

**La reforestación del mundo de la vida<sup>1</sup>**  
**Conversación sobre política, colonialidad y filosofía latinoamericana con**  
**Santiago Castro-Gómez**

*Profesor Castro-Gómez, muchas gracias por aceptar esta entrevista. Somos un colectivo de estudiantes de filosofía que se interesa por rescatar y difundir las tradiciones del pensamiento crítico de Nuestra América. Estamos trabajando en un proyecto de investigación que busca reflexionar sobre la existencia de una filosofía política latinoamericana, para lo cual entrevistamos a diversos intelectuales de la región. Nos interesa conversar con usted sobre política, sobre sus proyectos actuales y preguntarle también algunas cosas de su libro *Crítica de la razón latinoamericana*.<sup>2</sup> Quisiéramos saber inicialmente cuáles han sido las mayores influencias en su pensamiento político.*

Gracias a ustedes por venir desde tan lejos para esta entrevista. La verdad no sé si pueda ayudarles mucho con su tema de investigación porque no estoy seguro de tener un “pensamiento político”. Quiero decir, no soy un analista político y los temas que investigo desde hace años no están relacionados directamente con la filosofía política. Tengo ciertamente *ideas* políticas, pero sería demasiado hablar de una *filosofía* política. Lo que puedo hacer es presentarles brevemente algunas de estas ideas, muy esquemáticas, que han sido abordadas oralmente en varios de mis cursos durante los últimos años. Espero que esto sea suficiente.

Diría primero que mis actuales intereses teóricos, no sólo en materia política, se mueven dentro de una constelación de problemas marcados primero por la escuela de Frankfurt y luego por algunos autores asociados con el posestructuralismo francés. De la escuela de Frankfurt me interesó siempre su

---

<sup>1</sup> Versión editada de la entrevista concedida al colectivo estudiantil PCS (“Pensamiento Crítico del Sur”) en la Universidad Javeriana el día 10 de enero de 2012. Se hace circular esta versión con autorización expresa de los entrevistadores.

<sup>2</sup> *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 2011 (primera edición: Editorial Puvill, Barcelona 1996)

programa de investigación transdisciplinaria, señalado por Horkheimer en los años treinta. Aquí no se trataba de colocar la filosofía como saber “fundamental” sobre la vida social, al cual se subordinarían las disciplinas de las ciencias sociales, incapaces de pensar por sí mismas, sino de un programa en el que filosofía y ciencias sociales se encontraban en el mismo plano y se interpelaban mutuamente. Interacción dinámica entre lo empírico y lo teórico, en donde los resultados de la investigación empírica se integran estructuralmente en las formulaciones teóricas. Con ello se produce un distanciamiento crítico no solo frente a las pretensiones totalizantes de la filosofía, sino también frente al positivismo de las ciencias sociales. Creo que este tipo de programa “frankfurtiano” es el que he tratado de seguir en mis investigaciones de los últimos años.

De otro lado, y ya para entrar en el terreno que a ustedes les interesa, la escuela de Frankfurt señaló desde los años cincuenta que la economía no es un “subsistema” que se mueve *al lado de* otros subsistemas como la política o la cultura, es decir que no es un ámbito de acción que se limita a la competencia de ciertas personas o instituciones (los economistas profesionales y el mercado), sino que la economía forma parte integral de la vida cotidiana y es capaz, incluso, de estructurar nuestra subjetividad con mucha mayor fuerza y eficacia que las tradiciones culturales. Esto debido a la expansión de la economía capitalista hacia todos los ámbitos de la existencia y de su influencia a través de la industria cultural. Me parece que la escuela de Frankfurt mostró algo que hoy día parece incuestionable: la mercantilización de la cotidianidad en un nivel global a través del consumo de masas. Fueron unos pioneros.

Ahora bien, en esta constatación casi que profética de la escuela de Frankfurt están también sus limitaciones. Al leer sus textos posteriores a la guerra, da la impresión de que la inmanencia radical que genera el capitalismo desencadenara la completa erosión de las energías rebeldes. Horkheimer y Adorno desconfían por completo de la capacidad de “agencia” política de los sujetos y por eso apelan a

instancias que supuestamente escapan a la mercantilización, como por ejemplo la religión y el arte de vanguardia. Es cierto que ya Habermas se había dado cuenta de las aporías a las que llegó la primera generación de Frankfurt, pero decide optar por un programa filosóficamente metafísico y políticamente socialdemócrata, que proclama la aceptación de las estructuras sociales establecidas. Estructuras que, según Habermas, contienen un potencial emancipatorio que no hay que negar sino “completar”. De ahí su famoso lema de la modernidad como un “proyecto inconcluso”. Pero son, a mi juicio, autores como Deleuze, Guattari, Foucault o Hardt & Negri quienes muestran cómo escapar a las aporías de la escuela de Frankfurt. A diferencia de Habermas, quien recupera la fe ilusoria en el progreso de la que ya se habían desprendido con lucidez sus predecesores, Deleuze y Foucault entroncan directamente con estos y proponen un pensamiento radical de la inmanencia en el que, sin embargo, se valoran positivamente las energías políticas de los sujetos. Esto se muestra en libros como *El Anti-Edipo*<sup>3</sup> y *Mil Mesetas*<sup>4</sup>, en los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France y, sobre todo, en la trilogía-Imperio de Michael Hardt y Antonio Negri.<sup>5</sup> En estos últimos filósofos es claro que aunque el capitalismo global nos ha lanzado a un plano de inmanencia radical, tal como lo habían anticipado los de Frankfurt, es decir que el mercado se ha vuelto ontología social, esto no significa que los sujetos hayan devenido políticamente impotentes.

*Usted nos habla de autores alemanes y franceses, pero para nuestro proyecto es importante saber si algún autor latinoamericano ha ejercido influencia sobre sus ideas políticas. Tenemos en Latinoamérica importantes filósofos que se han ocupado del tema de la política como por ejemplo Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. ¿Usted qué piensa del trabajo de estos filósofos en particular? ¿Por qué no los cuenta entre sus influencias?*

---

<sup>3</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós 1985

<sup>4</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos 1988

<sup>5</sup> *Imperio* (2000), *Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2010)

No los cuento porque me parece que Dussel y otros autores vinculados a la filosofía de la liberación realizan un diagnóstico del presente que no comparto. Me ocupé de esto con amplitud en *Crítica de la razón latinoamericana*, pero lo retomo brevemente. Me parece que los filósofos de la liberación han sido visitados desde hace mucho tiempo por lo que podríamos llamar el “fantasma de la exterioridad”. Influenciados en su momento por la teoría de la dependencia y por la mitología latinoamericanista, se imaginaron que América Latina constituía *de facto* una *exterioridad cultural* con respecto al mundo de la modernidad occidental y que podría constituir también una *exterioridad política* con respecto al capitalismo, en la medida en que allí podrían surgir un conjunto de regímenes nacional-populistas. En mi libro quise mostrar que tal exterioridad no es otra cosa que una ilusión fantasmal. De un lado, la industria cultural y la sociedad de consumo son referentes claves de las sociedades latinoamericanas que han sido incorporados al *habitus* de los individuos en todas las clases sociales, por lo que difícilmente podría hablarse aquí de alguna “exterioridad cultural” y mucho menos de una “identidad latinoamericana” que se despliega por fuera (y en contra) de la modernidad occidental; de otro lado, el socialismo ya demostró que no constituye alternativa alguna al capitalismo, a pesar de que existen todavía muchos que persisten en creer lo contrario. Yo diría entonces que en términos de diagnóstico crítico del presente, la filosofía de la liberación cae incluso por detrás de la escuela de Frankfurt. Cree ver “exterioridades” por todos lados, en lugar de constatar que no hay “valor” alguno ya *dado de antemano* al que podamos apelar políticamente para combatir la mercantilización de la vida: ni la naturaleza, ni las identidades culturales, ni el inconsciente, ni el arte o la religión. Ninguno de estos ámbitos constituye una exterioridad que pueda servir como motivo de articulación política en un nivel global. Lo cual no significa caer en la melancolía frankfurtiana, en el relato de la “cosificación total”, sino más bien reconocer que es aquí mismo, en el terreno inmanente de la biopolítica, donde han de darse las luchas por la creación política y ontológica de un afuera. Los “afueras” no están afuera. Hay que producirlos.

