sino del registro discursivo de las prácticas. El trabajo de toda genealogía tiene entonces dos momentos: el primero es levantar un archivo que le permita al genealogista mirar *qué se hace y qué se dice* en un momento histórico determinado. Pero para ello tendrá “mancharse las manos” y hacer el trabajo que nunca hicieron los historiadores de las ideas: examinar reglamentos de escuelas y fábricas, manuales de higiene, cartillas de educación cívica, textos escolares, diseños arquitectónicos, expedientes judiciales y hospitalarios, actas policiales, editoriales de periódicos y revistas, material fotográfico y audiovisual, etc. Mirar documentos “menores” (como diría Deleuze), en lugar de centrarse en los grandes autores, en los grandes intelectuales, en los hombres eminentes. Levantado el archivo que nos da acceso a la *materialidad* de las prácticas, vendría entonces el segundo momento metodológico que ya señalé antes: desentrañar el *modo de articulación* de las

prácticas y su funcionamiento. Como verás, el genealogista debe hacer algo que nunca quisieron o pudieron hacer los historiadores de las ideas, casi todos ellos formados en la disciplina filosófica: levantar *ellos mismos* el archivo que les permite escribir la historia.

Hablemos ahora de su libro más conocido, La hybris del punto cero, publicado en el año 2005 por la universidad Javeriana. Se trata de un libro ampliamente comentado en varios círculos académicos del país, que ya lleva tres ediciones y que incluso ha ganado algunos premios de investigación. ¿A qué se debe el interés despertado por este libro en la comunidad académica colombiana? ¿Podría decirnos cuál es el resultado investigativo al que llega?

Bueno, primero debo decir que *La hybris* es mi tesis doctoral presentada en la universidad de Frankfurt en el año 2003, escrita originalmente en alemán bajo el título *Aufklärung als kolonialer Diskurs*, pero adaptada luego como libro para su publicación en Colombia. Yo diría que fueron las circunstancias académicas las que favorecieron la circulación de un libro como éste. Recuerda que entre 1997 y 1999 tuvieron lugar los tres primeros eventos de estudios culturales realizados en el país, bajo la organización del recién fundado Ministerio de Cultura y de la Universidad Nacional. Inmediatamente después vino la meteórica difusión de los llamados “estudios” (culturales, poscoloniales, literarios, ambientales, de ciencia y tecnología, etc.), que en cuestión de pocos años lograron hacer carrera en varias universidades colombianas, por lo menos en Bogotá. *La hybris del punto cero*, junto con otros libros como *En cuerpo y alma* de Zandra Pedraza y *Remedios para el Imperio* de Mauricio Nieto, empezaron a ser vistos en esos días como ejemplos paradigmáticos de los nuevos “estudios”, que nadie sabía exactamente qué eran, pero que estaban teniendo gran demanda entre los estudiantes. Estoy seguro de que si a Zandra le preguntan si su libro es de “estudios culturales” o a Mauricio si su libro es de “estudios sociales de la ciencia”, probablemente dirían que no. Lo mismo digo yo

con respecto a *La hybris*. No es un libro que pertenece al campo de los “estudios poscoloniales” (a pesar de que la editorial lo presentó de esta manera), sino que es una investigación ubicada en el *espacio fronterizo* entre la filosofía, la sociología y la historia, sin pertenecer concretamente a ninguna de estas tres disciplinas. Es un texto que podríamos llamar *transdisciplinario*. Y aunque esta pueda ser todavía una “mala palabra” en ciertos ámbitos de la academia colombiana, lo cierto es que en otros ámbitos, aún minoritarios pero en aumento, existe una gran necesidad de entablar puentes de ida y vuelta entre las disciplinas y de transitar por ellos. Es esto, me parece, lo que explica en parte la buena difusión del libro.

En cuanto a la investigación misma, ya mencioné que *La Hybris* intenta levantar una cartografía de los poderes actuantes en el espacio social neogranadino durante la segunda mitad del siglo XVIII, justo en la antesala de las guerras de independencia. Análogamente a lo ya mostrado por Walter Mignolo con respecto al renacimiento en su libro *The Darker Side of the Renaissance*, mi libro muestra que la ilustración (*Aufklärung*) tiene también su “lado oscuro”, que no es, sin embargo, el mismo que diagnosticaba Foucault para el caso de las sociedades europeas. Recordemos que en *Vigilar y castigar* Foucault argumentaba que el “lado oscuro” de la ilustración es el nacimiento de la sociedad disciplinaria. Pues bien, para el caso de América Latina, y en particular del Nuevo Reino de Granada, mi argumento es que el “darker side” de la ilustración no conlleva el nacimiento de una nueva técnica de poder, sino la perpetuación de una vieja técnica: la colonialidad del poder. “Vieja” en el sentido de que se trata de una técnica que genealógicamente data de los siglos XVI y XVII, es decir que es anterior a la emergencia de la nueva ciencia.

