

¿ES EL REPUBLICANISMO UNA FORMA DE EUROCENTRISMO?
RESPUESTA A LA RESEÑA DE JAIME SANTAMARÍA

Is Republicanism a Way of Eurocentrism?
Response to *Jaime Santamaría's Review*

Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana (Colombia)
scastro@javeriana.edu.co

Agradezco a Jaime Santamaría por la muy amable reseña de mi libro, y también a los colegas de *Eidos*, la Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, por invitarme a ofrecer una respuesta. En realidad, es muy interesante el modo en que Jaime ha enfocado el libro desde la perspectiva del camino recorrido, haciendo énfasis en el paso de —lo que él llama— los “libros genealógicos” a los “libros políticos”. Tan solo me gustaría aclarar que no se trata de una ruptura absoluta. Es verdad que mis primeros libros se movían cerca de la perspectiva genealógica de Michel Foucault, pero también de la teoría decolonial latinoamericana. Lo que se buscaba en ellos (*La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos*) era trazar una genealogía de las herencias coloniales en Colombia, atendiendo a las técnicas y dispositivos históricos de poder en los que se habían encarnado. Pero de a pocos me fui dando cuenta, en contra de Foucault, de que una cosa es el *poder* y otra cosa muy distinta es la *política*. Tal es el límite que me llevó a distanciarme de la obra del pensador francés; distancia que se fue extendiendo hacia las huellas del posestructuralismo en ámbitos académicos que se hicieron muy populares en Colombia: los estudios culturales, los estudios sociales de la ciencia, algunas vertientes del feminismo y el pensamiento decolonial. En cierto sentido, los dos libros críticos que escribí sobre la obra de Foucault (*Historia de la gubernamentalidad* I y II) funcionaban, en realidad, como una suerte de *autocrítica*. Con todo, la preocupación por repensar la política (más allá del poder) que se abre con *Revoluciones sin sujeto*

no conlleva una ruptura completa con el pensamiento decolonial. Tan solo se distancia de aquellas tendencias que, en su afán de superar el eurocentrismo, terminan llevándose por delante el potencial emancipatorio de la modernidad y desembocando en un particularismo estéril. El subtítulo del nuevo libro, “Notas para un republicanismo transmoderno”, deja claro que no dejo firmada un acta de divorcio, sino que mi intención continúa siendo pensar una política en *perspectiva* decolonial, pero sin que ello suponga caer en brazos del subalternismo, el anarquismo o el comunitarismo, como ocurre en varios sectores de la izquierda latinoamericana. Jaime ha mostrado muy bien que el rechazo decualquier tipo de esencialismo identitario (indigenista o latinoamericanista) se inicia ya con mi primer libro, *Crítica de la razón latinoamericana*, y ha sido una constante de todo mi trabajo durante ya más de veinticinco años.

Aclarado este punto, voy a centrar mis comentarios en la acepción “republicanismo”, que parece ser lo que causa más sorpresa y confusión en la reseña de Jaime. Cuando hablo de republicanismo no estoy diciendo, en realidad, nada nuevo; me estoy refiriendo a una *muy vieja* tradición filosófica según la cual en una sociedad racionalmente organizada no deben gobernar los hombres, sino las leyes. Esto ya lo vemos en Platón, Aristóteles y luego en Cicerón. El gobierno de los hombres no puede sustituir al gobierno de las leyes. O como se suele decir hoy día: “nadie está por encima de la ley”. Nada nuevo, por tanto. Ahora bien, el filósofo Claude Lefort ha mostrado algo fundamental: en la democracia *moderna*, y como consecuencia inmediata de la Revolución francesa, el “lugar del Rey” queda vacío. ¿Qué significa esto? Tenemos aquí la vieja idea del republicanismo, pero ahora situada en un escenario moderno: nadie tiene derecho a llenar la casilla del Rey, porque la democracia es un gobierno sin Rey. Nadie puede ocupar ese lugar porque, después de la decapitación del Rey, le pertenece únicamente al *Hombre sin atributos*, al “Hombre sin más”. Con esto quiere decir que el lugar del Rey no lo ocupa *nadie en particular*, sino que allí se instala el Hombre en su universalidad genérica, más allá de

cualquier determinación histórico-cultural en términos de clase, raza, género, religión y sexualidad. Diremos, sin embargo, avanzando más allá de Lefort, que en la democracia el lugar del Rey está ocupado por una norma fundamental que hace las veces de “Rey” y que constituye el *criterio normativo* de la política moderna. Ni siquiera el “pueblo” puede ocupar ese lugar. Ningún plebiscito, ninguna movilización popular, ninguna decisión parlamentaria, aunque se rija por la “regla de la mayoría”, incluso si goza de aprobación unánime, pueden sustituir la función normativa del Humano como “ser genérico”. Tan solo pueden actuar “en su nombre”, es decir, invocando la universalidad *abstracta* del ser genérico para hacerla *concreta* mediante la acción política. Del ser genérico abstracto pasamos entonces al mundo de la *Realpolitik*, el de los humanos ya generizados, racializados, sexualizados y enclasadados. Pero esto *no significa* que la acción política —que posibilita este paso de la universalidad abstracta a la universalidad concreta— “llene”, si quiera momentáneamente, la casilla del Rey, como afirma, por ejemplo, Laclau. Esa casilla, como hemos dicho, no está vacía por completo, sino que allí hay criterios normativos históricamente consolidados. Por eso es necesario distinguir muy claramente entre el republicanismo y el populismo.