¿Qué pienso del trabajo de Dussel y Hinkelammert? En el caso de Hinkelammert, no comparto en absoluto su metodología de análisis: la “crítica de las ideologías”. No estoy diciendo que no hay ideologías, sino que la crítica de las ideologías no nos permite vislumbrar el funcionamiento de las *prácticas*. De hecho, un análisis del capitalismo centrado sólo en la crítica de las ideologías, como el que ofrece Hinkelammert, es una abstracción que sólo puede conducir a malentendidos históricos. Como por ejemplo cuando trata de establecer una homología entre el cristianismo y el capitalismo, diciendo que este no es más que una “culminación” lógica de aquel. Este tipo de generalidades, que no puede sino provenir de un absoluto menosprecio de las fuentes históricas y de los referentes empíricos, me parece algo inadmisibles, especialmente viniendo de un economista. Hace muchos años leí su *Crítica de la razón utópica* y me gustó. Me pareció un libro serio, bien argumentado. Pero en sus últimas obras, Hinkelammert se ha vuelto cada vez más críptico y voluntarista. Hace poco le di una mirada a su libro *Hacia una crítica de la razón mítica* y me pareció francamente delirante. Aquí ya no hay argumentos sino tan solo afirmaciones dogmáticas, manifestaciones de un solipsismo apocalíptico, yo diría que de senilidad.

En cuanto a Dussel, también le he dado una mirada a los libros que ha escrito en los últimos años, esperando quizás encontrar algo distinto a lo que había leído en la década de los ochenta. Pero debo confesarles que, con total independencia de lo que Dussel pueda o no decir, y con seguridad dice muchas cosas interesantes, el problema es que nunca me sentí cómodo con su forma de entender la filosofía. Me refiero a la grandilocuencia de creer que la filosofía debe tener la forma de un “sistema”, tal como se trasluce en libros como *Ética de la liberación* y *Política de la liberación*. Es también esa forma “ruda” e imbricada de escribir en nuestro idioma, la obsesión por la “arquitectónica” de los argumentos, la pretensión de “totalidad” a la que aspira, e incluso la necesidad casi compulsiva de “probarle” a los europeos que él también es un “verdadero” filósofo de la periferia. No me gusta para nada todo este espíritu de pesadez. Prefiero a los filósofos experimentales, ligeros, aquellos para quienes cada libro es una singularidad, una experiencia

distinta, y que no te están recordando todo el tiempo lo que escribieron diez años atrás o que ya saben de antemano lo que van a decir en sus cuatro libros siguientes. Lo que quiero decir es que no rechazo estos autores *porque* sean latinoamericanos y no franceses o alemanes, sino porque sus herramientas de análisis no me resultan útiles para los problemas que me ocupan, o, sencillamente, porque no “resuenan” filosóficamente conmigo.

Pero si lo que ustedes quieren es una lista de influencias latinoamericanas o hispanoamericanas, les diré que admiro mucho una figura que hoy día está casi olvidada por completo: Ortega y Gasset. Para mí Ortega es como el anti-Dussel por excelencia, y desde luego no hablo en términos políticos (el Ortega más reaccionario de *La rebelión de las masas*) sino que hablo en términos enteramente formales. Primero, porque no es un “profesional” de la filosofía, un filósofo universitario, sino alguien que hace un *uso* muy personal, asistemático y desenfadado de la tradición; segundo, por su modo de escribir en castellano, ágil y elegante, nada pesado, incluso ensayístico, y finalmente por su compromiso como intelectual público. Nunca escribí nada sobre Ortega pero lo he leído bastante, desde que estaba en la universidad, y siempre me gustó su estilo. Después, hay otros autores que me han servido mucho como Edmundo O’Gorman y su historia ontológica de América Latina, Ángel Rama y su crítica de la “ciudad letrada”, Walter Dignolo y Aníbal Quijano con su crítica de la colonialidad como “lado oscuro” de la modernidad y Arturo Escobar con su crítica al desarrollismo. Pero insisto: no me interesan estos autores porque son “latinoamericanos” sino porque me ayudan a plantear o resolver ciertos problemas.

*Usted hablaba de filósofos como Foucault, Deleuze o Hardt & Negri. Quisiéramos quedarnos un momento en este punto. El sociólogo argentino Atilio Borón mostró hace ya varios años que el libro Imperio estaba lleno de falsos diagnósticos sobre el tema del imperialismo. Parece claro que los sucesos políticos de estos últimos diez años han falsificado por entero las afirmaciones que hicieron Hardt & Negri sobre el fin del imperialismo. ¿Cuál es su opinión al respecto?*

Conozco el libro de Borón y me parece el ejemplo perfecto de los graves errores que puede llegar a cometer un sociólogo positivista cuando se enfrenta a un libro de filosofía. Lo que no entendió jamás Borón es que “Imperio” y “Multitud” no son descripciones empíricas de la realidad. Todo su libro está dedicado a mostrar que “la realidad social” desmiente empíricamente lo que dicen los dos filósofos. Así, las guerras emprendidas por los Estados Unidos en el golfo pérsico serían la prueba última de que el imperialismo sigue vivo y de que el “Imperio” del que hablan Hardt & Negri no existe sino en sus academizadas cabezas. Sin embargo, es absurdo tratar de responder a la pregunta “¿dónde está el Imperio?” con señalamientos empíricos, sencillamente porque el Imperio *no es algo empírico*. El Imperio es un *dispositivo*, un ensamblaje de efectos globales que articula una multiplicidad de técnicas de gobierno y de formas de hacer, una máquina que no es empírica sino *trascendental*, es decir que sirve como condición de posibilidad del funcionamiento de las prácticas capitalistas hoy día en todo el mundo. El Imperio es un *a priori*, no un dato empírico. Es como si le dices a Foucault que la “episteme moderna” o el “dispositivo de sexualidad” de los que él habla en sus libros no existen porque no los puedes señalar con el dedo ni los puedes “medir”. Con argumentos tan pedestres no puedes desembarazarte de un libro tan complejo como *Imperio*.

*Pero frente a la afirmación de Hardt & Negri en el sentido de que el Imperialismo ha desaparecido, ¿usted qué tiene que decir?*

Desde luego que el imperialismo no ha desaparecido, y no creo que Hardt & Negri estén diciendo lo contrario. Tenemos que aprender a pensar la historia en términos de *ensamblajes maquínicos* y no en términos lineales y etapistas. El imperialismo fue la “cara colonial” de la industrialización europea, por lo menos durante buena parte del siglo XIX y hasta la segunda guerra mundial. Pero en la medida en que los procesos industriales no son ya los que jalonan la economía mundial, es decir en la medida en que desde la década del setenta se ponen en marcha toda una serie de procesos que hacen de la información y el conocimiento

los nuevos pilares de la producción y acumulación en una escala global, entonces tanto la industrialización como su cara colonial, el imperialismo, quedan *ensamblados* a una nueva máquina capitalista, a un nuevo dispositivo que es lo que nuestros autores llaman el Imperio. El imperialismo no desaparece, como tampoco han desaparecido dispositivos históricamente anteriores como el mercantilismo y su respectiva cara colonial, la esclavitud, que emergieron en el siglo XVI, pero sus *funciones* se articulan hoy a otra máquina que opera en base a técnicas de gobierno y objetivos diferentes. Ninguno de los dispositivos históricos que han marcado el devenir del capitalismo desaparece, sino que se integran a máquinas más complejas, más globales, más “multitask”. Eso que llamamos “capitalismo” no es otra cosa que el ensamblaje de distintas máquinas históricas. Una máquina compuesta de muchas máquinas. En uno de mis libros, *La poscolonialidad explicada a los niños*, intento mostrar que esta nueva máquina global capitalista también posee una cara colonial. Entonces: el punto no es que el imperialismo y el colonialismo hayan desaparecido. Siguen ahí, pero su *funcionamiento* está subordinado a otras condiciones trascendentales de la producción, a otros *a priori*s históricos que operan en una escala ya no solo mundial sino global.

