

# El “parásito tres D” invade las democracias liberales: dominación, desigualdad y desprecio. Bosquejos para una reivindicación del republicanismo crítico y transmoderno

*di Isabel Wences<sup>1</sup>*

**Abstract: The “three D parasite” invades liberal democracies: domination, inequality and contempt. Outlines for a vindication of critical and transmodern republicanism** – Domination, inequality and disrespect are three calamities that are present in the current liberal democracies that, in addition, are threatened by the growing verve of the far right who disputes its hegemony. In this context, this work defends the principles of republicanism but from a double point of view. On the one hand, the ideals of a critical and intercultural republicanism are recovered; on the other hand, those of transmodern republicanism. Finally, the paths of convergence between them are examined in the framework of a decolonial context.

**Keywords:** Republicanism; Critical Republicanism; Transmodern Republicanism.

4039

## 1. Introducción

Tres de los graves problemas que afrontan las actuales democracias liberales son, por un lado, la dominación robustecida cada día por la creciente servidumbre en la que vive la gran mayoría de la población mundial; por el otro, la desigualdad económica, agravada por las políticas neoliberales, que mantiene en la pobreza al ochenta por ciento de la población mundial<sup>2</sup>; y, por último, el desprecio, afirmado y registrado mediante la colonialidad del saber, del conocer y del poder. Estas calamidades, a las que he bautizado como el “parásito tres D” –dominación, desigualdad y desprecio–, causan y han causado un gran daño a la mayoría de la

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro del proyecto: “Teorías de la justicia y derecho global de los derechos humanos” (referencia PID2019-107172RB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España; y del “Programa Interuniversitario en Cultura de la Legalidad (ON TRUST-CM)” “H2019/HUM-5699, financiado por la Comunidad de Madrid”.

<sup>2</sup> De acuerdo con datos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo más de mil millones de seres humanos viven con menos de un dólar por día; 2.800 millones de personas, es decir, cerca de la mitad de la población mundial, viven con menos de 2 dólares por día; 448 millones de niños sufren de bajo peso; 876 millones de adultos son analfabetos, de los cuales dos terceras partes son mujeres; cada día, 30.000 niños menores de cinco años mueren de enfermedades que podrían haber sido evitadas; más de mil millones de personas no tienen acceso al agua potable; y el 20% de la población mundial posee el 90% de las riquezas. Véase <https://www.undp.org/content/undp/es/home.html>

población mundial<sup>3</sup>. Muchas democracias edificadas sobre presupuestos liberales no sólo tienen serias dificultades para contenerlo, sino que además están siendo amenazadas por el creciente embate de una extrema derecha que crece y se expande.

Para afrontar esta situación hay diversos caminos que no necesariamente deben pasar por la recuperación o reestructuración acrítica de determinados valores liberales. La tesis que en este trabajo se ensaya es la de abrir una vía asfaltada con presupuestos de un republicanismo crítico e intercultural en diálogo con un republicanismo transmoderno en el marco de un contexto decolonial. Creemos que estas ideas políticas pueden ayudar a combatir los peligros tanto de la dominación, la desigualdad y el desprecio, como del empuje de la extrema derecha, calificada por algunos de neofascista, que le disputa la hegemonía a un modelo liberal y neoliberal en crisis.

La estructura del presente trabajo es la siguiente. En el primer apartado se delinear algunos de los elementos centrales del republicanismo moderno, poniendo el acento en la libertad como no dominación, la idea de autogobierno, la virtud cívica y la igualdad material. Estos principios nos ofrecen respuestas para hacer frente a dos de las calamidades mencionadas: la dominación y la desigualdad. Sin embargo, los fundamentos de este tipo de republicanismo presentan limitaciones, por lo que, en el segundo apartado, se indagan los presupuestos de otros modelos de republicanismo, el crítico y el transmoderno. Con estas herramientas, se indaga, en el tercer y último apartado, si los fundamentos de estos dos modelos pueden coadyuvar a encarar la tercera pata del parásito: el desprecio. El desafío requiere hacerse, necesariamente, a través de una mirada decolonial e intercultural. Conviene advertir, antes de continuar, que los modelos de republicanismo que se exponen son todos de carácter democrático<sup>4</sup>.

El presente trabajo constituye una reflexión teórica y entiende esta aproximación como un ejercicio que necesariamente debe tomar en consideración la relación entre prescripciones normativas y hechos sociales, entre la teoría y la praxis. Se sigue una perspectiva metodológica en la que las orientaciones normativas y analíticas deben contemplar el contexto; al observar conjuntamente los planos analítico y -normativo-, de un lado, y contextual -concreto-, del otro, se pretende que la reflexión teórico normativa integre en sus consideraciones la

---

<sup>3</sup> El conocido filósofo del Derecho, Ernesto Garzón Valdés, señala que, a diferencia de las catástrofes, las calamidades implican una intención previa y esto quiere decir que pueden evitarse. La calamidad nunca está justificada y, unas veces, se encubre con razones falsas, como, por ejemplo, sostener que “era inevitable” o que “no era intencionado”; y, otras veces, aclama “verdades absolutas” como la de que “no podía preverse”. E. Garzón Valdés, *Calamidades*, Barcelona, 2004.

<sup>4</sup> Existen distintos modelos de republicanismo. Andrés de Francisco acude a dos ejes, el cultural y el político, para clasificarlos. El eje cultural hace que el republicanismo transite desde un extremo pluralista a uno comunitarista; el eje político contiene en un extremo a la oligarquía y en el otro a la democracia. La combinación de estos dos ejes da como resultado diferentes modalidades: Republicanismo oligárquico pluralista; Republicanismo oligárquico comunitarista; Republicanismo democrático-comunitarista; y Republicanismo democrático pluralista. A. de Francisco, *La mirada republicana*, Madrid, 2012, 48.

relación entre principios ideales y medidas prácticas, entre normas legales y actitudes sociales e, incluso, entre cánones culturales y relaciones de poder.