En efecto, el libro muestra la emergencia desde finales del siglo XVI de lo que llamo el “dispositivo de blancura” y describe su funcionamiento a partir de una *lógica de filiación y alianza*. Se trata de un poder que se reproduce mediante estrategias de emparentamiento entre las élites criollas y que busca concentrar ese poder en el

estrecho círculo de las redes familiares, definidas en base al grado de su “limpieza de sangre”. Se trata, por tanto, de un poder ligado a la tierra y a la sangre, que genera un *habitus* de los privilegios heredados y que se ejerce *en contra* de otros grupos sociales de la Nueva Granada como los negros, indios y mestizos, las así llamadas “castas”. El libro muestra algunas de las técnicas de reproducción y escenificación de este tipo de poder, que denomino la *colonialidad del poder*, siguiendo las tesis del sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Luego, en un segundo momento, el libro documenta la emergencia de un dispositivo de poder completamente diferente al que denomino el “dispositivo biopolítico”. La emergencia de este dispositivo viene de la mano con las reformas que la dinastía de los borbones implementó en todas las colonias españolas durante la segunda mitad del siglo XVIII. A diferencia del primero, este segundo dispositivo ya no busca concentrar el poder en las redes familiares de los criollos, sino concentrarlo en el *Estado*, lo cual supuso necesariamente una declaración de guerra contra la limpieza de sangre que aseguraba la hegemonía de los criollos en el espacio social. Los borbones quieren hacer del Estado el principio único de inteligibilidad de todas las relaciones sociales. Y esto quería decir, básicamente, que tanto la iglesia como la pretendida nobleza criolla deberían someterse incondicionalmente a la hegemonía estatal. Para lograr esto se implementaron una serie de mecanismos que buscaban descriollizar los cabildos, expropiar a la iglesia de su monopolio sobre la educación y la salud, estatalizar la economía, y – algo que enojó mucho a los criollos – favorecer la movilidad social de los mestizos.

Para sintetizar diría entonces que el libro describe la guerra entre dos dispositivos de poder enteramente diferentes. Para decirlo de manera muy tosca, el resultado investigativo al que llega es el siguiente: el dispositivo de blancura consiguió finalmente someter bajo su hegemonía al dispositivo biopolítico. Es decir que esa tendencia a “expulsar al Estado”, tan propia del dispositivo de blancura, terminó por

afianzarse en el espacio social neogranadino, con la consecuencia, a largo plazo, de que los intereses regionales y patrimoniales se impusieron sobre el Estado y lo convirtieron en un instrumento de su poder. Lo cual, a su vez, implicó una perpetuación del *habitus* que hace del capital de la blancura un vehículo privilegiado para el ascenso y el prestigio social. Patrimonialización, entonces, del poder estatal, en lugar de estatalización de los poderes patrimoniales. Ese fue el resultado de la batalla.

¿Eso que en el libro usted llama “colonialidad del poder” se corresponde con el poder soberano de Foucault?

No, de ningún modo. El poder soberano del que habla Foucault corresponde al antiguo derecho real de “hacer morir y dejar vivir”. Investido de un poder delegado por Dios, el rey tiene derecho a disponer por entero de la vida de sus súbditos, de sustraer su potencia de vida y emplearla como mejor le plazca: en la guerra, en las labores agrícolas, en el tributo, etc. La colonialidad del poder, en cambio, nada tiene que ver con la potestad del rey de España, sino con el modo en que se reproduce el poder de las élites criollas a nivel local en las colonias españolas. Es un poder que, de cierto modo, se *opone* al poder soberano, en la medida en que las élites criollas de **los siglos XVII y XVIII** logran imponer sus propios intereses particulares por encima de los intereses de la Corona. De ahí el famoso *dictum*: “se obedece pero no se cumple”. Además es un poder que opera con técnicas muy distintas. La colonialidad del poder funciona en base a la codificación de la memoria filiativa: lo que alguien “es”, depende de la calidad de sus ancestros. El *nacimiento* marca ya las posibilidades de movilidad social de una persona. No quiero decir con esto que la “limpieza de sangre” no fuese un factor que operaba también en el mantenimiento del poder soberano, pero diría que éste se define, más bien, por otras técnicas, como por ejemplo la conquista y anexión de territorios. Las técnicas de la colonialidad del poder, en cambio, se enfocan hacia la perpetuación de los privilegios heredados

mediante la racialización de las alianzas. La lógica de la alianza impedía el acceso de “intrusos” (negros, indios y mestizos) a las redes familiares. Eran, pues, tecnologías de defensa. Estrategias reactivas.

Yo diría entonces que es preciso distinguir la colonialidad del poder de otros tipos de poder que operaban en el espacio social neogranadino durante los siglos XVI-XVIII. ¡No todo era colonialidad del poder! También se desplegaban allí el poder soberano y el poder pastoral. Y todos estos poderes apuntaban en diversas direcciones y funcionaban con técnicas diferentes. El poder pastoral, por ejemplo, buscaba someter la voluntad de unos a la voluntad de otros; asegurar la obediencia y la resignación mediante técnicas como la confesión, la penitencia, la exhortación moral, etc. Entonces, burdamente dicho, tenemos que el poder pastoral se dirige hacia el control de la subjetividad, el poder soberano hacia el control del territorio y la colonialidad del poder hacia el control de la limpieza de sangre. Tres poderes distintos que utilizan técnicas distintas. Lo cual no excluye de ningún modo la *articulación estratégica de poderes*, como en efecto ocurrió entre el poder pastoral y el poder soberano (en el caso por ejemplo de los resguardos), o también entre el poder soberano y la colonialidad del poder (en el caso de la desarticulación del levantamiento de los comuneros). Pero sería una torpeza creer que la soberanía, el pastorado y la colonialidad eran *la misma cosa*, una sola maquinaria de dominación colonial, como piensan todavía muchos.