*Algunos consideran que se trata de un libro muy oportunista, cuyos autores critican al capitalismo pero se quedan callados en el momento en que se convirtió en un “bestseller” mundial. Hace poco tiempo se señaló que los autores cometieron plagio al robarse la categoría “colonialidad del poder” sin dar el menor crédito a su autor, Aníbal Quijano, cometiendo un verdadero saqueo colonial. ¿Se identifica usted con todo lo que se dice en Imperio?*

Sobre el tema del plagio, yo mismo me encargué en su debido momento de argumentar que tales acusaciones carecen por entero de fundamento.<sup>6</sup> Y sobre el tema del éxito que tuvo el primer volumen de la trilogía, yo creo que en lugar de intrigar o de juzgar moralmente a los autores, deberíamos tratar de preguntarnos

---

<sup>6</sup> <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=210>



qué tipo de fibra lograron tocar como para explicar la enorme difusión mundial que tuvo el libro. Tengo una hipótesis al respecto: Hardt & Negri lograron articular dos tendencias revolucionarias que se separaron en los años sesentas: una que buscaba cambiar el mundo y otra que buscaba cambiar la vida. Los intelectuales marxistas querían cambiar el mundo ya desde el siglo XIX y la contracultura de los años sesenta quería cambiar los modos de vida. Ambas tendencias siguieron caminos divergentes, incluso antagónicos. Lo que Hardt & Negri logran es integrar estas dos tendencias, que son, para decirlo de algún modo, como el ying y el yang de la revolución: cambiar el mundo y cambiar la vida. Logran integrar a Marx con Deleuze y Foucault para mostrar que cambiar el mundo significa hoy día, más que nunca, *transfigurar la subjetividad*, “desconectarla” vitalmente de la lógica de la mercantilización. Esto es lo que ellos llaman el éxodo ontológico. Si quieres cambiar el mundo, tendrás necesariamente que cambiar tu vida, tendrás que aplicar sobre ti mismo una serie de tecnologías de autogobierno, pues la vida misma (*bios*) es el terreno donde hoy día se juega la política.

No estoy de acuerdo con todo lo que se dice en la trilogía-Imperio. Me parece que el vínculo entre Marx y Deleuze-Foucault, a través de Spinoza, es a veces muy forzado. Hay un vínculo muy clave que se echa de menos en el linaje intelectual de Hardt & Negri: Nietzsche. Vacío fundamental. No creo tampoco que el Imperio sea una “totalidad”, como ellos dicen. Además, eso de la “subsunción real” del trabajo por el capital y el optimismo impenitente que los autores manifiestan con respecto a las potencias de lo común son cosas que tal vez puedan decirse desde Estados Unidos o Europa, pero no desde un país como Colombia, donde la precariedad laboral ha sido una constante histórica y donde las luchas por lo común suelen confundirse todavía con los reclamos por lo público. Sin embargo, en líneas generales, estoy básicamente de acuerdo con la visión que allí se dibuja. Me simpatiza el modo en que Foucault y Deleuze son puestos a funcionar juntos, quizás por primera vez en la filosofía política contemporánea. Creo que el mérito de Hardt & Negri ha sido desligar dos términos que en Foucault aparecían como indiferenciados, biopoder y biopolítica, para hacer de este último la base de una

ontología de la subjetivación política, muy cercana a los planteamientos vitalistas de Deleuze. Y aunque es cierto que en los últimos cursos de Foucault esta distinción ya se vislumbra, en clave de estética de la existencia, Hardt & Negri logran hacer de ella una teoría de los modos de subjetivación que se oponen a las técnicas “imperiales” de gobierno.

*¿Puede ampliarnos por favor su comentario de “la vida como terreno de la política” y la diferencia que usted parece sugerir entre lo común y lo público?*

La vida se convierte en el terreno mismo de la política en el momento en que el capitalismo se globaliza, en el momento en que se hace *extensivo e intensivo* al mismo tiempo. Es a esto precisamente a lo que Hardt & Negri llaman el “biopoder”, cuando la mercantilización se extiende no sólo hacia todos los países y territorios del planeta, sino que cubre también ámbitos que anteriormente escapaban de la lógica económica, como por ejemplo el mundo de los afectos y de los deseos; el ámbito, en suma, de la subjetividad humana. A ello se suma la mercantilización casi total de la naturaleza, que ahora puede ser manipulada genéticamente para satisfacer las demandas del mercado. La globalización del capital convierte entonces la *vida misma* en mercancía, lo cual significa que las luchas por la desmercantilización del mundo, ya no son solo molares sino también moleculares. Las luchas molares son aquellas que se dirigen hacia las codificaciones objetivas del capitalismo y su agenciamiento moderno/colonial con los aparatos del Estado: la explotación de países, de recursos, de territorios, de poblaciones, etc. Las luchas moleculares, en cambio, son aquellas que se dirigen contra las codificaciones subjetivas del capitalismo, es decir contra esa mercantilización y esa colonialidad que cada uno lleva y alimenta en sus propios deseos, pensamientos, actitudes, aspiraciones, etc. Esta es una lucha que se da sobre todo en el ámbito del *ethos*, como lo vio el último Foucault, y que tiene que ver también con la lucha por la desmercantilización de la vida.

El otro tema es que el *objetivo* de estas luchas políticas del siglo XXI, tanto molares como moleculares, no es ya la “toma del poder”, ni la constitución de algún tipo de “identidad política” y tampoco se *reducen* a ser simples luchas por los derechos, por la inclusión de las minorías, etc. Se trata, como les digo, de luchas por la des-mercantilización de la vida cotidiana, y esto significa combatir la privatización de todo aquello que atañe a la reproducción de la *vida biológica* de la especie (el agua, el aire, los bosques, el alimento, etc.), pero también combatir la privatización de aquello que contribuye a la reproducción de la *vida social* o interactiva de la especie: el lenguaje, la información y el conocimiento. Son entonces luchas por los *bienes comunes*, por aquello que constituye la riqueza común de la especie humana.

Ahora bien, cuando digo que no hay que confundir lo común con lo público me refiero a lo siguiente: las luchas por los bienes comunes no son luchas nacionales, no son luchas que toman con referente único al *Estado*. Desde luego que estas luchas deberán *pasar* por el Estado, porque hasta hoy día el Estado es la única institución que tenemos para exigir la aplicación de valores modernos como la igualdad y la justicia social, pero no son luchas que se *agotan* en el Estado. Son luchas globales que desbordan al Estado, pues *no apelan a lo público sino a lo común*. Es decir que no son “luchas por el reconocimiento”, como diría Axel Honneth, porque no buscan la preservación o “inclusión” de algún tipo de forma de vida, el aseguramiento de los derechos ciudadanos, etc., que serían típicos objetivos de las luchas por lo *público*, sino que se trata de otra cosa. No son luchas que exigen el derecho a “ser quienes somos” (mujeres, gays, travestis, discapacitados, indígenas, gitanos, lesbianas, etc.), sino que se trata de agenciamientos distintos. Son propiamente *luchas biopolíticas*, que buscan poner la economía y la política al servicio de la vida en lo que esta tiene de “común”.

*Todo esto suena muy abstracto. ¿Se refiere usted concretamente a los levantamientos que vimos el año anterior en Europa y Estados Unidos bajo el nombre de los “indignados”? Se lo preguntamos porque tenemos la impresión de*

*que esos movimientos carecen de una agenda política, nadie sabe en realidad qué es lo que quieren, parecen más bien levantamientos anarquistas. Son como un síntoma de la desorientación política que reina en el primer mundo.*

No es de ningún modo abstracto. Existen innumerables estudios sobre la viabilidad del autogobierno de los bienes comunes. Eso es algo que *ya está ocurriendo*, no es ciencia ficción. La sueca Elinor Ostrom ganó el premio Nobel de Economía en el año 2009 por sus investigaciones empíricas al respecto. Tal vez les parece abstracto si piensan el asunto únicamente desde el horizonte de lo público, en el que el “pueblo” hace una serie de demandas al Estado y éste debe responder a través de mecanismos jurídicos. Pero si dejamos de pensar solo en términos de lo *público* y empezamos a pensar en términos de lo *común*, la cosa cambia. Levantamientos tales como el del “15-M”, el “occupy movement” o los movimientos “alter-globalización” no son ciertamente “comunidades políticas” en el sentido moderno del término, y tal vez por eso a ustedes les parece que son anarquistas. A mí en cambio me parece que en estos antagonismos biopolíticos se está empezando a jugar el futuro de la política del siglo XXI. Son movimientos que no hablan en nombre de una “identidad” política previamente constituida, porque se trata de singularidades que entran en *resonancia*, que se articulan a través de las llamadas “redes sociales”. No se definen frente a lo “uno” del Estado y tampoco aspiran a lo “uno” de la comunidad política o del pueblo, reclamándole “derechos” al Estado, sino que “le dicen sí” a su potencia de autogobernarse. Asistimos a la emergencia, todavía embrionaria, de una “forma-multitud” que no se define en base a una agenda política específica, pero que afirma la necesidad de aplicar unas tecnologías de gobierno sobre sí mismos y sobre los bienes comunes que escape a la valorización capitalista. El tiempo nos dirá si esta “forma-multitud” consigue crear un dispositivo político capaz de poner en cintura la mercantilización en un nivel molar y molecular.