## **2. El republicanismo moderno**

El republicanismo es una tradición de pensamiento político de larga data con proyección en contextos políticos y culturales diversos y cuyos contenidos han dado lugar a múltiples lecturas e interpretaciones<sup>5</sup>. Si bien el lenguaje del republicanismo permite “una rica variedad de posturas dentro de una estructura reglada”, es una tradición en cuya gramática “coinciden ciertos elementos retóricos” y “ciertas categorías claves”<sup>6</sup>. No es objeto del presente apartado hacer una cartografía de esta corriente filosófica, sino recuperar algunos de los fundamentos de su oposición a la servidumbre, de su apuesta política emancipatoria y de su convicción en el fortalecimiento de lo político a través del fomento de ciudadanos cívicamente virtuosos. Una vez expuestos estos fundamentos tendremos elementos para examinar críticamente, en el apartado siguiente, los límites de las interpretaciones republicanas propias de la modernidad.

### **2.1. La libertad como no dominación y el autogobierno**

En su versión moderna el republicanismo defiende una idea de la libertad como no dominación<sup>7</sup> y es detractor de la desigualdad material<sup>8</sup>. Se caracteriza por sustentar una idea de libertad que se configura en oposición a la tiranía y que es definida como ausencia de dominación o dependencia<sup>9</sup>, esto es, como ausencia de la capacidad para interferir de modo arbitrario en determinadas elecciones que otro u otros puedan realizar<sup>10</sup>. En este sentido, se aleja de la noción preponderante de libertad liberal que la identifica como ausencia de interferencia, como ausencia de

---

<sup>5</sup> I. Wences, *Republicanismo*, en A. Mellón y X. Torrens (eds.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, 2016, 203-220.

<sup>6</sup> G. Sourojon, *El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo*, en *Foro Interno*, n.14, 2014, 93-119. Este autor clasifica al republicanismo en tres versiones, liberal, radical y antimoderno. La aproximación que seguimos en este artículo pone el acento en otras versiones, pero coincide, en términos generales, con los presupuestos asignados por Sourojon en su clasificación.

<sup>7</sup> Véanse P. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, 1999; P. Pettit, *Anatomía de la dominación*, en J. Conill y D. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica*, Granada, 2003; P. Pettit, *La libertad republicana y su trascendencia constitucional*, en M.J. Bertomeu, A. Doménech y A. de Francisco, *Republicanismo y Democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005; P. Pettit, *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*, Madrid, 2006.

<sup>8</sup> Véanse: A. Doménech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, 2004; D. Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, 2007; y, A., Doménech y D. Raventós, *Propiedad y libertad republicana*, en *Sin Permiso*, diciembre, n. 4, 2008, 193-200.

<sup>9</sup> Véase Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1988.

<sup>10</sup> Véase P. Pettit *Republicanismo*, cit., 78.

coacción, ya sea de otros individuos, grupos o instituciones políticas, y que es designada, de acuerdo con el lenguaje de Isaiah Berlín<sup>11</sup>, como negativa<sup>12</sup>.

Para el republicanismo, los individuos no sólo están despojados de libertad si hay interferencia, como defiende el pensamiento liberal, sino también se ven privados de ella si viven en condiciones de dependencia. Por tanto, desde esta perspectiva, la libertad se caracteriza por la inexistencia de constricción, pero esta constricción no la ocasiona solamente la interferencia, sino también la dependencia. En consecuencia, el individuo es libre cuando actúa sin que existan sobre él impedimentos, cuando no se siente amenazado por posibles obstáculos, imposiciones o sometimientos, cuando no depende de la posible voluntad arbitraria de otros individuos o de instituciones que pueden, si así lo desean, no sólo oprimirlo impunemente, sino también, aun cuando se actúe con benevolencia, tener la posibilidad de dominarlo. Para un republicano, si hay una dependencia de la voluntad de otra persona, se está socavando la propia voluntad aun cuando no haya habido ningún tipo de interferencia en su comportamiento.

De acuerdo con esta lógica, lo contrario a la libertad no es, como sostiene el liberalismo, la coerción, sino la dominación. Así lo confirma Elías Palti: “Ser *libre*, pues, no es una *circunstancia* (no verse forzado a hacer o dejar de hacer algo) sino una *condición estructural*: uno deja de ser libre tan pronto como se encuentra en una posición que lo hace susceptible de verse sometido a la voluntad de otro”<sup>13</sup>. En suma, las relaciones donde hay dependencia y dominación, así solo sea potencial, merman la libertad.

La libertad para los republicanos está estrechamente vinculada con la idea de autogobierno. Sobre éste hay distintas perspectivas, aquí las englobaremos en dos. Por un lado, están los que consideran que el mejor medio para proteger la libertad es la participación, ya que a través de ésta es posible adoptar decisiones acordes con el bien común. En este sentido, la participación en la vida de la república es crucial porque a través de ella se salvaguarda la libertad y los ciudadanos reciben una educación cívica. Ahora bien, esta idea ha sido muchas veces mal interpretada. Conviene dejar claro que para los autores que se inscriben en esta perspectiva, como Quentin Skinner, la participación en la vida pública no constituye el contenido sustantivo de la libertad, tan solo es un instrumento para garantizarla, o como Philip Pettit quien argumenta que la ausencia de arbitrariedad no descansa en la participación activa y permanente de los

---

<sup>11</sup> I. Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, 2010.

<sup>12</sup> Quentin Skinner considera que la clásica dicotomía de Berlin entre libertad negativa y libertad positiva, que inicialmente se exponía como un planteamiento metodológico, ha tergiversado y empobrecido el principio de la libertad. Sus palabras dan muestra de ello: “Estoy de acuerdo con Berlin en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, pero no comparto su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Me parece que, como he intentado mostrar, hemos heredado dos teorías rivales e incommensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas”. Q. Skinner, *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*, en *Isegoría*, n. 33, 2005, 46.

