# El tonto y los canallas

## COLECCIÓN CONTRAPUNTO

Adolfo Chaparro Amaya · *Modernidades periféricas*
Laura Quintana · *Política de los cuerpos*
Luciana Cadahia y Ana Carrasco Conde (eds.) · *Fuera de sí mismas*
Macarena Marey (ed.) · *Teorías de la república y prácticas republicanas*
Laura Quintana · *Rabia*
Luciana Cadahia y Paula Biglieri · *Siete ensayos sobre populismo*
Gerardo Ávalos Tenorio · *La filosofía política de Marx*
Miguel Giusti (ed.) · *La actualidad del pensamiento de Hegel*
Flor Emilce Cely Ávila · *Mujeres, poder y conocimiento*
Luciana Martínez y Esteban Ponce (eds.) · *El genio en el siglo* XVIII
Alejandra Azuero Quijano · *El paro como teoría*
Laura Quintana con Damián Pachón · *Espacios afectivos*
Diana Aurenque · *Animal ancestral*
Zenia Yébenes Escardó · *Hechos de tiempo*
Luciana Cadahia · *República de los cuidados*
Luciana Martínez y Laura Pelegrín · *La cosa, en sí*
Lina Álvarez Villarreal · *Reanimar el mundo*
Ángeles Eraña y Alejandra Ramírez (comps.) · *De resistencias y opresiones*
Walter Mignolo · *La idea de América Latina*
Carlos Pereda · *Desplazamientos forzados*
Maria del Rosario Acosta López · *Gramáticas de la escucha*
Valeria Campos Salvaterra · *De qué hablamos cuando hablamos de violencia*
Laura Quintana · *Desde lo arruinado*

Santiago Castro-Gómez

# El tonto y los canallas

## Genealogías del republicanismo transmoderno

Herder

*Diseño de la cubierta:* Herder

© 2026, *Santiago Castro-Gómez*
© 2026, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-5442-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

*Imprenta:*
*Depósito legal:* B-xxxxx-2026

*Impreso en España — Printed in Spain*

**Herder**
**www.herdereditorial.com**

# Índice


Introducción ..... 9

1. Michel Foucault: colonialismo y geopolítica ... 21
Del microscopio al telescopio ..... 22
La economía política y el sistema-mundo ..... 30
Jerarquía y heterarquía del poder ..... 39

2. Cuerpos racializados ..... 51
El resguardo como lugar de emergencia ..... 53
Técnicas para limpiar la sangre ..... 57
Taxonomías de las razas ..... 63
La expulsión del Estado ..... 72

3. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? ..... 77
La imposibilidad del particularismo de las identidades ..... 78
¿Qué es el «eurocentrismo»? ..... 85
La universalidad como requisito de una política emancipatoria ..... 95
Antimodernidad y transmodernidad ..... 103

4. Cuestiones abiertas en teoría decolonial ..... 113
Macrosociología histórica y genealogía ..... 114
La doble cara de la Modernidad ..... 120
Raza, servidumbre y política decolonial ..... 134
La transmodernidad: «situación» y «civilización» 146

5. Republicanismo transmoderno ..... 157
¿Es el republicanismo moderno eurocéntrico? ..... 159
Interludio: archepolítica y metapolítica ..... 170
Ciudadanías transmodernas ..... 180

6. Genealogía impensada del republicanismo ..... 197
La invención de la prehistoria ..... 199
Ilustrar la Ilustración ..... 211
¿Pueden los primitivos ser republicanos? ..... 219

7. Atravesar la Modernidad ..... 235
El hechizo antimoderno de la filosofía de la liberación ..... 236
De la posmodernidad a la transmodernidad ..... 244
La transmodernidad como terceridad ..... 262
Transculturación y vulnerabilidad ..... 277

Bibliografía ..... 285

# Introducción

En septiembre de 2018 la editorial de la Pontificia Universidad Javeriana me pidió escribir un texto que diera cuenta de las nuevas tendencias del pensamiento decolonial, que por aquellos días estaban en boca de muchos académicos y activistas en América Latina. Coincidía esta petición con los 20 años de la creación del grupo Modernidad/Colonialidad, en cuya formación tuve la oportunidad de participar activamente. Aunque ya para 2018 el impacto de ese grupo había disminuido bastante, algunas de sus tesis fueron radicalizadas por una nueva generación de seguidores impresionables, dando un giro que yo consideraba inapropiado para entender los desafíos políticos que en ese momento se comenzaban a perfilar en el continente poco antes de la pandemia. El resultado fue un libro combativo pero desigual, que combinaba viejas críticas inspiradas en la genealogía de Foucault con mi reciente interés en el republicanismo que marcó la redacción de mis libros *Revoluciones sin sujeto* (2015) y, posteriormente, *La rebelión antropológica* (2022).