*¿Pero no considera usted que los intentos que se hacen actualmente en América Latina por construir un Estado popular, el “Socialismo del siglo XXI”, cumplen*

*mucho mejor todas las exigencias de las que usted habla? ¿Por qué no valorar los intentos políticos que se hacen aquí en Latinoamérica, en lugar de buscar siempre lo que hacen los europeos y los norteamericanos?*

Miren, es precisamente ese *pathos* nacionalista, esa aburrida dialéctica entre lo “propio” y lo “ajeno”, ese latinoamericanismo trasnochado lo que yo rechazo visceralmente, pues me parece que se trata de una *herencia colonial* y lo interpreto además como un signo de inmadurez política. No rechazo el “socialismo del siglo XXI” porque eurocéntricamente piense que todo lo que se hace “afuera” es mejor, sino porque se trata de una estrategia política equivocada. Yo no creo que el socialismo sea la barrera de contención que podemos erigir contra la mercantilización de la vida. El capitalismo global no puede combatirse simplemente fortaleciendo al Estado, nacionalizando los recursos naturales, expropiando las empresas, creando un mercado interno, financiando la producción campesina, etc. No conseguirás crear un “afuera” del capitalismo haciendo todas estas cosas. ¿Por qué no? Porque el socialismo funciona exactamente bajo el mismo ideal teleológico del capitalismo: la creencia en el *desarrollo*. En América Latina ha sido siempre de este modo: todos los intentos históricos de crear un Estado nacional-popular o directamente un Estado socialista han sido funcionales a la ideología del desarrollo. Eso de “mejorar” la calidad de vida de la población, de “salir” de la pobreza, de estimular el “mercado interno”, etc., obedece en últimas a una retórica desarrollista. En este punto, el lenguaje político del socialismo no se diferencia mucho del lenguaje capitalista. Ahí está el caso de China para comprobarlo. El problema que tenemos ahora no es entonces la *gestión* de la economía capitalista, si la centralizamos en el Estado o si la dejamos en manos de la empresa privada, o si optamos por un modelo mixto. No se trata de completar (hegelianamente) el “proyecto inconcluso de la modernidad” a través de la constitución de un Estado que incluya a todo el mundo. Créanme que haciendo eso no habremos dado ni un solo un paso más allá del capitalismo. El desafío real, urgente, inaplazable, es cómo ponerle coto a la mercantilización del mundo de la vida, y para ello tanto la izquierda como la derecha se han revelado

absolutamente impotentes. Necesitamos salir de ese viejo lenguaje moderno “capitalismo vs. socialismo” y avanzar hacia un lenguaje político diferente.

*¿Cuál sería entonces el papel de la izquierda?*

Ayudar a crear este lenguaje político del siglo XXI. Pero para ello debe repensar el tipo de agendas políticas que marcaron su identidad durante el siglo XX y renovar profundamente su lenguaje desarrollista, centrado en el tema de lo público, de las clases sociales, del Estado, etc. Como les digo, el problema no es “domesticar” la economía mediante un fortalecimiento del papel del Estado, volviéndolo más “social” y más “incluyente”. Yo pienso que de lo que se trata hoy día, primero que todo, es de hacer *retroceder* la mercantilización de la vida por fuera del ámbito de la cotidianidad. Me gustaría usar aquí una metáfora ecológica. Los procesos de modernización/colonización durante los últimos 500 años han terminado provocando una desertificación del mundo, una especie de saharización de la vida cotidiana para millones de personas en todo el planeta, sobre todo en las grandes ciudades. Pues bien, de lo que se trata hoy día es de hacer retroceder esta desertificación y empezar a recuperar y “arborizar” esos ámbitos colonizados. Si se puede hablar de una agenda política para el siglo XXI, diría que ella debiera ser la *reforestación del mundo de la vida*. Ese proyecto es lo que yo llamo la “decolonialidad del ser”.

*Perdone nuestra insistencia en el tema, pero ¿no es eso lo que está ya ocurriendo en América Latina? ¿Qué opina usted del “giro a la izquierda” que se ha producido en varios países latinoamericanos desde finales del siglo anterior y que busca combatir las políticas neoliberales de la derecha? ¿Dónde se ubica usted en este mapa político?*

En ningún lado. Me parece conceptualmente limitado reducir el análisis de los conflictos políticos contemporáneos al enfrentamiento entre la “izquierda” y la “derecha”, porque ese análisis se queda atascado en el problema de la *ideología*,

sin apreciar que el neoliberalismo es una cuestión de *ontología*. En sus cursos de 1978-1979 Foucault mostró muy bien que el neoliberalismo, por encima de todo, es una tecnología de gobierno; una forma de conducción de la conducta. Lo que debemos entender es que esa tecnología de gobierno, que va de la mano con la globalización de la sociedad de consumo, se ha vuelto un *horizonte de vida*, no sólo de los más ricos sino de buena parte de la población en todo el planeta. El neoliberalismo ha logrado anclarse en el nivel “molecular” de la atención, de la voluntad, de los deseos. Se ha convertido en una técnica hegemónica de producción de la subjetividad. El problema entonces es que las grandes mayorías *quieren* participar de los símbolos del consumo, escenificados por los medios de comunicación, no porque estén engañadas por la “oligarquía”, sino porque el neoliberalismo se ha hecho *habitus*, se ha incorporado en el ámbito del deseo y no tanto en el ámbito de la “conciencia”. Todos los gobernantes elegidos por votación popular, con independencia de si son de izquierda o derecha, buscarán responder a lo que sus electores quieren. ¿Y qué es lo que quieren? Pues “desarrollarse”, “mejorar” su “calidad de vida” a través de su vinculación a la sociedad del trabajo.

En todas partes del mundo vemos que los partidos tradicionales han perdido su identidad ideológica. Los partidos que antes eran de izquierda o de derecha se han movido hacia el centro y sus agendas no se diferencian mucho. La única diferencia es quizás el acento que se le da a la gestión de la economía. La izquierda le dará seguramente un acento más “social”, más inclusivo, mientras que la derecha le dará un acento más elitista, más excluyente, más financiero, etc. Lo que quiero decir es que persistir en hacer análisis políticos del mundo contemporáneo a través de la oposición entre la izquierda y la derecha puede conducirnos a engaños. Afirmar entonces que el socialismo del siglo XXI es “de izquierda” y el neoliberalismo es “de derecha” nos lleva a perder de vista el hecho de que, en ambos casos, se trata de dos formas diferentes de *populismo*, dirigidas ciertamente a diversos sectores sociales, pero que trágicamente convergen en un mismo punto: ambas le roban al ciudadano su libertad, para convertirlo en un consumidor pasivo de servicios estatales o de servicios mercantiles.