<sup>13</sup> E. Palti, *Ideas políticas e historia intelectual: Texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner*, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n. 3, 1999, 270.

ciudadanos en la elaboración de las leyes, sino en la presencia de mecanismos y herramientas institucionales que permitan cuestionarlas e impugnarlas; la libertad no encuentra su fundamento en “algún proceso de consentimiento” para elaborar las leyes, sino en la posibilidad de discutirlos, de la “condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos”<sup>14</sup>. De acuerdo con esta mirada, el autogobierno queda en un segundo plano y la atención está dirigida a un ciudadano vigilante de las actuaciones del gobierno y no tanto de un ciudadano que participe activamente en todas las decisiones<sup>15</sup>.

Una segunda perspectiva la forman aquellos que consideran que la libertad republicana tiene una naturaleza negativa, la no dominación, y una positiva, el autogobierno. Aquí, libertad y autogobierno se encuentran vinculados; un ciudadano es libre en tanto en cuanto sea autónomo y dueño de su vida<sup>16</sup>. Pocock, uno de los historiadores de las ideas políticas que más profundamente ha estudiado esta temática, examina la historia clásica del llamado liberalismo y con mirada crítica señala que es una historia de “cómo los derechos se convirtieron en la precondición, la ocasión y la causa efectiva de la soberanía, de modo que esa soberanía parecía ser la criatura de los derechos para cuya protección existía” y, enfatiza Pocock, “es imposible negar que este es el principal asunto de la historia del pensamiento político de comienzos de la modernidad”. Sin embargo, señala, la principal crítica que se le puede hacer a esta síntesis liberal es que “definió al individuo como portador de derechos y propietario y no como poseedor de una personalidad adecuada para participar en el autogobierno”. Pocock pretende demostrar, con base en estudios historiográficos, que junto a la historia del liberalismo, que es “asunto de ley y del derecho”, a comienzos de la “época moderna existió una historia del humanismo republicano, en el que la personalidad era considerada en términos de virtud”<sup>17</sup>. De esta manera, Pocock considera que una nota característica del republicanismo es la “articulación de un lenguaje político en el que las virtudes cívicas y políticas que construyen el bien común tienen prioridad por encima de cualesquiera otros valores y principios”<sup>18</sup>.

## **2.2. La virtud cívica y la igualdad material**

La libertad como no dominación, la *libertas*, requiere para su pleno ejercicio que existan una serie de condiciones y que se encuentren dispuestas algunas restricciones<sup>19</sup>. Dadas las limitaciones de espacio, solamente mencionaremos tres de ellas.

<sup>14</sup> P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, cit., 242.

<sup>15</sup> M. Viroli, *Republicanism*, Santander (España), 2014, 106.

<sup>16</sup> Véanse; A. Velasco, *Teoría política: Historia y Filosofía. ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, 1995; y A. Velasco, E. Di Castro, y M.J. Bertomeu, (coords.), *La vigencia del republicanismo*, México, 2006.

<sup>17</sup> J.G.A. Pocock, *Virtud, comercio e historia. Ensayos sobre pensamiento político e historia en el siglo XVIII*, Bogotá, 2018, 57.

<sup>18</sup> J.M. Forte, *Republicanism: el legado clásico*, en J. Muñoz (ed.), *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*, Madrid, 2014, 17.

<sup>19</sup> Véase A. de Francisco, *La mirada republicana*, cit.

En primer lugar, debe regir el imperio de las leyes y no de los hombres. Las leyes deben ser conocidas, imparciales, inteligibles, equitativas e iguales para todos. Esto ayudará a impedir que un individuo o grupo de individuos tengan la posibilidad de dominar a otros e imponer sus intereses particulares. La igualdad ante la ley, junto con la igualdad política, es decir, la igualdad en las condiciones de acceso a la participación en las decisiones políticas, constituyen el fundamento de la aspiración republicana de establecer mecanismos de control para evitar que algunos acumulen una excesiva e indebida influencia política y se acomoden en posiciones de dominación. Por ejemplo, exigencia de rendición de cuentas, diseños institucionales para evitar la concentración del poder, revocabilidad de los mandatos, obligación de transparencia del gasto público, entre otros.

En segundo lugar, el republicanismo considera que para el pleno ejercicio de las *libertas* se requiere de la virtud. Sin virtud no es posible la libertad y “sin libertad política no es posible la virtud cívica”<sup>20</sup>. Si el hombre está sometido a la dominación, esto es, carece de libertad política, entonces no tendrá la oportunidad de cultivar hábitos virtuosos y forjarse un carácter cívico.

Como ya se ha señalado, la libertad como no dominación requiere de leyes e instituciones orientadas al bien común y que reflejen la pluralidad de intereses y creencias presentes en los ciudadanos que habitan la república. Pero esta libertad no sólo es resultado de las leyes, sino también del quehacer público y pedagógico que cultivan las virtudes cívicas. Victoria Camps ha tenido el acierto de observar que “la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse solo de leyes”<sup>21</sup>. Las sociedades bien ordenadas no sólo viven de leyes; aun cuando sean claras y precisas y su aplicación sea lo más correcta posible, “siempre dejan un margen interpretativo que puede ser el coladero de la impunidad si no hay una buena disposición hacia ellas”<sup>22</sup>. No es suficiente tampoco con que haya buenas instituciones y funcionen oportunamente los mecanismos constitucionales de control del poder, es importante que el entramado institucional sea vigilado y controlado por ciudadanos que practican virtud cívica porque si no es así “se corre el riesgo de que las instituciones políticas se desvíen de su objetivo propio –el interés común–, y acaben convirtiéndose, por el contrario, en vehículo y refuerzo de los intereses y beneficios de poderes ajenos a los ciudadanos, que las utilizarán como instrumento de su dominación”<sup>23</sup>. Las sociedades no pueden vivir solo de medidas constitucionales aun cuando estas puedan ser consideradas como justas por quienes están supeditados a ellas; el diseño constitucional es importante, pero no es suficiente para promover la libertad como no dominación; los “instrumentos

---

<sup>20</sup> A. de Francisco, y D. Raventós, *Republicanismo y Renta Básica*, en M.J. Bertomeu, A. Doménech y A. de Francisco (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, 2005, 261.