Siete años más tarde, con la experiencia vital e intelectual ganada durante la pandemia, regreso al libro para darle una nueva mirada. Lo que ahora se presenta al público, más que una nueva edición ampliada, es una versión diferente de la obra. Se conserva lo básico de la estructura anterior, pero el énfasis filosófico cambia. Se insiste en la crítica del pen-

samiento decolonial, pero las cosas no terminan allí como antes. Ahora se quiere ver de qué modo podrían retomarse las justificadas críticas al eurocentrismo y al colonialismo, sin sacrificar con ello la pretensión de universalidad que a mi juicio debería tener cualquier política emancipatoria. El pensamiento decolonial denuncia con razón que la Modernidad construyó un falso universal, impuesto desde Europa, que invisibilizó y subordinó a los pueblos colonizados. Pero este gesto, aunque necesario, corre el riesgo de que la crítica al eurocentrismo se torne una renuncia a la posibilidad de construir un horizonte común. Cuando la universalidad es rechazada en bloque, como si toda pretensión de universalidad fuera de suyo colonial, caemos en una situación paradójica: la particularidad cultural de algunos subalternos es exaltada hasta el punto de hacerla inconmensurable con otras. El resultado es una fragmentación del horizonte político: múltiples mundos (pluriverso), pero sin un *común* que los articule. La nueva versión del libro buscará corregir este problema y avanzar, desde la crítica al pensamiento decolonial, hacia una reflexión sobre ese universal político que necesitamos para la articulación de las luchas emancipatorias contemporáneas. Ahora tenemos una versión más definida y ambiciosa de la obra, que busca dar fundamento y desplegar una genealogía del republicanismo transmoderno.

Los lectores se preguntarán a qué me refiero con las expresiones «tonto» y «canallas». Estas categorías no son insultos o caricaturas morales, sino figuras conceptuales que denotan actitudes políticas o epistémicas frente a la Modernidad. El tonto simboliza una forma de *ingenuidad política* y *candidez epistémica* frente a la crítica de la Modernidad. En nombre de la pureza subalterna o del retorno a las «epistemologías otras», el tonto cree posible abandonar el mundo moderno, como si pudiera habitar en una exterioridad total.

Su error está en imaginar que es posible un «afuera» absoluto de la Modernidad capitalista y colonial. Mi crítica al tonto no es porque quiera resistir a la Modernidad (gesto que apoyo), sino porque confunde la crítica a la Modernidad con el abandono de un proyecto universal de lo común. Niega toda posibilidad de universalismo, porque asume que cualquier forma de lo universal está ya contaminada por el eurocentrismo y el colonialismo. El tonto reemplaza la idea de universalidad por la del «pluriverso», entendido como una multiplicidad de mundos autocontenidos, cada uno fundado en su propia cosmología y postulado como ontológicamente inconmensurable con los demás. Al hacerlo, confunde formas culturalmente situadas de interpretación del mundo con dominios ontológicos cerrados, borrando así el horizonte común que hace posibles la traducción, el conflicto y la articulación política. Este gesto pasa por alto un punto clave: la vulnerabilidad humana, transversal a todas las formas de vida, precede y excede toda configuración cultural o cosmológica. Es precisamente esta condición universal de exposición la que exige prácticas situadas de cuidado, responsabilidad y solidaridad. En este sentido, la figura del tonto encarna una ingenuidad escapista fundada en una comprensión no transcultural de la Modernidad, que la ve como una producción intraeuropea, en lugar de entenderla como un proceso materialmente entrelazado y culturalmente co-constituido. Desde esta perspectiva, el tonto imagina la posibilidad de salir de la Modernidad mediante la proliferación de mundos inconmensurables, dejando impensadas las condiciones de vulnerabilidad e interdependencia que los atraviesan y los mantienen vinculados.