*¿Qué entiende usted por “populismo”? Recordamos aquellos pasajes de la Crítica de la razón latinoamericana en los que usted arremetía contra el populismo de la filosofía de la liberación. ¿Seguimos hablando de lo mismo?*

He ampliado un poco mi comprensión del populismo con respecto a lo dicho en *Crítica de la razón latinoamericana*. Allí me refería básicamente a un cierto estilo de hacer política en América Latina que se impuso durante el siglo XX y que en su *lenguaje* combinaba el marxismo y el cristianismo, mientras que en sus *prácticas* combinaba el caudillismo y el estatismo. Pues bien, con algunas modificaciones, este fenómeno ha retornado a Latinoamérica desde finales del siglo pasado bajo la forma de un *neopopulismo* que no es solo “de izquierda”, porque ahí no estamos hablando únicamente de personajes como Chaves, sino también de gentes como Fujimori, Menen, Bucaram y hasta del mismo Álvaro Uribe. Me parece, por tanto, que un análisis del populismo tiene que ir más allá del punto de si es un fenómeno de izquierda o de derecha. Hablar por eso de un “giro a la izquierda” en América Latina no nos lleva muy lejos en el análisis sino que, por el contrario, confunde. Lo que caracteriza a este neopopulismo es el ejercicio de unas tecnologías de gobierno que convierten a los ciudadanos en *usuarios* y *espectadores*. Es un estilo de política que hace del “líder carismático” una figura mediática que corteja el gusto popular. Aquí lo importante no es si la “ideología política” es de izquierda o de derecha porque, *en ambos casos*, el precio que se paga es el secuestro de las libertades ciudadanas. Chaves y Uribe no son tan diferentes como suele creerse.

El otro aspecto que me llevó a ampliar la comprensión del populismo es el análisis del neoliberalismo. Hoy sostengo que el neoliberalismo es en realidad una especie de populismo global, ya que ha venido forjando una “clase media” internacional, patológicamente conectada con el *consumo*. Un consumo orientado hacia el “gusto medio” que se promueve en la televisión, en el cine, en las series, etc. Consumo *pop* que encuentra su lugar más simbólico en el *centro comercial*, cuya



presencia ha modificado definitivamente el espacio urbano en casi todas las ciudades de Latinoamérica. Si ustedes miran con cuidado, se darán cuenta que la clase media de todo el mundo se parece mucho. Se ponen la misma marca de ropa, comen la misma comida, se hacen peinados similares, utilizan los mismos signos de distinción (ipod, celular), miran las mismas películas y hasta tienen cuerpos muy parecidos porque utilizan los mismos implantes y hacen los mismos ejercicios físicos. Populismo ya no regional, como el que señalaba en la *Crítica de la razón latinoamericana*, sino global. Populismo del capital. Lo que quiero decir es que si en un caso el populismo convierte al ciudadano en usuario y espectador del Estado, en el otro caso lo convierte en usuario y espectador del mercado. La forma-Estado y la forma-empresa funcionan hoy día bajo codificaciones populistas. Son dos máquinas distintas de *gregarización*.

*Profesor Castro-Gómez, en su libro Crítica de la razón latinoamericana usted hace una demoledora crítica del humanismo latinoamericanista. Estamos inquietos por saber si usted se mantiene todavía en esta posición, porque la impresión que nos dejan sus críticas es que le abren la puerta a una preocupante despolitización de la filosofía...*

¿Una “despolitización de la filosofía”? ¿A qué se refieren?

*... Sí, por ejemplo las tremendas críticas que usted hace al humanismo de la filosofía de la liberación en su libro. ¿No significa esto amordazar al filósofo para que se quede callado ante la deshumanización permanente que sufren los pueblos latinoamericanos?*

Vayamos por partes. Primero que todo, no creo que categorías tales como “humanización” y “deshumanización” sean pertinentes para un análisis crítico del presente. Considero que hablar de “deshumanización” equivale a suponer la existencia de una condición esencial de los hombres que en algún momento se habría “perdido” gracias a las relaciones sociales de dominación. Es decir,

equivale a suponer una *condición originaria* que preexiste a las relaciones sociales de poder y a la que se remitiría la legitimidad de nuestros juicios morales. O para decirlo de otra forma: es la necesidad de legitimar una determinada visión *moral* del mundo la que conduce a tener posiciones “humanistas”. Se es humanista porque no se soporta la idea de un mundo que no esté regido por la moral. Un mundo en el que Dios ya no tiene el control de la situación. En este sentido diría que lo que ustedes llaman “politización” equivale en realidad a una *moralización* de la política. Pero yo no creo que un análisis crítico del presente de las sociedades latinoamericanas se pueda fundar en una moralización de la política. Hablar de “humanización” y “deshumanización” como criterios para una teoría crítica de la sociedad es algo que me suena demasiado cristiano. La filosofía de la liberación es en realidad un pensamiento cristiano, incapaz de imaginar a un mundo sin Dios.

Ese “humanismo” de la filosofía de la liberación, al que ustedes se refieren, es en realidad una técnica pastoral emparentada con el cristianismo y el populismo. El solo nombre indica ya todo un programa cristiano: la “liberación” no es otra cosa que la dimensión política de la redención espiritual. A mí la verdad me abomina un poco esa idea cristiana de ver al mundo desde la perspectiva de la “liberación”: un mundo trastocado, menesteroso, enajenado, sangrante, crucificado, suplicante, que muestra todo el tiempo sus heridas y sus llagas. No veo en la filosofía de la liberación una problematización crítica de todos estos valores cristianos. Al contrario, el cristianismo sigue siendo allí una zona de valores que se encuentra *más allá* de las fronteras de la crítica. Como pueden ver, no sólo me mantengo sino que he fortalecido aún más la posición crítica frente al humanismo y al populismo latinoamericanistas que sostuve quince años atrás con la primera edición del libro.

De otro lado, me parece que todas esas propuestas de la “liberación” convierten al intelectual en una especie de “cheerleader” de la cultura. Es decir que lo convierten en un “animador”, en un “impulsador” de *todo* lo que hacen o dicen los

movimientos sociales, las minorías, los indígenas y afro-descendientes, los pobres, los estudiantes, etc. Creo, por el contrario, que el principio básico de una actitud crítica debe ser el siguiente: “no todo lo que brilla es oro”. Los filósofos de la escuela de Frankfurt tenían razón al decir que la actitud crítica se funda en la *negatividad*. Por eso me parece que “politizar” la teoría no significa asumir una actitud *afirmativa* con respecto a todo lo que hacen políticamente los excluidos, aún si eso nos parece moralmente correcto, sino en *problematizar* aquello que, incluso para esos excluidos, resulta familiar, natural y evidente. Y eso incluye desde luego una “genealogía de la moral”, una crítica de la proveniencia de nuestras convicciones morales y del cristianismo arraigado en ellas. Una crítica decolonial que nunca quiso ni pudo hacer la filosofía de la liberación. Criticar al colonialismo en nombre de valores cristianos (como la “humanización”) es seguir reproduciendo la misma lógica de la colonialidad. Digo entonces que mientras la crítica sea ejercida *negativamente* como una actividad desnaturalizadora de las certezas, entonces será políticamente relevante, aunque sea “impopular”.

*Estábamos hablando del libro Crítica de la razón latinoamericana. ¿A qué se debe su interés en publicarlo de nuevo, teniendo en cuenta que desde hace varios años usted se ha venido ocupando de otros temas muy diferentes?*

Es cierto que desde que regresé de mis estudios en Alemania, en el año de 1997, empecé a ocuparme de problemas que, en apariencia, poco o nada tenían que ver con los abordados en aquel libro. Digo “en apariencia” porque algunos de esos problemas surgieron precisamente a raíz de la publicación del libro. Pero la verdad es que nunca me animé a reeditarlos debido a la distancia que había tomado frente al lenguaje vanguardista con que fue escrito. Lo veía como un lenguaje que tal vez en su momento me fue útil y necesario para formular algunos problemas, pero que ya no sentía como propio.