Foucault nos habla de la genealogía como una “ontología del presente”. ¿También usted piensa lo mismo? ¿Qué tendría que ver el siglo XVIII con nuestro presente? ¿La Colombia actual con la Nueva Granada del pasado?

Bueno, ese es precisamente el punto. La Nueva Granada del siglo XVIII no está “en el pasado”, sino que forma parte de la Colombia presente. En cierto sentido, todavía somos neogranadinos. Lo que hace una genealogía es levantar una cartografía de las

fuerzas que nos constituyen en lo que hoy día somos, pero para lograr eso primero mira en qué punto del pasado han *emergido* esas fuerzas que nos es posible reconocer todavía hoy, mostrando a partir de qué constelaciones históricas de poder fueron engendradas. El objetivo de este ejercicio es la *desnaturalización* de esas fuerzas. Por lo general no sabemos qué es aquello que nos constituye. Permanece todo el tiempo “a nuestras espaldas”, como un *a priori* que pesa mucho sobre todo aquello que hacemos y queremos en el presente. Sólo en la medida en que entendamos “de qué estamos hechos”, por así decirlo, podremos ser capaces de transformarnos a nosotros mismos. Esta es, precisamente, la función de la genealogía. Se levanta una cartografía del presente a través de una cartografía del pasado, con el fin de transformar ese presente. No se trata, sin embargo, de “decir la verdad” sobre el presente y el pasado, sino de habilitarnos para participar en la lucha por su *significado*. La genealogía pretende ofrecer un conocimiento de nuestros *a prioris* históricos. Por eso es una actividad “crítica”, en el mejor sentido de este concepto.

En mi caso particular, me he interesado por aquellos períodos de la historia de Colombia en los que han emergido algunas fuerzas que es posible reconocer hoy con toda claridad. Es el caso de los años 1750-1816 para el caso de *La hybris del punto cero* y de 1910-1930 para el caso de *Tejidos Oníricos*. Ahora mismo trabajo en un tercer libro que se centrará en los años 1958-1975. No me remito a estas fechas con la mirada de un historiador sino de un genealogista, buscando pistas para entender nuestro presente. Para responder a tu pregunta me referiré sólo al primer caso. La cartografía de los poderes que se levanta en *La hybris* nos habla de nuestro presente al menos en dos sentidos. Nos dice, primero, que la tendencia a la patrimonialización del poder es una herencia colonial que pesa mucho sobre las prácticas políticas en la Colombia de hoy. A menudo nos preguntamos por qué razón el capital político suele concentrarse en algunas pocas familias o grupos regionales frente a los cuales la soberanía del Estado resulta impotente. Lo que vemos todos los

días es cómo el Estado se convierte en una especie de botín de guerra para estas élites locales. Cómo los recursos del Estado, que supuestamente nos pertenecen a todos, son *depredados* por unos cuantos linajes de terratenientes que buscan tan sólo consolidar su poder privado a expensas del patrimonio público. Pues bien, *La hybris del punto cero* muestra que ésta predominancia de los poderes locales sobre el poder centralizador del Estado echa sus raíces en el dispositivo de blancura. La tendencia *natural* de las élites políticas en este país es *robar al Estado*, apropiarse de lo público y utilizarlo para la reproducción de un poder *paraestatal* fundado en la posesión de la tierra. La creación de múltiples Estados dentro del Estado, en otras palabras, la *expulsión del Estado* por parte de los poderes patrimoniales de carácter territorial, es una tendencia histórica de larga duración en Colombia.

Pero *La hybris del punto cero* habla de nuestro presente también en otro sentido: la indiferencia y el desinterés que muestra la gran mayoría de los colombianos frente a la esfera pública, hoy ocupada casi enteramente por medios privados de comunicación. Acabamos de ver cómo en el mundo árabe las multitudes se levantaron para exigir un cambio, para demostrar su indignación frente a gobiernos corruptos y autocráticos. Vimos lo mismo en 1989 cuando las multitudes de Europa del Este se levantaron contra el socialismo realmente existente, e incluso en algunos países de América Latina vimos cómo los brasileños se levantaron en masa para echar a Collor de Melo y los ecuatorianos para echar a varios presidentes. Pero en Colombia nada de eso ocurre. No hay por estos lados muestras de un “coraje civil” semejante. Aquí la gente es capaz de aguantarse *cualquier* tipo de abuso contra la esfera pública, sin que ello excite la ira política de las multitudes, que prefieren irse a casa para mirar el noticiero en lugar de salir indignadas a la calle. No importa si se trata de la parapolítica, de las chuzadas, de los falsos positivos, del robo de las regalías, nada es capaz de despertar la indignación masiva de los colombianos. Pasamos de un escándalo mediático al otro y simplemente los contemplamos, como espectadores pasivos. ¿Por qué? Me parece que también en este caso hablamos de

una herencia colonial de larga duración. Y es que el dispositivo de blancura suponía la *humillación constante* de todos aquellos que no eran lo suficientemente “limpios de sangre”. El “pathos de la distancia” que estableció la élite criolla blanca obligaba a que todos los demás tuvieran que bajar la cabeza para reconocer su propia miseria, para verse a sí mismos como atravesados por la “mancha de la tierra” de la que debían sentirse avergonzados. La creencia en la falta de valor propio, el sentimiento de impotencia frente a lo que “acontece”, la creencia en que “no hay nada que hacer”, parece ser una actitud naturalizada por muchos colombianos. Si a esto le sumas el temor que han generado en la población las continuas guerras civiles durante más de 200 años, las ejecuciones sumarias, secuestros, desapariciones forzadas y masacres, entonces la cosa parece clara.