El canalla, por el contrario, más que un agente inmoral, es la figura del cínico que destruye los tejidos de interdependencia que protegen a los humanos de su vulnerabilidad

natural. Es aquel que ha interiorizado plenamente la lógica del capitalismo salvaje y la reproduce desde posiciones hegemónicas. El canalla imagina el mundo como si la vulnerabilidad no existiera. En vez de hacerse cargo de nuestra común exposición al daño, el canalla desconecta la política del sufrimiento convirtiéndola en gestión técnica y administración de indicadores. En nombre de la eficiencia del mercado, desmantela las instituciones que históricamente protegían a los cuerpos vulnerables: la salud pública, la educación, el trabajo digno, los servicios básicos esenciales. Como bien lo vio Foucault, la canallada del canalla radica en su tendencia a responsabilizar al individuo por los efectos perversos del sistema: si alguien sufre es porque no se esforzó lo suficiente; si alguien queda sin empleo es porque no hizo una buena gestión de su «capital humano». Esta moralización del daño, típica del neoliberalismo, convierte la precariedad en culpa, la pobreza en fracaso personal y borra toda lectura estructural de la desigualdad. En este sentido, el canalla no es una figura opuesta sino *complementaria* del tonto. Uno por pasiva y otro por activa, ambos representan la renuncia a cualquier tipo de política emancipatoria. Mientras el tonto se repliega en su particularidad y alucina con una exterioridad imaginaria desde donde criticar la Modernidad, el canalla se instala con cinismo en su centro y lo administra como si fuera natural e inmodificable. Ambos renuncian a la responsabilidad política del cuidado mutuo: el tonto por fetichismo de la pureza, el canalla por desprecio a la fragilidad humana.

En efecto, si la vulnerabilidad se entiende como una estructura relacional, tal como ha mostrado la filósofa alemana Jule Govrin —esto es, como el modo en que los cuerpos existen en dependencia recíproca—, entonces la responsabilidad del cuidado mutuo deja de ser una exigencia moral secundaria y pasa a convertirse en la condición misma de lo político.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que tanto el «canalla» como el «tonto» abdican por igual de la tarea de sostener las relaciones que hacen posible la vida en común. Sin embargo, lo hacen de maneras divergentes. El tonto, al imaginar la posibilidad de habitar un afuera puro de la Modernidad, presupone implícitamente una forma de autosuficiencia comunitaria que ignora la densa red de interdependencias históricas y materiales que constituyen la vida en sociedades globalizadas. Su apelación a una exterioridad ontológica entraña un olvido de la vulnerabilidad como universal antropológico y, al hacerlo, priva al cuidado de su fuerza como principio de interdependencia global y ecológica. El canalla, por su parte, encarna la figura opuesta pero complementaria: no niega la interdependencia, sino que la explota. Su adhesión a la lógica neoliberal presupone la ficción de un sujeto autónomo capaz de sustraerse de las redes de cuidado mientras que, al mismo tiempo, se beneficia de ellas sin asumir responsabilidad alguna por su reproducción. En este caso, la vulnerabilidad es gestionada diferencialmente, escindida de su relacionalidad fundamental. Así, mientras el tonto disuelve el problema político del cuidado en una ilusión de exterioridad, el canalla lo neutraliza mediante una apropiación desigual.

En contraste con la impotencia del tonto y del canalla frente al cuidado de la vida se sitúa el republicanismo transmoderno. Si ambas figuras, de distintas maneras, niegan la vulnerabilidad como condición compartida y, con ello, abdican de la responsabilidad política del cuidado, el republicanismo transmoderno parte precisamente de la premisa opuesta: que lo común no está dado en abstracto, sino que emerge de la exposición relacional que vincula a los seres humanos entre sí y con el mundo que habitan. En el corazón del republicanismo ha estado siempre la defensa de lo común: frente a la apropiación privada de los bienes públicos, la do-

minación de intereses particulares sobre el bien general y la corrupción que disuelve el tejido de la vida compartida. Toda forma de republicanismo supone que hay algo que compartimos por el simple hecho de ser humanos. Ese común humano es lo que fundamenta la posibilidad de una ley legítima, la exigencia de igualdad política y la necesidad de una responsabilidad mutua. Desde esta perspectiva, el republicanismo transmoderno radicaliza este núcleo normativo al reinterpretar lo común no como un universal abstracto, sino como la condición situada de una vida interdependiente. Si tanto el canalla como el tonto fracasan precisamente en su incapacidad de reconocer y sostener esta condición —negándola o explotándola—, el republicanismo transmoderno la asume como su punto de partida. Al hacerlo, libera al republicanismo de su herencia eurocéntrica y lo abre a la pluralidad de pueblos que, desde posiciones subalternas, han desarrollado prácticas orientadas a sostener la vida compartida bajo condiciones de vulnerabilidad. Esto no implica una apelación a una exterioridad étnica u ontológica. Más bien, señala que la propia idea de lo común ha sido configurada históricamente a través de procesos de encuentro, conflicto y *transculturación*. Lo que está en juego, entonces, no es la incorporación de una alteridad absoluta, como propone la filosofía de la liberación, sino el reconocimiento de que la propia racionalidad política de la Modernidad emergió a través de procesos de transculturación que durante mucho tiempo permanecieron desatendidos.