*¿Qué le hizo cambiar de opinión?*

Bueno, yo diría que fueron dos cosas. La primera es que desde hace un par de años se me han hecho evidentes las continuidades metodológicas entre *Crítica de la razón latinoamericana* y mis otros dos libros posteriores, *La hybris del punto cero*<sup>7</sup> y *Tejidos Oníricos*<sup>8</sup>. Me refiero al modo en que la arqueología y la genealogía de Foucault son herramientas útiles no solo para “dejar atrás” la filosofía latinoamericana, sino para proponer algo distinto *en su lugar*. La segunda razón es de carácter más personal. Tiene que ver con un cierto cansancio frente al hecho de ser visto por muchos sectores académicos del país como un “teórico poscolonial”. Me viven invitando todo el tiempo a eventos sobre subalternidad, pueblos indígenas, conocimientos ancestrales, espacios-otros, resistencias afrodescendientes, etc., cuando en realidad yo nunca he sido *investigador* de esos temas. En algunos casos los considero temas políticamente importantes y los apoyo, pero la verdad es que no se hallan en el centro de mis intereses teóricos e investigativos. Es cierto que mis trabajos han hecho uso de algunas categorías vinculadas a la teoría poscolonial, pero eso no me convierte de ningún modo en un “filósofo poscolonial”. De modo que con la reedición de *Crítica de la razón latinoamericana* he querido dar a los lectores la posibilidad de reconstruir los hilos de aquellos problemas que me han venido ocupando en los últimos quince años y dejar claro cuál es el radio de mis preocupaciones teóricas.

*¿Qué fue entonces lo que le interesó de las teorías poscoloniales y del grupo modernidad/colonialidad? ¿En qué ha consistido su trabajo sobre lo poscolonial?*

Aunque he escrito varias cosas al respecto, mi ocupación con el tema de “lo poscolonial” siempre ha sido muy puntual; siempre ha estado en función de plantear o resolver algún problema específico. Por ejemplo, en *Crítica de la razón latinoamericana* utilicé el concepto de “orientalismo” en Edward Said para plantear análogamente el problema del “latinoamericanismo” como formación discursiva.

---

<sup>7</sup> *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 2010 (segunda edición)

<sup>8</sup> *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 2009

Posteriormente, en *La poscolonialidad explicada a los niños* quise hacer una sencilla introducción a todos estos debates sobre las herencias coloniales, que en la academia colombiana eran muy desconocidos en ese momento. De otro lado, en *La hybris del punto cero* y en *Tejidos Oníricos* utilicé la noción de “colonialidad” como herramienta para una analítica del poder que me permita avanzar hacia lo que Foucault llamase una “ontología crítica del presente”. Desplazamiento entonces del viejo problema de la “identidad latinoamericana” hacia el problema de las técnicas de conducción de la conducta y su carácter ontológico. En suma: lo que he querido hacer en estos años es una trazar una genealogía del modo en que las herencias moderno/coloniales son *constitutivas* de lo que hoy día somos en Colombia. Como pueden ver, el uso de conceptos pertenecientes a los estudios poscoloniales viene en función de resolver problemas que no planteo desde esa tradición discursiva en particular, sino desde otras muy distintas: la de la filosofía latinoamericana y la del posestructuralismo de autores como Foucault y Deleuze.

*Usted critica mucho a la filosofía de la liberación, pero ¿no cree que su propio trabajo sobre la colonialidad es tributario de esa filosofía? Dussel y Salazar Bondy, por ejemplo, realizaron importantes críticas a la dominación colonial...*

Me da la impresión de que Dussel y Salazar Bondy no hablaron nunca de la *colonialidad* sino del *colonialismo*. Son cosas muy distintas. No se trata de dos palabras que designan por igual un mismo fenómeno. La colonialidad hace referencia a las *herencias* que deja el colonialismo en aquellos países que fueron sometidos a la dominación colonial, y que se expresa en tres ámbitos de acción diferentes pero vinculados entre sí: la relación de los sujetos entre sí, marcadas por el blanqueamiento cultural como signo de distinción (colonialidad del poder), las relaciones de los sujetos con el conocimiento, marcadas por la cientificación eurocéntrica de los saberes expertos (colonialidad del saber) y las relaciones de los sujetos consigo mismos, marcadas por constitución de identidades personales ligadas vitalmente a la sociedad del trabajo (colonialidad del ser). Herencias que operan como “filtros” a partir de los cuales estos países han vivido la modernidad

en sus distintas dimensiones (económica, política, cultural, científica, etc.). En mis investigaciones he querido avanzar hacia una *analítica de la colonialidad* que permita un rastreo *genético* de estas herencias en un nivel molecular. Este es el proyecto de un libro como *Tejidos Oníricos*, si bien ya en *La hybris del punto cero* hay claras indicaciones de ello. Entonces no es en la filosofía de la liberación donde puedo encontrar pistas para un análisis como éste, pues lo que ahí opera es un análisis de orden exclusivamente molar que utiliza categorías macrosociológicas tomadas de la teoría de la dependencia y del análisis del sistema-mundo. Categorías como “centro”, “periferia”, “colonialismo interno”, “movimientos anti-sistémicos”, etc., que en últimas no te sirven para entender el modo en que se reproducen las herencias coloniales a nivel de la corporalidad, de los afectos, de los deseos, de la vida cotidiana, etc. Diría, más bien, que es en otro tipo de filósofos latinoamericanos donde uno puede ir a buscar pistas para un análisis molecular de la colonialidad. Filósofos como Samuel Ramos, Edmundo O’Gorman, Fernando González, que tratan de explicar el modo en que los sujetos se comportan colonialmente, sin necesidad de recurrir a esas categorías “macro”.

*¿Puede hablarnos por favor de esa “analítica de la colonialidad” en la que usted trabaja y su relación con las genealogías de la colombianidad? ¿Qué tiene que ver todo esto con la obra de Foucault, que es un autor europeo muy recurrente en casi todos sus escritos?*

Es una pregunta muy amplia que no puedo responder con precisión en dos palabras. Digamos, para ser breve, que en mis dos libros, *La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos*, he tratado de levantar una cartografía de las *técnicas* a través de las cuales nos hemos relacionado históricamente en Colombia con la verdad, con la política y con la ética. Foucault está en el centro de todo esto porque él mostró claramente que no es posible pensar la ciencia, la política y la ética con independencia de las técnicas que las hacen posibles, es decir que en realidad mis libros tematizan la relación entre las tecnologías de producción de la verdad, las tecnologías de gobierno de la conducta de otros y las tecnologías de gobierno

de la propia vida en un espacio social como Colombia, marcado históricamente por las herencias coloniales. La relación mutuamente dependiente entre las herencias coloniales (colonialidad del poder, del ser y del saber), y las técnicas modernas de producción de la verdad, de las subjetividades políticas y de la estética de la existencia, es el meollo de mis trabajos. O para decirlo con una fórmula bien conocida, se trata de estudiar la relación entre modernidad y colonialidad en Colombia.

*Pero lo que usted dice parece apartarse ya demasiado de lo planteado por Aníbal Quijano, ¿no es así?*

Supongo que sí, pero no veo cuál sea el problema. En todo caso, yo no lo pondría en ese lenguaje tan sectáreo de haberme “apartado de Quijano”. Después de todo, la red modernidad/colonialidad desarrolló una serie de categorías que *amplían* considerablemente el alcance de las teorías de Quijano. Categorías como diferencia colonial, gnosis de frontera, transmodernidad, colonialidad del ser y del saber, interculturalidad, etc., que Quijano mismo nunca utilizó antes ni las utiliza ahora. Entonces, el punto no es “ser fieles” a Quijano o “apartarse” de él. Yo insisto por eso que modernidad/colonialidad no es un “grupo” que rinde lealtad ideológica a un núcleo de doctrinas, sino una *red* en la que cada uno de los que se conectan a ella puede apropiarse creativamente de esas categorías. Ese ha sido por lo menos mi caso. Yo me conecto con la red a partir de intereses que vienen marcados por dos influencias que fueron definitivas en mi formación: la filosofía latinoamericana y el posestructuralismo, que son como mi cabeza de Jano. El tema de la “colonialidad” me ha servido entonces para establecer una relación entre estas dos influencias que apuntan en direcciones tan divergentes.

*Sabemos que en su último libro Historia de la gubernamentalidad usted analizó los cursos dictados por Foucault en 1978 y 1979 en el Collège de France,<sup>9</sup> y en los*

---

<sup>9</sup> *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2009

*contactos preparatorios para esta entrevista usted nos decía que tiene planes de continuar publicando libros sobre autores como Nietzsche, Sloterdijk y Adorno. ¿Significa esto que sus trabajos sobre las genealogías de la colombianidad han llegado a su fin y que comienza una nueva etapa?*

No, en realidad no. Más bien es todo lo contrario. A través del estudio de esos autores quiero afinar la mirada para proseguir con lo que será tal vez el último libro de la serie “genealogías de la colombianidad”, un estudio sobre la contracultura de los años sesenta en Colombia. En esa dirección han venido apuntando mis seminarios de los últimos dos años sobre la “estética de la existencia”, ya que en realidad me falta abordar ese tercer complejo temático del que les hablaba antes: el del *ethos*. Quiero trabajar sobre las técnicas de producción autónoma de la subjetividad en los años sesenta, pues allí me parece detectar una tensión importante con las herencias coloniales provenientes del pastorado cristiano. Pero no puedo adelantarles mucho sobre esto.