En el siglo XVIII, sin embargo, hubo un momento en que las “energías timóticas” (como las llama Sloterdijk) de la gente común fueron despertadas y desencadenaron un levantamiento masivo conocido en nuestra historia como el movimiento de los comuneros. Por primera vez la gente creyó que *ella misma* sería capaz de generar un cambio. De haber triunfado ese movimiento, habría sido una tremenda fuente de orgullo (*Stolz*) para la población, una prueba de que la “limpieza de sangre” no significaba absolutamente nada, que lo importante era lo que todos juntos pudieran construir a partir de sus propias fuerzas. Pero por desgracia las cosas no ocurrieron de este modo. El movimiento comunero fue traicionado por algunas facciones de la élite criolla regional, que prefirieron aliarse con las autoridades españolas antes que poner en peligro sus propios intereses. Los líderes comuneros fueron perseguidos y torturados. El orgullo que lanzó a las gentes fuera de sus pueblos para unirse contra el Estado borbón, terminó siendo pisoteado. Afectada la confianza en sí mismos, retornó el sentimiento de auto-humillación permanente. Pareciera que en el universo afectivo de los colombianos estuviese grabada la tendencia a creer que no vale la pena rebelarse, que no vale la pena arriesgar el propio pellejo, pues en todo caso todo volverá a ser lo mismo de antes. Lo mejor que podemos hacer es “pescar en río

revuelto” y aceptar de entrada que las cosas siempre han sido así y que continuarán siendo lo mismo. Como bien lo decía Fernando González, “llevamos la colonia por dentro”.

Fíjate, sin embargo, que no estoy hablando aquí de la “mentalidad” del colombiano, ni de tendencias de comportamiento ancladas en el “inconsciente colectivo”. No me interesa una “caracterología” de los colombianos, ni tampoco los fenómenos de la conciencia o del inconsciente, sino el modo en que el mundo de los *afectos* fue marcado históricamente por relaciones de poder. Tanto en *La hybris* como en *Tejidos* me ocupó de mostrar que los dispositivos tienen un anclaje molecular y no solamente molar. Un dispositivo de poder será tanto más eficaz, cuanto mayor sea su capacidad de movilizar aquellas dimensiones *moleculares* de la subjetividad como la atención, la voluntad, los afectos y el deseo. Es ahí, precisamente, donde con mayor fuerza se alojan las herencias coloniales y no sólo en fenómenos externos como el imperialismo económico.

Usted acaba de mencionar las herencias coloniales y su importancia para entender el presente. En el capítulo uno de La hybris del punto cero usted utiliza el trabajo del grupo modernidad/colonialidad como marco teórico para pensar este problema, y su nombre se asocia frecuentemente con este colectivo de intelectuales latinoamericanos. ¿Podría decirnos a qué se debe su interés en este grupo?

Antes de responder a tu pregunta, déjame aclarar que el capítulo uno de *La hybris* no es un “marco teórico”, sino que pretende funcionar como una arqueología de las ciencias clásicas que sirve como preámbulo a la genealogía de los poderes que se despliega en los capítulos siguientes. Lo que estoy tratando de mostrar ahí es que la experiencia del colonialismo opera como condición de posibilidad para el nacimiento en el siglo XVIII de unos saberes sobre la vida humana que levantan pretensiones de *limpieza epistémica*, es decir, que pretenden estar ubicados en un

“punto cero” de observación. Que pretenden representar pero sin ser representados. Este espacio clásico del saber, tal es mi argumento, fue posible gracias no sólo a la objetivación de la experiencia de la locura, como lo muestra Foucault, sino también a la objetivación de la experiencia de la barbarie que vino de la mano con el colonialismo europeo de los dos siglos anteriores, como lo muestran Quijano, Mignolo y Dussel. En el siglo XVIII se instaura un régimen de verdad en el que la razón queda limpia de toda barbarie, puesto que ésta se desplaza hacia el lejano pasado de la humanidad, es decir hacia los confines donde la razón misma no había visto todavía su propia luz. El *ego cogito*, sobre el que se organiza el orden clásico de la representación, ya no puede ser ni locura, ni barbarie. Debe estar completamente “limpio” de esas determinaciones. A partir del siglo XVIII, con la constitución del orden clásico, la razón puede mirar a la barbarie ya no como amenaza, sino como objeto de un saber que confirma su supremacía epistémica sobre todos los demás saberes. Ha logrado hacerla parte de su propio dominio, desde el que se la representa como lo otro de sí misma, como su pasado remoto. De ahí que, para la mirada ilustrada, el indio haya dejado de ser un personaje inquietante, como lo había sido aún para los conquistadores y misioneros del siglo XVI, apareciendo ahora como un inofensivo “habitante del pasado”. Entonces, digo, mi alusión al trabajo de autores como Mignolo, Quijano y Dussel no es simplemente descriptiva, a la manera de “referentes teóricos”, sino que estoy usando ese trabajo para avanzar hacia un ejercicio arqueológico que, por lo demás, seguramente ninguno de ellos tres aprobaría.