<sup>21</sup> V. Camps, *Republicanismo y virtudes cívicas*, en J. Conill y D. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica*, Granada, 2003, 247.

<sup>22</sup> V. Camps, *Republicanismo y virtudes cívicas*, cit. 247.

<sup>23</sup> J. Peña, *El ideal de la democracia republicana*, en Aurelio Arteta (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid, 2008, 305.

constitucionales sobrevivirán en su papel protector sólo si se ven apoyadas por normas cívicas sustantivas y una extendida virtud cívica”<sup>24</sup>.

De acuerdo con esta lógica, los derechos y obligaciones de los ciudadanos, considerados por la tradición liberal como esenciales para la vida pública, son estimados por los republicanos como insuficientes para llevar a cabo la convivencia. La vida en común no supone unanimidad ni escenarios ausentes de conflicto; las sociedades son complejas y el desacuerdo y las discrepancias son inevitables. Por tanto, para la convivencia las virtudes cívicas son fundamentales; los derechos, de invencible y prioritaria armadura por parte de los liberales, encuentran, en la tradición republicana, una posición subordinada a las necesidades de la comunidad<sup>25</sup>. Solo cuando el hombre es consciente de su papel como constructor de una historia de vida en común y se responsabiliza de su destino puede impedir que los problemas comunes –ambientales, de salud, de seguridad, educativos, por ejemplo– escapen de su control.

En último lugar, también es condición para las *libertas* la suficiencia de recursos económicos. Para la tradición republicana la condición material de la igualdad es fundamental y por ello el republicanismo moderno vinculó libertad y propiedad. Cuando un hombre tiene necesidad material, se convierte en un ser dependiente, está dispuesto a vivir a merced y voluntad de otros y tiene menos posibilidades de escapar de la dominación. Con base en la defensa de una idea de libertad como autogobierno, como autonomía, Daniel Raventós sostiene que “la república en que piensa el republicanismo es una comunidad de ciudadanos libres que se autogobiernan, tanto en su vida privada como en la vida pública”. Este ideal de libertad tiene importantes consecuencias políticas y sociales aun cuando su fundamento es moral y, por ello, “ninguna otra tradición se tomó nunca más en serio esta idea tan exigente de libertad”<sup>26</sup>. En su versión moderna y no democrática, el republicanismo asoció independencia del dominio de otros con posesión de la tierra, pero en sus versiones más recientes el republicanismo aspira a una ordenación económica de la igualdad material mediante mecanismos que impidan la concentración de la riqueza, la dependencia por necesidad económica y potencien el compromiso con el bien común.

Cuando la lógica capitalista de mercado se acompaña de ingentes acumulaciones y concentraciones de riqueza en manos privadas y las políticas neoliberales producen dramáticas desigualdades que están dando como resultado que la gran mayoría de la población mundial carezca de recursos económicos mínimos, que exista una gran masa de desempleados o que la precariedad

---

<sup>24</sup> P. Pettit, *La libertad republicana y su trascendencia constitucional*, en Bertomeu, M.J., Doménech, A. y De Francisco, A. *Republicanism and Democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, 65.

<sup>25</sup> R. Gargarella, *La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo, republicanismo e igualitarismo*, en A. Hernández (ed.), *Republicanism contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Bogotá, 2002, 93.

<sup>26</sup> Ambas citas se encuentran en: D. Raventós, *Propiedad, libertad republicana y renta básica de ciudadanía*, en A. Velasco, E. Di Castro, y M.J. Bertomeu, (coords.), *La vigencia del republicanismo*, México, 2006, 236.

acompañe a la mayoría de los asalariados obligándoles a vivir en condiciones de servidumbre, se requiere pensar en “formas alternativas de propiedad social republicanas” y en mecanismos institucionales que ofrezcan seguridad material y económica y que eviten, o al menos atenúen, las asimetrías en las que los procesos de dominación encuentran acomodo<sup>27</sup>. Esta condición da cuenta de que la estructura institucional respaldada por los republicanos tiene un correlato en la organización económica de la sociedad; desde su perspectiva, la economía no puede ser “el producto azaroso de múltiples decisiones individuales”, sino que es ineludible orientarla “hacia la obtención de algunos resultados particulares”, entre ellos, “el logro de una comunidad igualitaria, en donde las brechas sociales no sean significativas, y en donde todos tengan a su alcance lo necesario para asegurar su propia subsistencia. Esta comunidad igualitaria, en definitiva, aparece como una condición necesaria para el logro de una comunidad autogobernada”<sup>28</sup>.

Ahora bien, a la vez que el republicanismo defiende una idea de libertad como no dominación, el valor del autogobierno y la igualdad material, en su versión moderna se ha mostrado defensor de la universalidad, lo que le ha llevado a ignorar los también graves daños que ha causado y sigue causando el no reconocimiento de la diferencia cultural y con ella el desprecio y la colonialidad<sup>29</sup>. Intentaremos argumentar, en los apartados siguientes, que el republicanismo crítico y el republicanismo transmoderno pueden contribuir a encarar, desmontar y superar este último escollo (esta tercera “d” del parásito).

### 3. Republicanismo crítico y republicanismo transmoderno

#### 3.1. El republicanismo crítico

El republicanismo crítico comparte los principios mencionados anteriormente, esto es, defiende un modelo de sociedad en la que no existe servidumbre, en la que todos los ciudadanos pueden ejercer su autonomía, en la que imperan condiciones para

---

<sup>27</sup> D. Raventós, *Propiedad, libertad republicana y renta básica de ciudadanía*, cit.

<sup>28</sup> R. Gargarella, *El carácter igualitario del republicanismo*, en *Isegoría*, n. 33, 2005, 182.