Desde esta perspectiva, la necesidad de repensar lo común como un campo históricamente constituido de vida interdependiente exige también una revisión de las narrativas a través de las cuales el propio republicanismo ha sido comprendido. Uno de los elementos distintivos de esta nueva versión de *El tonto y los canallas* es, precisamente,

el intento de ofrecer una genealogía alternativa del republicanismo. La historia del republicanismo ha sido narrada, una y otra vez, como una historia interna de Europa. Desde la Roma republicana hasta el Renacimiento florentino, pasando por la Inglaterra de la Commonwealth y desembocando en los Padres Fundadores de Estados Unidos, esta genealogía ha definido los contornos del pensamiento político occidental. La Escuela de Cambridge, sobre todo con la obra de Skinner y Pocock, ha perfeccionado esta narrativa al sugerir que solo mediante un análisis contextual de los textos europeos es posible comprender el surgimiento del pensamiento republicano moderno. El republicanismo, en este sentido, sería la herencia de un linaje grecolatino que se reactualiza entre los siglos XVI y XVIII con la crisis del poder monárquico o absolutista. Sin embargo, esta reconstrucción, por más sofisticada que sea, deja intacta una premisa demasiado problemática: que la Modernidad política europea se pensó a sí misma sin referencia al mundo no europeo. A pesar de que la Escuela de Cambridge insiste en rastrear los textos que realmente circulaban en la época moderna, curiosamente no presta atención a uno de los géneros más populares y leídos en Europa entre los siglos XVI y XVIII: la literatura de viajes. Relatos de exploradores, misioneros, soldados y comerciantes sobre sus encuentros con pueblos indígenas en América, Asia y África tuvieron una difusión masiva. Estos textos no solo alimentaron la imaginación europea, sino que desempeñaron un papel central en el desarrollo de sus nociones estéticas, filosóficas, jurídicas y políticas. Este silencio es algo más que un simple descuido. Forma parte de una operación de purificación colonial del archivo, en la que se decide qué cuenta como fuente legítima para pensar la Modernidad y qué debe ser relegado al plano de la curiosidad etnográfica.

La Modernidad política, por tanto, no puede comprenderse exclusivamente como una evolución *interna* del pensamiento europeo. Su surgimiento es indisociable del encuentro colonial, es decir, de una experiencia histórica marcada por la violencia, la traducción y la apropiación creativa de formas de vida ajenas. Una experiencia de *transculturación*. No ha de extrañarnos que las instituciones de deliberación colectiva, las alianzas entre naciones indígenas y las formas de redistribución no jerárquica del poder hayan sido observadas con asombro y curiosidad por muchos ilustrados europeos. Estas observaciones no se quedaron en lo anecdótico, sino que transformaron profundamente los modos en que Europa pensó su propia política. Por qué razón este tipo de observaciones desaparecieron del canon textual con que hoy estudiamos la Ilustración será materia de un trabajo venidero.

La propuesta del republicanismo transmoderno parte de una constatación ya hecha por el pensamiento decolonial: la Modernidad no fue un producto puramente endógeno de Europa, sino una construcción transfronteriza, violenta y conflictiva, donde lo no europeo no fue un suplemento exterior, sino una condición constitutiva. Recuperar esta dimensión implica abrir el archivo colonial como archivo político, es decir, como lugar desde el cual se puede pensar una política de la vulnerabilidad, la interdependencia y el cuidado. Se trata de reescribir la genealogía del republicanismo desde abajo, pero no para idealizar lo indígena ni para caer en una nostalgia premoderna, sino para mostrar que los ideales republicanos de igualdad, libertad y autogobierno no fueron patrimonio exclusivo de Europa, sino que emergieron en buena parte del contacto con formas de vida que la Modernidad se esforzó luego por destruir o silenciar. Frente al relato eurocéntrico, el republicanismo transmoderno apuesta por una universalidad concreta, situada en la experiencia

histórica de la violencia colonial y en la lucha por instituir formas políticas que protejan la vida común. No busca retornar a un pasado perdido, sino abrir posibilidades para un futuro en el que lo común no sea definido por los vencedores de la historia, sino por quienes han sostenido, desde posiciones subalternas, la posibilidad misma de lo político.