Ahora bien, recogiendo tu pregunta, me parece que modernidad/colonialidad no es un grupo, y mucho menos un colectivo, sino una red heterogénea de investigadores. Un “colectivo” es un conjunto de personas que se unen *porque* comparten ya una *misma* forma de pensar, mientras que una “red” nunca supone esto. En una red hay elementos que se conectan y otros que no se conectan. No puedes poner juntos a Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Arturo Escobar y esperar que

formen un “colectivo”. Cada uno de estos personajes tiene una trayectoria ya consolidada, han desarrollado sus propias ideas, sus propias categorías de análisis, de modo que podrán conectarse en algunos puntos, pero siempre habrá muchos otros en los que tal conexión es imposible. Hay muchas diferencias de opinión entre los investigadores que participan en la red modernidad/colonialidad, y esto no sólo en temas de orden teórico. Pero es normal que esto ocurra en una asociación de tipo “red”. En mi caso particular, la relación que he tenido con modernidad/colonialidad es una típica relación-red que combina la resonancia con la disonancia.

Las resonancias se dan sobre todo en la distinción que la red plantea entre colonialismo y colonialidad. Mientras que “colonialismo” hace referencia al sometimiento militar, ocupación territorial y administración jurídica de un pueblo por parte de una potencia imperial extranjera, la “colonialidad” hace referencia a las *herencias* que el colonialismo deja en el orden simbólico, afectivo y cognitivo de ese pueblo, aún después de que la ocupación territorial y la administración jurídica han finalizado. Decimos por eso que aunque el colonialismo finalizó en América Latina con las guerras de independencia en el siglo XIX, la colonialidad sigue vigente hasta hoy. Yo agregaría que mientras el colonialismo (pero también el neocolonialismo y el imperialismo) son fenómenos que remiten casi exclusivamente a **experiencias** de orden *molar*, la colonialidad se remite *también* a experiencias de orden *molecular*. Desde luego que no se pueden separar las dos cosas, lo molar y lo molecular, sino que se trata de una cuestión de *acentos*. Por eso, al hablar de las herencias coloniales en Colombia me refiero con ello no tanto a una macrofísica de los poderes globales, sino también, y sobre todo, a una *microfísica del poder* alojada en nuestra experiencia histórica. El acento se coloca, pues, en lo molecular y no en lo molar.

En cuanto a las disonancias, éstas tienen que ver precisamente con este problema de los acentos y se dan sobre todo en el terreno metodológico. Algunos participantes de la red colocan el acento de sus análisis en el imperialismo o el racismo, incluso en el

problema de las ideologías, las migraciones globales, etc., y de ahí su preferencia por una macro-sociología histórica en el estilo de Immanuel Wallerstein: el análisis del sistema-mundo. Sin descartar los valiosos aportes que puede darnos esta visión general de las cosas, yo prefiero colocar el acento en la dimensión molecular de las herencias coloniales y de ahí mi preferencia por un método de análisis como la genealogía. No digo que el análisis del sistema-mundo y la genealogía sean como las dos caras de una misma moneda. Todo lo contrario, se trata de metodologías muy distintas y en algunos casos diametralmente opuestas, lo cual genera un número importante de fricciones metodológicas entre mis trabajos y los de autores como Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, por ejemplo. Pero creo que reflexionar ahora sobre este punto nos llevaría demasiado lejos. De este tema me he ocupado ampliamente en un artículo titulado *Michel Foucault y la colonialidad del poder*.

Pasemos entonces a conversar sobre su tercer libro, Tejidos Oníricos, publicado en el año 2009, que no ha tenido tanto éxito como Crítica de la razón latinoamericana y La hybris del punto cero. ¿Cuál cree usted que pueda ser la razón? Háblenos un poco de este libro.

Bueno, pues no lo sé. No escribo libros para que tengan “éxito”. Una vez los libros se publican, dejan de ser tuyos y adquieren vida propia. Pero con independencia de las reacciones del público (si es que hay alguno), debo decir que *Tejidos Oníricos* es como el “hijo bobo” que uno aprende a querer más que los otros. Para mí es un libro especial, tanto por el estilo de su escritura como por las apuestas conceptuales que allí se juegan. En este libro en particular se busca ampliar ese tipo de analítica molecular del poder que ya se había sugerido en *La hybris*, porque estoy convencido de que un orden social cualquiera solamente puede darse en la medida en que se “ancla” en el mundo de los afectos, hábitos y deseos. La gente no se adhiere a un orden social sólo porque la obligan, o porque lo apoya ideológicamente, o porque participa en algún tipo de “consenso racional” a la manera de Habermas. No se

puede crear o destruir un orden social solamente a través de credos revolucionarios y tampoco a punta de bala. Algo debe ocurrir en el *nivel molecular* para que un orden social aparezca o desaparezca. Entonces mi pregunta es: ¿cómo es que se constituye el capitalismo en Colombia? ¿Cómo es que el capitalismo empieza a adquirir la hegemonía en un espacio social marcado por las herencias coloniales? El capitalismo no se explica sólo por el hecho de que existan máquinas, empresas, flujos de capital, bancos, guerras imperialistas, etc. Tienes que poder explicar por qué la gente se comporta “capitalísticamente”, por así decirlo. Es decir, tienes que poder mostrar de qué modo la *vida* de las personas es movida por el *deseo* de “progresar”. No ganamos mucho hablando de las “ideologías foráneas del progreso”, como hacen la historia de las ideas y el marxismo, sino que habría que referirse a la *experiencia inmanente* del progreso, es decir al “deseo de progresar” inscrito en el cuerpo.