<sup>29</sup> Aníbal Quijano, referente indiscutible en la materia, aclara que “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista / etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación”. A. Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, en *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/Decolonialidad del poder. Antología esencial/Aníbal Quijano*, Buenos Aires, CLACSO, 2014, 285.



el ejercicio de la virtud cívica y en la que el vínculo entre libertad y condiciones materiales es indisoluble. Ahora bien, además de ello, el republicanismo crítico justifica la salvaguarda de otras dos cuestiones suplementarias. En primer lugar, la defensa de la democracia social y, consecuentemente, la apuesta por dotar a toda la ciudadanía de seguridad material y económica, pero va más allá de la visión del republicanismo moderno y denuncia que las desigualdades económicas y la exclusión social no sólo constituyen un problema de falta de justicia distributiva, sino que también exacerban el desprecio cultural y, en consecuencia, son artífices también de una falta de justicia como reconocimiento<sup>30</sup>; en segundo lugar, y en articulación con lo anterior, fundamenta la importancia del pluralismo y de un enfoque intercultural que reconozca y valore positivamente las diferencias étnicas y culturales<sup>31</sup>.

El apellido “crítico” que aquí se le adjunta al republicanismo viene inspirado por una perspectiva inconforme con la forma dominante de pensar; pretende encontrar alternativas para una vida sin servidumbre ni exclusión; y aspira a recoger la mirada del oprimido y el despreciado y a escuchar a aquellos a los que Aimé Césaire describía como “la voz de los sin voz”. Aunque no es posible detenernos aquí en los encuentros y diferencias de esta forma de entender el republicanismo con la teoría crítica, sí conviene mencionar que, disputada la orientación eurocéntrica, la perspectiva coincide con el enfoque del profesor Antonio Wolkmer quien sostiene que la posición “crítica” debe ser vista “no sólo como una evaluación de nuestra condición presente, sino crítica en trabajar en la dirección hacia una nueva existencia”<sup>32</sup>.

El republicanismo crítico considera que las grandes desigualdades “provocan la degradación de la democracia” porque se concentra en muy pocos la mayor parte de los recursos económicos y políticos, en consecuencia, su capacidad para la influencia es inmensamente superior. En las actuales sociedades capitalistas, la lógica del mercado junto con su acento en la acumulación, conducen a una desigual distribución de recursos<sup>33</sup>; ésta, a su vez, enciende la llama de la aporofobia y del desprecio y en un contexto de polarización social con fuertes asimetrías se extienden y arraigan con mayor facilidad los mecanismos de dominación.

La aporofobia es “el rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado” y esta predisposición al rechazo es “un atentado diario, casi invisible, contra la dignidad, el *bienser*, y el bienestar de las personas concretas hacia las que se dirige”<sup>34</sup>. Como actitud, sostiene Adela Cortina, filósofa que ha acuñado el término, la aporofobia “tiene un alcance universal: todos los seres

---

<sup>30</sup> Sobre la justicia como distribución y la justicia como reconocimiento veáse N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Madrid, 2006.

<sup>31</sup> C. Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, 2008.

<sup>32</sup> A. Wolkmer, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, Madrid, 2017, 23.

<sup>33</sup> Véanse: T. Göran, *Los campos de exterminio de la desigualdad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2015; T. Göran, *La desigualdad mata*, Madrid, 2015; y, T. Piketty, *La economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*, Buenos Aires, 2015.

<sup>34</sup> A. Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, 2017, 14.

humanos son aporófobos, y esto tiene raíces cerebrales, pero también sociales que se pueden y se deben modificar, si es que tomamos en serio (...) el respeto a la igual dignidad de las personas”<sup>35</sup>. El camino para su transformación es, por una parte, la educación, entendida en sentido republicano; y, por la otra, la edificación de instituciones políticas, económicas y sociales proyectadas para fomentar el respeto a la igual dignidad de todas las personas y evitar ámbitos de privilegio y expresiones de desprecio capaces de afianzar vías para la dominación.

Por su parte, Axel Honneth, en sus intentos por reformular las insuficiencias de la teoría crítica heredada de la Escuela de Frankfurt, se interesa por el sufrimiento humano y la conciencia de la injusticia mediante una teoría de la lucha por el reconocimiento recíproco. El filósofo alemán señala que los sentimientos de desprecio en las sociedades capitalistas “profanan la dignidad de los modos de vida individuales o colectivos” y se menoscaban la producción material de la vida y los proyectos individuales de autorrealización. Como bien dice Charles Taylor, la victoria del verdugo consiste en lograr que su víctima se desprecie a sí misma a fuerza de experimentar el desprecio ajeno<sup>36</sup>. Para Honneth, el conflicto social, en gran medida, encuentra su razón de ser en el desprecio social que sienten los humillados. Cuando los sentimientos y experiencias de desprecio se intercomunican y los denigrados se unen en grupos u organizaciones, se activan las resistencias políticas y se acciona el desarrollo moral de los individuos, lo que les conduce a transformar el agravio en conciencia política<sup>37</sup>.

Para hacer frente a problemas como los anteriormente mencionados, el republicanismo crítico abraza tanto a la igualdad como a la diferencia. Sobre ambos valores es preciso añadir las siguientes matizaciones. Algunos autores arguyen que la pretensión de reconocimiento de la diferencia soslaya la importancia que tiene la demanda de igualdad. No obstante, esta afirmación está asentada en una habitual confusión, la de hacer sinónimas a la diferencia y a la desigualdad, ignorando que ambos principios no son contrarios, sino que la diferencia es un derecho y la desigualdad una condición que es imperioso erradicar<sup>38</sup>. Boaventura de Sousa Santos lo expresa en los siguientes términos: “Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es diferente no tiene que ser injusto. Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”<sup>39</sup>. El republicanismo crítico puede acoger en su seno tanto el reclamo por una igualdad económica y social, como las reivindicaciones por el reconocimiento de la diferencia cultural.

<sup>35</sup> A. Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, cit., 15.

<sup>36</sup> Véase C. Taylor, *The Politics of Recognition*, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, 1994.

<sup>37</sup> Véanse A. Honneth, *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción moral desde la teoría del reconocimiento*, en *Isegoría*, n. 5, 1992, p 78-92; y, A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, 1997.

<sup>38</sup> Véase M.A. Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, 2008.