Entiendo la política como el arte de sostener la vulnerabilidad común y repartir equitativamente sus cargas, no de clausurarla en un nuevo principio de articulación soberana. Por ello el republicanismo transmoderno del que hablo propone la creación de espacios autogestionados, colectivos, comunitarios y plurales, dedicados a sostener la vida (no solo la humana) en todas sus formas. Apuesta por la creación de instituciones que, si bien no suplantan al Estado, sí limitan su violencia y le obligan a sostener las condiciones materiales de la vida en común. Dicho de otro modo, el republicanismo transmoderno no busca disolverse en un proyecto de gobierno. Es, más bien, una aspiración a la autonomía desde la sociedad civil, un poder instituyente que, en ocasiones, se articula con el Estado, pero nunca se confunde con él. Su vitalidad está en la capacidad para instituir lo común y mantener abierta la posibilidad de hegemonía sin reducirla al monopolio estatal. Se trata, por tanto, de un republicanismo de la comunidad en movimiento. Lo llamo transmoderno porque su potencia no remite solo a las tradiciones críticas europeas, sino a las prácticas de pueblos históricamente subalternizados por el colonialismo. Son esas experiencias de organización comunitaria, de cuidado mutuo y de resistencia frente a la violencia colonial las que muestran que lo común puede sostenerse más allá de la lógica de la soberanía. Incorporar esas memorias colectivas no es un gesto de reconocimiento externo, sino la condición misma para fortalecer lo común y abrir un horizonte republicano verdaderamente transmoderno.

Por otra parte, la *antropología de la vulnerabilidad* que se propone en este libro surge, en parte, de un diálogo crítico con el pensamiento feminista contemporáneo —especialmente en las obras de Judith Butler, Jule Govrin, Silvia Gil, Laura Quintana, entre otras—, quienes han mostrado que la vulnerabilidad no es un déficit pasajero que afecte únicamente a ciertas poblaciones, sino una condición constitutiva y relacional compartida por todas las formas de vida, humanas y no humanas. Esta perspectiva permite repensar lo común más allá tanto del universalismo abstracto como del particularismo cultural, poniendo en primer plano una universalidad concreta fundada en la interdependencia. Desde este punto de vista, el problema de ciertas corrientes del pensamiento decolonial no reside tanto en su crítica al eurocentrismo, sino en su tendencia a pasar por alto la dimensión de universalidad necesaria para una política del cuidado mutuo. Al formular la diferencia cultural en términos de exterioridad o de alteridad irreductible, corren el riesgo de socavar la propia posibilidad de articular responsabilidades compartidas entre mundos. Una política del cuidado, en cambio, solo puede surgir del reconocimiento de que la vulnerabilidad nos vincula, y de que la tarea política no consiste en negar esa condición compartida, sino en intervenir sobre los dispositivos que la distribuyen de manera desigual.

He venido desarrollando este tipo de argumentación durante los últimos veinte años y los siete capítulos del libro reflejan con claridad este proceso. Los dos primeros son ejemplos del tipo de crítica genealógica que busqué presentar durante los últimos años en que fui miembro del grupo Modernidad/Colonialidad (2004-2006). Allí se adelanta una crítica del uso que algunos miembros del grupo hacían del análisis del sistema-mundo de Wallerstein —con su énfasis en las nociones de totalidad y jerarquía—, pero también del

modo en que el concepto «colonialidad del poder» era derivado de este paradigma teórico. Los capítulos tres y cuatro avanzan hacia un tipo de crítica más política que genealógica y corresponden a la época en que publiqué mi libro *Revoluciones sin sujeto* (2015). Refieren, en primer lugar, al modo en que la corriente más abyayalista del pensamiento decolonial rechaza cualquier tipo de universalismo —por considerarlo un fenómeno europeo y colonial— como excusa para replegarse en las resistencias identitarias de los pueblos originarios. Pero, al mismo tiempo, introducen la relación entre antropología de la vulnerabilidad y republicanismo transmoderno que resulta clave para entender la estructura del libro. Los capítulos cinco y seis, más cercanos a la época de la pandemia, dirigen el foco hacia una genealogía del republicanismo transmoderno que busca corregir el eurocentrismo de la Escuela de Cambridge y de buena parte de la teoría social contemporánea. Allí se defenderá la tesis de que la política moderna —y podríamos decir la modernidad en su conjunto— no puede ser pensada sin atender al encuentro colonial entre europeos y no europeos a partir del siglo XVI, razón por la cual es necesario repensar categorías críticas como transculturación y transmodernidad, que serán discutidas ampliamente en el capítulo siete.

Quisiera agradecer a la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá por los 25 años que tuvimos la oportunidad de trabajar juntos. Ha sido una experiencia maravillosa de esas que dejan huellas profundas. A Emilia Franco y Raimund Herder por hacerme creer que la reedición de este libro podría ser beneficiosa para el público. Finalmente, agradezco a mi compañera Mónica Eraso por el amor que me ha ofrecido durante todos estos años. Sin eso, seguramente no habría encontrado las fuerzas para seguir teniendo esperanza.