Para abordar este tema me concentro en la emergencia, durante las décadas del diez y el veinte en Bogotá, de lo que en el libro llamo el “dispositivo de movilidad”. Este análisis me permite entender la emergencia de un tipo de subjetividad capaz de hacer suyo el horizonte vital de la producción capitalista en Colombia. El dispositivo de movilidad es el conjunto de técnicas que hacen posible la cinetización de la existencia, la aceleración de la vida y la movilización de los deseos. Mi tesis es que sin la cinetización de la vida, sin el sometimiento de la vida a una movilización permanente, no es posible la existencia de una economía capitalista de mercado. Es por ello que en *Tejidos Oníricos* la metáfora de la locomotora es central. Metáfora que busca explicar cómo funcionan los discursos del progreso hacia comienzos del siglo XX en Colombia. La locomotora era el símbolo del progreso con que empezaban a *soñar* muchos colombianos en aquella época. Había que “montarse en el tren” de la modernidad y esto aparecía como una necesidad inaplazable y, en todo caso, ineludible. Pero montarse en ese tren significaba, necesariamente, aprender a *moverse*. El libro analiza por ello temas como la construcción de vías férreas,

canales de acueducto y alcantarillado, la iluminación de las calles, la construcción de barrios obreros, la implementación de medios de transporte rápido, la centralidad del automóvil, etc. La creación de una infraestructura urbana de movilidad permanente tenía un propósito específico: generar una *experiencia* centrada en la descodificación generalizada de los flujos. Una sociedad en la que las personas, las ideas, los cuerpos y, sobre todo, el trabajo, permanecen “fijadas” a lugares específicos, no puede ser una sociedad capitalista. Lo que hace el dispositivo de movilidad es combatir la fijación territorial de los deseos, de los conocimientos y de la fuerza de trabajo, pues la “territorialidad” es el principal obstáculo para el flujo de mercancías. El “progreso” del país, de las personas, de las empresas, dependía entonces de su capacidad para fluir, para descodificarse.

En muchas partes del libro usted ya no utiliza tanto al Foucault de Las palabras y las cosas o de La voluntad de saber, como había hecho en La hybris del punto cero, sino al Foucault de las lecciones Seguridad, territorio, población. ¿Por qué razón?

Es cierto. En *Seguridad, territorio, población* Foucault reflexiona sobre la emergencia de unas técnicas de gobierno que ya no parten de la intervención del Estado en el ámbito de la vida misma, como son aquellas que se investigaron en *La hybris*, sino que producen “ámbitos de existencia” en los que la libre iniciativa de los individuos generaría, ella misma, la dinámica necesaria para la movilidad de la mercancía. Foucault las llama *tecnologías liberales de gobierno* que funcionan de forma bien distinta a las tecnologías de la razón de Estado. El liberalismo es visto aquí por Foucault no como “ideología”, sino como modo de conducción de la conducta, como una técnica de gobierno. La tesis de Foucault, que yo utilizo en el libro, es que estas tecnologías funcionan mediante la creación de un “medio ambiente”, de un *milieu*. No intervienen *directamente* sobre los cuerpos, como las disciplinas, pero tampoco se limitan a gestionar una serie de variables biológicas de orden *general* como el nacimiento, la moralidad, la morbilidad, etc. Se trata, más

bien, de un gobierno que crea unas *condiciones de existencia* en las cuales los sujetos pueden moverse con libertad. Es decir: crean unas “condiciones de libertad” para que los sujetos puedan hacer “suyo” el llamado a la movilización permanente y puedan “identificarse” con el progreso. De ahí la importancia que doy en el libro al estudio de temas como el urbanismo, el diseño de barrios, los medios de transporte y el emplazamiento de fábricas. ¿Por qué? Porque las tecnologías liberales de gobierno crean un medio ambiente artificial capaz de *movilizar el ámbito molecular de los afectos y deseos*. Son tecnologías que *interpelan* a los sujetos. Tecnologías que operan por *interpelación*.

Como se sabe, “interpelación” es una categoría utilizada por Louis Althusser y mi libro retoma esta categoría, pero leyéndola en clave foucaultiana. Es decir que en lugar de hablar de “aparatos ideológicos del Estado”, yo prefiero hablar de técnicas de gobierno que operan por interpelación. Técnicas que, insisto, no son *del* Estado, aunque puedan de hecho ser implementadas *a través* del Estado. Técnicas que sirven para gobernar la conducta mediante la persuasión simbólica, mediante el llamado a “ser alguien en el mundo”, mediante la convocatoria a ser sujetos modernos, mediante la *seducción*. Por eso el libro se abre con un capítulo dedicado enteramente a la Exposición del Centenario celebrada en Bogotá en el año de 1910, pues allí se escenifica por vez primera un “medio ambiente” (*milieu*) artificial en el que las personas se sienten llamadas, convocadas, interpeladas a convertirse en sujetos modernos. ¿Y qué significa ser “modernos”? Significa que estos sujetos, así interpelados, se ven a sí mismos como capaces de “progresar”, de vencer el sufrimiento, de eliminar los factores *trágicos* de la existencia. Es la adopción de un *habitus*, de una cierta disposición de conquistar una exterioridad, de moverse siempre “más allá” de los límites trazados por las esferas tradicionales de la familia, la religión, la lengua y la cultura. La “modernidad”, y en particular su institución más representativa, el capitalismo, aparece así como una máquina especializada en la destrucción de esferas.