*Escuchándole hablar se nos hace claro lo poco convencional que ha sido su carrera como filósofo. Estudió en Alemania pero su primer libro es sobre filosofía latinoamericana y luego se dedica a investigar temas relacionados con la historia de Colombia en una perspectiva que atraviesa los estudios culturales y se concentra en las herencias coloniales, todo esto en una universidad católica como la Javeriana. Al mismo tiempo dicta seminarios de filosofía en una facultad de ciencias sociales y escribe libros sobre autores europeos como Foucault. ¿Cómo percibe usted mismo esa trayectoria?*

Sí, es cierto, ha sido una trayectoria poco convencional. Pero por ello mismo debo aclararles que no he hecho ninguna “carrera como filósofo”. Mi libro *Historia de la gubernamentalidad* no fue dirigido sólo a los filósofos, sino a todos los interesados en la obra de Michel Foucault, que hoy día pertenecen a casi todas las disciplinas de las ciencias sociales y humanas. No lo veo como un libro “de filosofía”. Y ni hablar de mis otros libros, que no pretenden hacer una escenificación teórica de



ningún filósofo, sino utilizar la genealogía como método para plantear algunos problemas. Amo la filosofía, pero nunca quise hacer de ella una “profesión”. No me interesa convertirme en exégeta universitario de ningún filósofo. Nada tengo en contra de que alguien dedique toda su vida a la investigación y exégesis de Kant, de Heidegger o de Aristóteles, pero eso es algo que no me puedo imaginar haciendo. Estudié filosofía con todas las de la ley en Alemania, pero lo mío no es definitivamente escribir textos esotéricos dirigidos a la pequeña comunidad de los filósofos y tampoco pasarme la vida entera como un divulgador. Me aburren mucho tanto la divulgación como la pedagogía. Yo creo, más bien, que la filosofía es un ejercicio de problematización de lo que hoy día somos y por ahí me vinculo con ella en el proyecto de las genealogías de la colombianidad. Pero en mi praxis no soy un filósofo profesional, ni nunca quise serlo. Eso lo tuve claro desde que salí de la universidad.

*¿Qué es lo que lo define entonces como profesional en el mundo académico?*

Me interesan los *problemas* y las herramientas teórico-prácticas con que se plantean, pero no la “disciplina” o el “campo epistémico” al que pertenecen. Justo lo que siempre me pareció interesante de campos emergentes como los estudios culturales y poscoloniales fue su indeterminación, su carácter rizomático, su borrosa inserción “en medio” de las disciplinas, lo cual permite que un investigador pueda transitar entre diversos campos y plantear los problemas de otro modo.

*¿Pero esa indeterminación no es más bien un síntoma de inmadurez epistemológica? Da la impresión de que los “estudios culturales” no aportan nada original a lo que ya hacen las disciplinas y que se contentan más bien con depredar muchos de sus contenidos.*

Creo que la indeterminación epistémica es justo lo que permite la emergencia del pensamiento creativo. No hay creación sino a través de la ruptura, de la transgresión, del desprendimiento. Ahí radica, en mi opinión, la importancia de los

llamados “estudios” (culturales, poscoloniales, ambientales, de género, etc.), siempre y cuando esos campos emergentes logren mantener su estatuto de *significantes vacíos*. Pero cuando sus contenidos no fluyen más sino que se solidifican, cuando empiezan a querer ser “algo”, cuando asumen algún tipo de “identidad epistémica”, entonces ahí puede ocurrir lo que ustedes señalan. El problema no es entonces que los estudios culturales no sean “algo”, pues eso significa continuar pensando desde el *establishment* disciplinario, desde la norma, desde la pretensión de cientificidad. Ocurre más bien lo contrario: es cuando llegan a ser “algo” que debemos empezar a preocuparnos. Pues junto con la identidad epistémica viene la captura, y es ahí cuando aparecen en escena instituciones de la *sociedad de control* como Colciencias.<sup>10</sup> Yo pienso que las disciplinas operan hoy día como pilares claves del capitalismo cognitivo y que, por ello mismo, el pensamiento crítico debe “indisciplinarse”.

*En Chile se tiene la impresión de que los estudios culturales son una actividad únicamente de interpretación de textos, puramente textualista, sin conexión alguna con los movimientos sociales. Nos parece además que los estudios culturales tienen el mismo problema de la filosofía de Foucault, a la que usted tanto admira: su incapacidad para superar el contextualismo y el relativismo. Como bien lo dice el profesor Enrique Dussel, la filosofía de Foucault es incapaz de formular normas vinculantes para una ética y una política de la liberación.*

Aquí ustedes tocan hay dos puntos que quisiera comentar brevemente. El primero tiene que ver con la relación entre teoría y praxis. Para ustedes, una teoría es válida solamente si puede servir como soporte y apoyo a las luchas sociales. La teoría al servicio de la praxis, tal como lo formulase Marx en su famosa tesis once. Pues bien, yo les diría que aunque es cierto que la filosofía no es una simple actividad contemplativa del mundo, *tampoco* busca su transformación. La tarea de de una teoría crítica de la sociedad no es transformar el mundo sino *transfigurarlo*.

---

<sup>10</sup> Institución estatal que regula en Colombia la investigación que se lleva a cabo en las universidades y otras unidades productoras de conocimiento

Son dos cosas distintas. El tipo de intervención práctica no es sobre la realidad social en sí misma, sino sobre la realidad socialmente *significada*. Es una intervención sobre las políticas de la verdad. No se busca intervenir para cambiar las “estructuras sociales”, sino para cambiar el *lenguaje* con el que hablamos de ellas. Pues es a través del lenguaje como nos relacionamos con el mundo. No confundan esto con el “textualismo”, pues no son únicamente los textos escritos los que se encuentran sobredeterminados por el lenguaje, sino la vida social en su conjunto. Los estudios culturales han puesto esto de relieve todo el tiempo.

El segundo punto tiene que ver con una lectura bastante superficial de Foucault. No conozco lo que ha dicho Enrique Dussel sobre el tema, pero es completamente falso acusar al filósofo francés de “relativista”. No olviden que en el centro de interés de la filosofía de Foucault se halla el problema de las *técnicas* de gobierno. Y las técnicas, aunque son históricas y emergen en contextos sociales específicos, no se hallan determinadas por esos contextos de emergencia. Con las técnicas de gobierno ocurre lo mismo que con cualquier otro tipo de técnica: es su racionalidad inmanente la que permite que esa técnica específica pueda ser *reproducida* en cualquier tiempo y lugar, pueda ser aprendida, enseñada, modificada, incorporada, etc. A nadie se le ocurriría decir, por ejemplo, que la rueda es una técnica limitada al contexto del neolítico, ni que el motor a vapor es una técnica “europea” que sólo vale para el siglo XIX. Pues bien, las técnicas de gobierno de las que habla Foucault (el pastorado, la razón de Estado, el liberalismo, el neoliberalismo, las disciplinas, las tecnologías del yo, etc.), en tanto que técnicas, son reproducibles por fuera de sus contextos espacio-temporales de emergencia y articulables con técnicas diferentes que emergen en otros contextos. Mi propio trabajo puede leerse como un esfuerzo para abordar el problema de la articulación de distintas técnicas de gobierno y su reproducción en situaciones moderno/coloniales. Entonces, decir que Foucault es “relativista” equivale simplemente a desconocer su obra o a leerla bajo el lente de autores como Habermas. Yo diría, para entrar en polémica con su comentario, que desde la

perspectiva de las técnicas de gobierno que nos ofrece Foucault, es la filosofía de Dussel la que queda muy mal parada.