<sup>39</sup> B. Santos de Sousa, Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad, en A. Acosta y E. Martínez (comps.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, 2009, 60.

En suma, una vida republicanamente digna requiere de cambios estructurales que, por un lado, combatan las causas de las discriminaciones, exclusiones, servidumbres y desigualdades causadas por las condiciones socioeconómicas; y, por el otro, objetan las políticas defensoras de la homogeneidad, uniformidad y monoculturalidad dado que ningún individuo debe ser sometido, sojuzgado o dominado por su identificación cultural, étnica o religiosa. Un republicanismo crítico es pluralista y, en este sentido, aspira a “incorporar al espacio público de la deliberación política el mayor número de concepciones de la buena sociedad y a encajar las distintas formas de vida privada en un marco razonablemente bien integrado de convivencia social”<sup>40</sup>, donde todos, incluidos los menos apoderados y más vulnerables económica y culturalmente, sean ciudadanos libres en el sentido republicano.

Ahora bien, este republicanismo todavía debe dar pasos en el proceso de reconocimiento de los ausentes de la historia y en la configuración de respuestas adecuadas al desafío de un esencial equilibrio del nexo teoría-praxis en donde se tengan en cuenta los problemas del colonialismo, del feminismo, del racismo y de las minorías<sup>41</sup>. Creemos que el republicanismo transmoderno pueda contribuir a esta tarea de construcción de una concepción crítica decolonial, pluralista e intercultural del republicanismo.

### 3.2. El republicanismo transmoderno

En el debate sobre cómo organizar nuestra convivencia sin dominación, desigualdad y desprecio, además de lo que puede aportar una lectura crítica, pluralista e inclusiva del republicanismo, existe la propuesta de un republicanismo transmoderno. El alcance profundo de esta perspectiva ha sido desarrollado, entre otros, por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, quien señala que en relación a la modernidad<sup>42</sup> lo que debe hacerse es pensar su “lado oscuro” junto con su “lado luminoso”<sup>43</sup>. Defiende la tesis de que “solo a través del legado de la

<sup>40</sup> A. de Francisco, *La mirada republicana*, cit., 48.

<sup>41</sup> Wolkmer considera que esta perspectiva ha sido insuficiente en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Para más detalles véase *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, cit.

<sup>42</sup> A fin de evitar confusiones advierto que en estas páginas la modernidad, si bien “supone simultáneamente el *capitalismo* (...) el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico) y el *colonialismo*” (E. Dussel, *Modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría*, México, UAM-UNAM, 2012, 15), no es entendida como un fenómeno unitario, sino que es el fruto del despliegue de un conjunto de racionalidades históricas que van entrecruzándose y generando tensiones y contradicciones

<sup>43</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, 2019, 9. Santiago Castro-Gómez participó durante un tiempo en el grupo (o red) modernidad/colonialidad (véase S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, 2007), pero se alejó con base en el argumento de que no todos los recursos públicos y críticos ofrecidos por la modernidad pueden íntegramente considerarse una prolongación de la lógica del capitalismo como defienden gran parte de los integrantes de este grupo. Las palabras del filósofo son: “Si renunciamos de entrada a los criterios normativos de las instituciones republicanas, como pretende un sector del pensamiento decolonial, seremos incapaces de distinguir una política progresista de otra que no lo es y nos colocaremos en el mismo lado de

modernidad podremos combatir las herencias coloniales generadas en nuestro medio por esa misma modernidad”. Esta tesis, puntualiza el autor, no es contradictoria; por el contrario, es dialéctica y esto es así porque parte de la consideración de que la modernidad no es monolítica, sino que en ella confluyen “un conjunto de diferentes racionalidades en conflicto permanente” ni tampoco es eurocéntrica, sino transmoderna, porque no está afirmando que “la descolonización tenga que hacerse *desde*, sino *a través* del legado moderno”, que no es exactamente lo mismo. El filósofo está defendiendo la tesis de que es necesario “*atravesar la modernidad* desde aquellos lugares de enunciación que fueron dejados “sin parte” por la expansión moderno-colonial europea”. En suma, la transmodernidad es la “negación de la negación”, esto es, “la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde sus historias coloniales”<sup>44</sup>.

El objetivo es desprender la europeización del legado de la modernidad y no de escapar de ella. Conviene aclarar que la noción de transmodernidad no está asociada ni limitada a una idea de “superación” de la modernidad, sino que se trata, más bien, de pronunciarse por las “exigencias de avanzar ‘a través’ de ella”<sup>45</sup>. El objetivo, señala Castro-Gómez, es “atravesar la modernidad desde ‘lugares de enunciación’ que fueron excluidos (vale decir, dejados, ‘sin parte’) por la modernización hegemónica euronorteamericana”<sup>46</sup>. Si bien larga, la siguiente cita de Enrique Dussel ofrece claridad sobre el concepto de transmodernidad y conviene por ello recuperarla: “el concepto estricto de “trans-modernidad” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para una sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes”<sup>47</sup>.

---

la trinchera en que se refugia el populismo de derechas”. J. Lledín Vitos, *Entrevista a Santiago Castro-Gómez*. En línea: <https://latrivial.org/entrevista-a-santiago-castro-gomez-la-izquierda-en-america-latina-nunca-tuvo-la-hegemonia/> [Consulta: 12 de enero de 2020].

<sup>44</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., todas las citas están en la página 11.

<sup>45</sup> P. Nak-chung, *El doble proyecto de la modernidad*, en *New Left Review*, n. 95, 2015, 73.

<sup>46</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., 124.

<sup>47</sup> E. Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad*, en *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, n. 21, 2016, 45. Conviene hacer notar que la transmodernidad, de acuerdo a como aquí se entiende, no es una operación que pretenda retornar a los valores de las culturas originarias, previas a la colonización, sino que se trata de una problematización que plantea dos vías: por una parte, la reinterpretación de la modernidad eurocentrada desde las historias locales negadas por la colonización; y, por la otra, debe ser reinterpretada críticamente y al mismo tiempo la propia cultura subalterna, modificada ineludiblemente por los procesos de modernización.