Ahora bien, queda todavía por aclarar la duda de si recurrir a valores como la igualdad y la libertad es una operación “eurocéntrica”. Jaime dice que esto equivale a “ir a Europa”, y afirma que no me apoyo en ningún “referente latinoamericano”. Veamos. En los capítulos cuatro y cinco del libro he argumentado —siguiendo en este punto a Enrique Dussel— que la Revolución francesa no fue un evento “francés”, sino un evento “mundial”. Ocurre justo en el momento en el que Europa pasa a ocupar la función de “centro” en lo que Wallerstein ha llamado el “sistema-mundo moderno”; de modo que pensar la Revolución francesa como un fenómeno “europeo” es, en realidad, una visión “eurocéntrica”. Sustrae a Europa del lugar que ocupa en las relaciones de poder en el sistema-mundo y la *fetichiza*, presentándola como si fuera una entidad aislada. De tal modo que eventos como la Ilustración

y la Revolución francesa habrían sido producidos por “Europa” (en virtud de sus propias dinámicas internas) y *posteriormente* difundidos hacia el resto del mundo. Esta es la *tesis difusionista* que está en el centro de lo que Dussel ha llamado desde hace muchos años el “mito de la modernidad”. Sorprende entonces que se me acuse de ser “eurocéntrico” utilizando el más eurocéntrico de todos los argumentos.

En segundo lugar, habría que preguntarse si los valores normativos de la Revolución francesa nacieron, como supone Hegel, pero también historiadores contemporáneos como Koselleck, en la Europa del Norte y en el siglo XVIII como efecto directo de la Reforma protestante. Una genealogía conceptual podría mostrar, por el contrario, que tales valores nacieron en el siglo XVI y en una geografía muy diferente de la que supone el canon tradicional de la filosofía política. En un reciente libro, titulado *Una arqueología de lo político*, el historiador y filósofo argentino Elías Palti muestra que los conceptos fundamentales de la filosofía política moderna tienen su génesis en la Europa del Sur (España y Portugal), de la mano de autores que han sido injustamente considerados como los “últimos teólogos medievales”: Vitoria y Suárez. Este argumento no fue presentado en el libro, pero trabajo actualmente en su desarrollo.

Lo que sí puede hallarse en el libro es una lectura filosófica del eurocentrismo que se desmarca tanto de la conservadora visión culturalista (los valores de la Revolución francesa están “muy lejos de nosotros” por ser ilustrados, laicos, racionalistas, etc.) como del *particularismo político* esgrimido por algunos pensadores decoloniales. Según estos autores, el universalismo que proclama la Revolución francesa es tan solo una ideología local, intraeuropea, que se postula como universal gracias a los privilegios que obtuvo Europa de la dominación colonial. Detrás entonces de toda pretensión de universalidad se esconden siempre los intereses *particulares* de un sujeto varón, heterosexual, blanco, europeo, burgués, imperialista y de clase media. Puede surgir la duda de si Jaime hace suyo este argumento y niega cualquier pretensión de universalidad en política por tratarse de una “ideología colonial europea”. Entiendo

que este *no es el caso*, pero entonces Jaime tendría que mostrar si las “insurrecciones de los cimarrones”, a las que invoca por estar “más cercanas a nosotros”, levantan pretensiones *emancipatorias* que van más allá de los propios cimarrones. La lucha cimarrona, ¿impugna solamente su propia esclavitud particular o impugna la *institución* misma de la esclavitud que enferma a *toda* la sociedad? De la respuesta a esta pregunta dependerá saber si lo que está en juego allí es la *liberación* de los cimarrones o la *emancipación* de la sociedad. Pues *no es lo mismo* la liberación que la emancipación, aunque es verdad que esta no puede darse sin aquella. *El tonto y los canallas* argumenta que la emancipación exige la universalización de intereses, mientras que algunos pensadores decoloniales favorecen el particularismo de las luchas por la liberación. Por desgracia, esta tendencia *separatista* viene ganando mucho terreno en América Latina.

¿Traicionaron acaso los revolucionarios haitianos su propia cultura al recurrir a los valores republicanos de la Revolución francesa, tal como sugiere Jaime en su reseña? De ninguna manera. Al contrario, lo que hicieron fue *descolonizar la Revolución francesa*. O mejor, “transmodernizarla”, como digo en mi libro. Utilizando el *mismo* lenguaje universalista utilizado por sus amos para legitimar la esclavitud (aludiendo a la “misión civilizadora” de los valores europeos), los revolucionarios haitianos devuelven ese lenguaje contra los amos que les inferiorizaron. Pero al hacerlo, no impugnaban la desigualdad que valía *solo para ellos*, sino la estructura desigualitaria de la sociedad que valía *para todos*, incluyendo a los propios amos. Mi libro reflexiona sobre el paso de la universalidad abstracta (utilizada para legitimar la opresión colonial) a la universalidad concreta en manos de sujetos políticos que levantan su voz para decir: también somos *humanos*, iguales a todos los demás, y tenemos el *derecho a exigir derechos*. Esta es la apuesta básica del libro, que incomodará, sin duda, a quienes continúan invocando la “descolonización” para reivindicar *intereses particulares* sobre la base de una agenda etno-racial.