*¿En qué sentido?*

Para Foucault no existe ética sin técnica. Ni política sin técnica. Pero Dussel se da el lujo de escribir una ética y una política de miles de páginas sin describir *ni una sola técnica*. No hay en Dussel una reflexión sobre el “know how” de la ética y de la política. Sospecho que es porque la “liberación” de la que habla no pasa por el cuerpo, sino que es un ejercicio abstracto y racionalista, muy en el estilo de las viejas metafísicas. No es raro que tal abstracción de la ética y de la política de sus condiciones técnicas desemboque necesariamente en un mesianismo como el que siempre ha defendido la filosofía de la liberación.

*Profesor Castro-Gómez, permítanos regresar al tema de la política para terminar esta entrevista. Como ya le explicamos, nosotros somos estudiantes que hemos apoyado el movimiento estudiantil chileno del año pasado. Sabemos que en Colombia hubo también un levantamiento similar. ¿Cómo valora usted estos levantamientos estudiantiles latinoamericanos? ¿Ve usted aquí una esperanza de cambio revolucionario?*

Lo que veo en común en estos levantamientos es la *indignación*. Es la expresión de lo que Sloterdijk ha llamado “energías timóticas”, que se fundan en el sentimiento de que las cosas no pueden seguir como van, que ya no es tolerable permitir que seamos gobernados de este modo en particular y con estos objetivos específicos. Son expresiones públicas de “orgullo” (*Stolz*), que desencadenan energías morales susceptibles de resonancia. Me parece que la indignación es un importante paso hacia la resistencia ético-política frente a las tecnologías neoliberales de gobierno. La indignación colectiva puede tener una fuerza avasalladora, puede tumbar gobiernos, como lo vimos en el mundo árabe, o puede obligarlos a replantear sus estrategias políticas, como lo vimos en los casos

chileno y colombiano. Pero la indignación sola no es suficiente para conseguir lo que ustedes llaman un “cambio revolucionario”. La indignación necesita ser acompañada de imaginación política y creo que eso fue lo que hizo falta en el caso del movimiento estudiantil colombiano.

No conozco el movimiento estudiantil chileno, así que me voy a centrar en el caso colombiano. Creo que si lo que se buscaba era combatir el neoliberalismo, como se afirmó explícitamente, entonces tal combate debió haberse dado en el *terreno mismo* donde opera el neoliberalismo. ¿Y cuál es este terreno? Ya lo dije antes: el de la constitución de las subjetividades. El neoliberalismo no es una ideología del Estado sino un conjunto de técnicas de conducción de la conducta que operan en un nivel molecular y que buscan que el ciudadano aprenda a gobernarse a sí mismo, a regular sus propios riesgos, a ser responsable de su propio destino personal, a desarrollar “competencias” que le permitan dejar de depender de los subsidios del Estado. Lo que busca el neoliberalismo es convertir al sujeto en un “empresario de sí mismo”, en una máquina capaz de producir los medios para aumentar su propio “capital humano”, su propia capacidad de “emprendimiento”. La subjetividad es el campo de intervención del neoliberalismo. Me parece entonces que al concentrar sus demandas en el Estado, en lo *público*, en el cambio de las políticas de educación, creyendo con ello estar conteniendo el avance del neoliberalismo, el movimiento estudiantil estaba peleando contra molinos de viento. No puedes combatir la forma-empresa invocando la forma-Estado, pidiéndole al Estado que te conceda subsidios, beneficios y redistribuciones. No olvidemos que el neoliberalismo es resistente al control que viene de las políticas estatales, pues emergió precisamente *en contra* del intervencionismo estatal. Nació ya inmunizado contra eso. Por tanto, la lucha para contener el avance del neoliberalismo debe moverse hacia el *mismo* campo de intervención de las técnicas neoliberales. Lo cual significa: avanzar hacia la emergencia de *prácticas instituyentes*, hacia la construcción de subjetividades-otras, que ya no se muevan en el horizonte de la sociedad del trabajo.

Lo que digo es que a mí me resultaba paradójico, y lo manifesté abiertamente el mismo día de las marchas<sup>11</sup>, que el movimiento estudiantil colombiano criticara verbalmente al neoliberalismo, mientras que sus peticiones mostraban que el *horizonte existencial* de la vida productiva, de la vida exitosa, de la vida empresarial, permanecía completamente intacto. Reclamaban mejores condiciones para estudiar, mejores condiciones para ingresar al mercado, mejores condiciones para poder funcionar en la sociedad del trabajo. Nunca pusieron en duda la educación, la universidad, el trabajo, la producción, el éxito personal, etc., sino que buscaban lograr una mejor plataforma de ingreso a todos esos “modos de existencia social”, ya codificados por la racionalidad neoliberal. Eran en realidad luchas por la inclusión, por la ampliación de la cobertura. El horizonte en que se movían era el de los “modelos mayoritarios”, como dicen Deleuze y Lazzarato. Y tal vez hasta consigan ser incluidos en esos modelos y en mejores condiciones. Pero eso no conllevará ninguna “revolución”. Los estudiantes colombianos jamás propusieron la creación de prácticas-otras de subjetivación, la emergencia de subjetividades capaces de entablar líneas de fuga frente a la sociedad del trabajo, nunca hubo una apuesta por los devenires minoritarios. En lugar de eso se fueron a negociar con el Estado, creyendo que cambiar la política pública equivale a ponerle coto al neoliberalismo.

Otra cosa es que en el discurso del movimiento estudiantil nunca se argumentó en nombre de lo *común* sino siempre en nombre de lo *público*. Aunque la educación es ciertamente un bien público, el conocimiento en cambio es un bien común, y creo por ahí era muy importante dar una pelea. Pero por desgracia, este tema está completamente ausente de la agenda del movimiento. No me malentiendan: no estoy en contra de las luchas por lo público. En un país con tantas desigualdades sociales como éste, continúan siendo acciones muy importantes. Pero me parece que una crítica centrada únicamente en lo público deja intacto el *régimen de valores* sobre el cual se apoya el capitalismo. Mi impresión es que el reclamo de los estudiantes colombianos no suponía una transvaloración, no atentaba ni de

---

<sup>11</sup> <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=187>

lejos contra ese régimen de valores dominantes, sino que se movía cómodamente dentro del mismo, porque nunca cuestionaron la creencia en el progreso. Ellos hablaban como si fuera un *derecho* de todos aspirar a “mejorar” las condiciones de vida, lo cual significa tener una educación (financiada por el Estado) que luego te capacite para encontrar un buen empleo, para ampliar tu capacidad de endeudamiento, de reconocimiento profesional, etc. Eso era, precisamente, lo que me asombraba tanto ver en los estudiantes colombianos durante las protestas del año pasado: su incuestionada vocación *desarrollista*.

*¿Es decir que usted no ve ninguna continuidad entre este movimiento estudiantil y otros movimientos legendarios, como por ejemplo el de mayo del 68?*

No, en absoluto. Son dos cosas enteramente diferentes. Recuerden que una de las características del movimiento del 68 era que los estudiantes se veían a sí mismos como portadores del cambio revolucionario, sustituyendo en este rol a la clase obrera, que parecía haberse integrado al sistema capitalista mediante el consumismo y las lógicas del Estado benefactor, por lo menos en Europa. En su libro *El hombre unidimensional* de 1964, ya Marcuse insistía en que el foco de cambio se había desplazado desde la clase obrera hacia los grupos marginales, y éste era, precisamente, el convencimiento de los estudiantes, las mujeres, los afroamericanos y otras minorías. La juventud empezó a verse a sí misma como punta de lanza de las luchas anticapitalistas. Pero ese *no es* el caso aquí en Colombia, de ninguna manera. Pues lo que quieren los estudiantes no es generar alternativas al capitalismo, sino entrar en mejores condiciones a competir en un mercado laboral cada vez más especializado. Quieren que el Estado les garantice ese “derecho”. No puede hablarse en este caso de luchas anticapitalistas sino, a lo sumo, de luchas por la inclusión a un modo de estar en el mundo que en sí mismo no se cuestiona. Yo diría que no son luchas biopolíticas como las que mencionaba antes, sino luchas jurídicas, luchas por los *derechos*. No se lucha para crear un afuera, para generar un pliegue, sino para acomodarse mejor en el adentro. No creo que a eso podamos equiparlo con mayo del 68.