Los párrafos anteriores ponen sobre la mesa muchos temas que requieren una atención que aquí, debido a razones de espacio, no es posible otorgar; por tanto, solamente apuntaremos, con gruesos trazos, algunas claves que nos permitan comprender la propuesta de un republicanismo transmoderno. El punto de partida es un enfoque decolonial el cual, por un lado, sostiene la tesis de que es necesario desaprender la idea de que hay valores que nos han sido inculcados como si fueran indiscutibles, significa “despojarse de muchas ideas fijas, canónicas, casi incuestionables”, entre ellas, las adoptadas por un “constitucionalismo hegemónico y elitista”<sup>48</sup>. Este objetivo pretende “desmontar o deslucir la maquinaria moderno-colonial que se ha impuesto como horizonte de sentido en todas las dimensiones teóricas y conceptuales: el tiempo, la totalidad, la práctica, el sujeto, la conciencia (...) todos éstos ámbitos atrapados o deglutidos por la *forma* colonial y su episteme”<sup>49</sup>; por el otro lado, el enfoque considera necesario revisar las herencias coloniales generadas por la modernidad, seleccionando y fundamentando qué criterios normativos de ésta deberían ser eliminados o rechazados y a cuáles no se debe renunciar<sup>50</sup>.

Sobre la base de estas premisas no se trata de reivindicar sin más al republicanismo moderno, sino de “examinar críticamente sus límites y mostrar la necesidad de avanzar hacia un escenario político ‘más allá’ de la modernidad eurocentrada<sup>51</sup> y para ello se requiere también analizar críticamente la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, denunciar las nuevas formas de dominación y avanzar hacia un contexto político en el que sea posible reactivar los valores republicanos desde otros escenarios. Tampoco se trata de adoptar una posición antimoderna como defienden muchos pensadores, decoloniales y de otras tradiciones, sino de construir un “*republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo* que, de la mano de los criterios normativos desplegados por la modernidad, nos vaya llevando más allá de ella”<sup>52</sup>. Solo recuperando los ideales republicanos de la modernidad y llevándolos a un escenario transmoderno será posible oponer un

---

<sup>48</sup> R. Ávila Santamaría, *La utopía del oprimido*, Madrid, 2019, 51.

<sup>49</sup> J.G. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, Madrid y Ciudad de México, 2016, 15.

<sup>50</sup> Si bien larga, la siguiente cita ayuda a comprender que se está entendiendo por decolonialidad: “El concepto “decolonialidad” resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estado-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., 13.

<sup>51</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., 13.

<sup>52</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., 127.

republicanismo decolonial, intercultural y plebeyo al creciente populismo reaccionario y antirrepublicano.

#### 4. Combatiendo al “parásito tres D” desde el republicanismo crítico y transmoderno

El republicanismo al que aludimos al inicio de este texto abrió el camino de luchas emancipatorias modernas<sup>53</sup>, pero también presenta unos límites que están definidos por un universalismo eurocéntrico que es preciso dejar atrás, sin que ello signifique desdeñar en su totalidad todos los componentes de la modernidad, sino los propios del universalismo ideológico. El problema principal del republicanismo moderno, subraya Santiago Castro-Gómez, “es su incapacidad de extender la inclusión política y jurídica que promete universalmente hacia los individuos o grupos que desafían los criterios *antropológicos* de esa universalidad”<sup>54</sup>. Es necesario caminar hacia un escenario transmoderno con el objeto de que la emancipación contenga la lucha política de los sujetos que la modernidad, a través de la colonización y la colonialidad, excluyó. Estos sujetos coloniales que sufren opresión, sea que vivan en la zona del ser o en la zona del no ser de acuerdo con la clasificación de Frantz Fanon<sup>55</sup>, deben apropiarse de las herramientas políticas de la modernidad y atravesarla para edificar un nuevo reparto que impida que un populismo reaccionario y antirrepublicano siga exacerbando la dominación, la desigualdad y el desprecio.

Ahora bien, “una lucha emancipatoria no es aquella que renuncia a la universalidad con el argumento de que toda universalidad es eurocéntrica y colonialista. Es, por el contrario, una que rechaza el universalismo eurocéntrico en nombre de la universalidad política, pues sabe que su objetivo último es el combate contra la desigualdad y la dominación, donde quiera que estas se manifiestan”<sup>56</sup>. La tarea de futuro del republicanismo transmoderno es la “universalización política de códigos interculturales” y para ello se requieren instituciones políticas que

<sup>53</sup> Autores como Pocock adoptan una enérgica querrela contra quienes creen que la modernidad es fruto de un pensamiento exclusivamente liberal. Considera que a lo largo de la época moderna tuvo vigencia una tradición política republicana de connotación cívica y humanista que tiene sus raíces en la Antigüedad y en el Renacimiento. En sus escritos subraya la insatisfacción historiográfica con aquellos que han vestido a las ideas políticas moderna únicamente con el ropaje del liberalismo despojándolas de cualquier otra vestimenta. Esta perspectiva, considera el autor, falsea la realidad y conduce a abordar la cuestión de las raíces de algunas ideas políticas por un sendero que otorga prioridad a lo jurídico en detrimento de lo político. Desde su perspectiva, la historiografía tradicional ha aminorado la importancia de textos y momentos que parecían no contribuir de manera decisiva a la fundación del vocabulario de la jurisprudencia natural. J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2008.

<sup>54</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., 194.

<sup>55</sup> Véase F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, en *Leer a Fanon, medio siglo después*, Buenos Aires, CLACSO, 2017.

<sup>56</sup> S. Castro Gómez, *¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”*, en *Analecta Política*, n. 13, 2017, 266.

coadyuven a la construcción de un “proyecto intercultural de carácter popular y republicano”<sup>57</sup>.