Al hablar de “esferas” usted evoca necesariamente la figura del filósofo alemán Peter Sloterdijk, y en la introducción al libro usted reconoce explícitamente la influencia de este autor. ¿Podría ampliarnos este punto?

Sí. Yo diría que la influencia de Sloterdijk tiene dos aspectos en el libro. Uno es la influencia *explícita*, que tiene que ver con el problema del espacio. Para Sloterdijk la pregunta central no es quiénes somos sino *donde estamos*, qué tipo de espacios habitamos. Esto también es claro en Foucault. Por eso el libro se centra en la urbanización de Bogotá, en la creación de espacios técnicamente producidos en donde las personas existen en movimiento permanente, siempre abandonando sus esferas primarias de socialización. Pero el otro elemento de Sloterdijk presente en el libro no es explícito sino *implícito* y tiene que ver con su crítica al humanismo. En *Normas sobre el parque humano* Sloterdijk dice que el humanismo, en tanto que discurso que postula la capacidad del hombre para guiar su vida conforme a los dictados de la razón y la moral, ha fracasado por entero. En apoyo de esta tesis, Sloterdijk acude a la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger mostraba cómo después de Auschwitz e Hiroshima, ya resulta imposible restaurar el mito humanista y creer que el hombre se humaniza paulatinamente.

Pues bien, yo creo que ocurre lo mismo cuando uno piensa desde un país como Colombia, donde la violencia, como lo han demostrado ya innumerables estudios, es algo que viene ligado intrínsecamente a los procesos de modernización. No hay violencia por *carencia* de modernización sino *debido a* la modernización en contextos marcados por las herencias coloniales. Recordemos que la colonialidad es el filtro a partir del cual se ha dado entre nosotros la experiencia de la modernidad. No es raro, entonces, que tanto *La hybris del punto cero* como *Tejidos Oníricos* no partan de una mirada que celebra o lamenta la “entrada” de Colombia en la modernidad, sino de una que muestra el modo en que la vida queda atrapada en

medio del fuego cruzado (pero mutuamente dependiente) entre la modernidad y la colonialidad. En ambos libros se mira la modernidad no como un “proyecto inconcluso”, no como algo que ha sido “postergado” en Colombia, sino como una experiencia que oscila frecuentemente entre la biopolítica y la tanatopolítica. Se “hace vivir” a un sector de la población, pero muchas veces *a costa* de la muerte de otro sector. Unos deben morir para que otros vivan. Es una historia trágica.

Pero entonces, ¿lo que usted dice es que la tradición humanista ha sido desmentida por la tragedia de la historia de Colombia y que no puede usarse para pensar esa historia?

Exactamente. Nuestros intelectuales siguen pensando todavía a Colombia desde una visión humanista que coloca al universal “modernidad” como la panacea a partir de la cual, el país logrará “salir” del subdesarrollo, de la violencia, del feudalismo, del autoritarismo, etc. Se piensan los “males” del país como una simple *ausencia o carencia de modernidad*. Lo que yo digo es que la historia misma de los procesos de modernización, no sólo en Colombia sino en todo el mundo (incluyendo al llamado “primer mundo”), ha desmentido por entero esta visión humanista según la cual, los hombres podremos algún día “salir de la minoría de edad” y gobernarnos conforme a imperativos morales y racionales. Pues de hecho, lo que ha ocurrido es todo lo contrario. No nos hemos hecho más libres, ni más autónomos, ni más prósperos en Colombia, sino más sometidos a la violencia y la corrupción, al aumento de la inequidad, al reinado de la indiferencia frente a lo público, etc. Y estos fenómenos ya no los podemos atribuir a factores “externos”, como lo hizo el marxismo en los años sesenta y setenta. La genealogía, como ya dije, se concentra en las prácticas locales. No “deduce” tales prácticas de constelaciones provenientes de “afuera” tales como el imperialismo y el colonialismo, sino que busca analizarlas a partir de su propia racionalidad histórica.

Si he optado por la genealogía como herramienta para pensar la historia de Colombia, esto no ha sido entonces por un capricho, ni por estar “a la moda teórica”, ni por atavismo eurocéntrico. Es porque la genealogía es un método de análisis que me permite escapar a las trampas del humanismo. Nos muestra que lo que hoy somos es producto de lo que hemos sido, y que eso que hemos sido no es una “desviación” de algún modelo previamente establecido (la modernidad), o de algún “error” cometido por las élites gobernantes. Lo que somos *hoy día* en Colombia es exactamente, y no otra cosa, un efecto de aquello que hemos *devenido*, y esto no por algún tipo de “astucia de la razón”, sino porque somos un producto del camino histórico que hemos recorrido. Y la genealogía busca, precisamente, trazar el modo en que ese camino se fue labrando azarosamente. Pero la visión humanista que predomina en la academia se niega a reconocer esto. Sigue hablando de “errores históricos”, del modo “imperfecto” en que nos hemos vinculado a la modernidad, de “poderes externos” que no han permitido que seamos lo que debiéramos haber sido, etc. Obliteran la colonialidad en nombre de una modernidad en estado puro que se ofrece como destino universal de la especie humana.

Suena como si estuviésemos determinados por nuestro pasado colonial. ¿No es esto una visión desesperanzadora?