En este aspecto, se pueden apreciar vías de encuentro con el republicanismo crítico, el cual denuncia que la igualdad formal provoca procesos de uniformización y que numerosos cánones, con apariencia de neutralidad y vocación de universalidad, lo que hacen es reproducir visiones del mundo, valores, códigos implícitos o reglas informales que no están formulados explícitamente, pero que están extendidos y se aplican. No se trata solamente de formular una praxis a través de la cual se posibilite la coexistencia entre culturas, sino de reconocer el valor intrínseco de cada una de ellas, de reconocer los horizontes de significados que otorgan sentido a la experiencia individual y colectiva, de reconocer que existen razones profundas y convicciones de conciencia que configuran la identidad de las personas. Debe tenerse presente que una sociedad en la que la diversidad no está reconocida puede convertirse en una sociedad anómica y sensible a las narrativas racistas, aporofóbicas e intransigentes.

El objetivo de este encuentro entre el republicanismo crítico y el transmoderno no es desarrollar un modelo cultural que tienda a una unidad globalizada e indiferenciada, sino inclinarse hacia un escenario transmoderno (con plurales universalidades) y hacia un diálogo crítico e intercultural. Este diálogo debe entablarse en un marco de “alteridad epistémica”, sin que ello implique claudicar a preceptos del pensamiento moderno occidental. No obstante, “y esto es fundamental, una condición necesaria al diálogo pasa por desarrollar una revisión crítica a la colonización epistemológica occidental, como presupuesto al intercambio de comunicación intercultural”<sup>58</sup>. El diálogo debe ser crítico y transversal y no debe presuponer el ensueño de la simetría inexistente entre las culturas, pero sí debe tener presente que el interculturalismo no es una meta que se alcanza, sino un continuo proceso de aprendizaje y un proyecto que se desarrolla de manera constante, un camino en permanente construcción<sup>59</sup>.

Por ello, es necesario que concurren condiciones que aseguren la existencia digna de todos, el reconocimiento intercultural y diseños institucionales que habiliten espacios políticos de canalización de conflictos<sup>60</sup>. Puede ser que parte de estos conflictos no puedan solucionarse íntegramente en un contexto decolonial, pero su silencio y ocultamiento puede ser la raíz de más servidumbre, desigualdad y desprecio.

## 5. Conclusiones

---

<sup>57</sup> S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, cit., ambas citas se encuentran en la 127.

<sup>58</sup> P. Garzón, (2013), *Pueblos Indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental*, *Andamios. Revista de Investigación Social*, n. 22, 2013, 325-326.

<sup>59</sup> Véase: C. Walsh (2010), *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, en C. Walsh, J. Víaña y L. Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, 2010.

<sup>60</sup> Fornet-Betancourt, Raúl, *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*.

Ante el crecimiento y expansión de las democracias liberales, aquí se ha defendido, desde presupuestos teóricos, que hay valores defendidos por tradiciones de pensamiento como el republicanismo que deberían ser rescatados en aras de repensar nuestra convivencia. Esta prescripción normativa tiene su reflejo en hechos sociales; al inicio de este trabajo subrayamos la importancia del nexo entre teoría y praxis. De acuerdo con ello, el contexto que inspira la reflexión teórica viene dado por el hecho de que en los últimos años y en cada vez más sitios se está sucumbiendo ante una deriva cada vez más incierta en la que se ha ido desmantelando la apelación a valores liberales tales como la tolerancia, el multiculturalismo, la libertad de expresión, la libre competencia política o la separación de poderes y se están reemplazando por discursos y narrativas que sin tapujos reivindican el racismo, la discriminación de la identidad de género y/o la xenofobia, en muchas ocasiones mediante una estratégica conexión con clases medias pauperizadas, con tácticas irresponsables de desestabilización institucional, y a través de una labor incesante de descrédito de la política. Muchos indicios parecen revelar que nos encontramos ante la configuración de una alianza hegemónica de carácter internacional encabezada por élites de extrema derecha y sectores empresariales<sup>61</sup>.

Junto a ello, por un lado, millones de personas en todo el mundo siguen viviendo en condiciones de precariedad y dependencia. Además, con la pandemia de la COVID-19 la crisis económica se está agravando; la desigualdad y la pobreza están aumentando<sup>62</sup>; y el desprecio, junto con el racismo, exacerbando los instrumentos y las relaciones de dominación<sup>63</sup>. Por el otro, crecen la corrupción de las costumbres, la influencia de los poseedores de fortuna, la constante indiferencia hacia lo público y las condiciones de servidumbre, preocupaciones todas ellas del pensamiento republicano.

Frente a todas estas amenazas, el objetivo debiera ser una alianza de fuerzas que caminen hacia la igualdad, la justicia social, el reconocimiento y la aniquilación del “parásito tres D”. Para ello es necesario desaprender que hay valores que se presentan como incuestionables y aprender que hay ideales propios de tradiciones de pensamiento que han sido ocultados u oscurecidos y que es necesario recuperar.

Lo expresado en teoría es válido para la práctica y en concreto para combatir el populismo de derechas. La pregunta es ¿para estos objetivos y en estas condiciones de tribulación política no resulta deseable desempolvar y reactivar los ideales republicanos?

---

<sup>61</sup> Véase N. Chomsky, C. Mouffe, I. Ramonet, W. Streeck, S. Halimi y J. Butler, *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*, prólogo de P. Brieger, Capital intelectual-Le Monde diplomatique, 2017.

<sup>62</sup> Véanse: Banco Mundial: <https://blogs.worldbank.org/es/datos/estimaciones-actualizadas-del-impacto-del-coronavirus-en-la-pobreza>; Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL): <https://www.cepal.org/es/temas/covid-19>; Oxfam International: <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/oxfam-alerta-de-que-el-coronavirus-podria-sumir-en-la-pobreza-500-millones-de-personas>

<sup>63</sup> Véase la conversación entre los filósofos Enrique Dussel y Nelson Maldonado-Torres: “2020: La Pandemia con Enrique Dussel. El virus, el giro decolonial y el racismo” en <http://www.girodecolonialpr.org/charlasentrevistas.html>



Isabel WENCES  
Universidad Carlos III de Madrid  
[iwences@polsoe.uc3m.es](mailto:iwences@polsoe.uc3m.es)