No estamos “determinados” porque la historia es un proceso *abierto*. Pero esa apertura no es de ningún modo absoluta ni automática. Mirar sus “límites” es, precisamente, el ejercicio de la crítica genealógica. Entender sí que “otro mundo es posible”, pero no *cualquier* otro mundo, puesto que siempre tendremos que contar con nuestro pasado, querámoslo o no. No podemos hacer *tabula rasa* de nuestra propia historia moderno/colonial y pretender que si “corregimos algunos errores”, podremos algún día formar parte del club de los países del primer mundo. No podemos hacer “ingeniería social” con el pasado que todavía *somos*. Esto es, precisamente, lo que diferencia a la genealogía de aquellas formas “humanistas” de

narrar la historia de Colombia. Debemos entender que el futuro político de este país no se funda simplemente en lo que “queremos hacer”, como propone el marxismo, ni en lo que sería “deseable hacer”, como propone el liberalismo, sino en *lo que ha sido efectivamente hecho*. Puesto que lo único real es aquello que se hace y que se hizo, puesto que somos enteramente un producto de nuestras prácticas históricas, entonces lo que *podemos* hacer en el presente tendrá que partir siempre de lo que hemos hecho en el pasado. Lo que quiero decir con esto es que la genealogía nos permite entender que sólo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical, se nos abre el mundo de la política. Es decir que la acción política debe tener en cuenta los juegos de verdad y los espacios de poder que nos han constituido en la historia como sujetos morales (o desmoralizados), con el fin de transformarlos. Ya Ortega nos recordaba que la historia es el *único* recurso que tenemos para lanzarnos hacia el futuro. No hay nada más. Por ello, a diferencia del humanismo, la genealogía no se enfoca en las utopías, ya que el “olvido” de nuestros juegos históricos de verdad, marcados por la modernidad/colonialidad, conlleva necesariamente la desmesura política y su consecuencia más inmediata: el terror y la crueldad. De eso ya sabemos mucho en Colombia.

No sé si entendí bien, pero lo que usted dice es que el valor político de la genealogía radica en su crítica a las utopías

Correcto, porque las utopías, por definición, niegan el espacio y, como consecuencia de ello, hacen *tabula rasa* del poder. Ya Foucault mostró muy bien cómo el poder se halla siempre espacializado y cómo estos espacios de poder cambian con el tiempo. Mientras no realicemos una crítica de aquellos juegos moderno/coloniales de verdad a través de los cuales hemos sido constituidos como sujetos en *espacios de poder* históricamente definidos, seguiremos creyendo que la construcción de futuros políticos alternativos en este país es una cuestión de pura voluntad, o de dirigir el ataque contra enemigos externos. Prefiero por ello no hablar de utopías sino de

heterotopías, de la construcción de “espacios-otros” que nos habiliten para constituirnos como sujetos morales y políticos, para transformarnos a nosotros mismos a partir y en contra de los espacios de poder que han constituido nuestra historia (contra-espacios), en lugar de esperar soluciones voluntaristas que nos resuelvan los problemas.

Finalmente Santiago, cuéntenos en qué proyecto de investigación trabaja actualmente.

En este momento trabajo en dos proyectos diferentes. Por un lado, como te dije antes, estoy levantando un archivo correspondiente a los años 1958-1975 en tres ciudades, Bogotá, Medellín y Cali, con el propósito de mirar el establecimiento en esos años de lo que pudiéramos llamar un “plano de inmanencia”. Me refiero con ello a una cierta actitud vital que contempla la posibilidad de *revolucionar el mundo* a partir de las propias fuerzas morales, sin necesidad de recurrir a un sentido previamente “dado” de la existencia. Es un momento en el que se empezó a *crear* que la emancipación total de la imaginación y de la vida era posible en un país como Colombia. Creo que esta es la actitud que uno empieza a observar en gentes como los nadaístas, hippies, rockeros, comunistas, teatreros, coca-colos, intelectuales, artistas plásticos e incluso hasta en los curas. La idea sería examinar los modos en que tales sujetos se constituyen como sujetos morales de sus propias acciones, es decir mirar el modo en que se subjetivan a partir de una cierta verdad sobre sí mismos. No estoy muy seguro todavía hacia dónde va esta investigación, habrá que ver lo que me va mostrando el archivo. Pero espero terminar con ella mi trilogía sobre la historia de Colombia.

El otro proyecto, más a largo plazo, tiene que ver con la filosofía en Colombia. Esto se relaciona con algunos de los temas que ya conversamos en la entrevista, concretamente, con el paso de una tradicional “historia de la filosofía en Colombia”,

centrada en la universidad y en las obras de filósofos profesionales, hacia una *genealogía de las prácticas filosóficas* que no tendría su asiento ni en la universidad ni en la actividad de los filósofos, y que en todo caso comienza mucho antes de lo que la mayoría de los historiadores de las ideas suelen datar como el “inicio” de la filosofía moderna en Colombia: la fundación del Instituto de filosofía de la Universidad Nacional en 1942. Tampoco es muy claro todavía para dónde marcha el proyecto, pero por el momento he creado un grupo de investigación en el que participan profesores y estudiantes de varias universidades y queremos movernos por fuera de las molestas redes de investigación establecidas por Colciencias. Pasará entonces algún tiempo hasta que pueda decirte qué tipo de resultados alcanzaron estos proyectos. Ya lo veremos.