

## LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL, SEGÚN BOAVENTURA DE SOUSA

HEGEL'S PHILOSOPHY OF HISTORY ACCORDING  
TO BOAVENTURA DE SOUSA

José Morales Fabero  
UNED

**Resumen:** *Hegel, dejando a un lado la noción figurada que tenía sobre el progreso, planteó un nuevo pensamiento teleológico sobre la historia mundial. Si la Ilustración tomó como referencia la visión futurista de un individuo en un presente progresivo, el Romanticismo interpretó los hechos históricos de forma que consideró el Oriente como el origen infantil de la humanidad, región absolutista y carente de libertades que, desde el punto de vista occidental moderno, fue un obstáculo para la realización del espíritu. Dichos pensamientos son los que Boaventura de Sousa rechaza por medio de su teoría poscolonial de la Historia.*

**Palabras clave:** *Filosofía de la Historia, Teoría poscolonial de la Historia, auctoritas, potestas, Hegel.*

**Abstract:** *Hegel, setting aside the figurative notion he had about progress, proposed a new teleological thought about world history. If Enlightenment took as reference the futuristic vision of an individual in a progressive present, Romanticism interpreted the historical facts in a way that considered the East as the 'childish' origin of humanity, an absolutist region lacking in freedom, that, from the point of view of a modern Western perspective, was an obstacle to the development of the spirit. These thoughts are rejected by Boaventura de Sousa through his Postcolonial theory of history.*

**Keywords:** *Philosophy of the History, Postcolonial Theory of History, auctoritas, potestas, Hegel.*

## INTRODUCCIÓN

Si en la actualidad el mundo gira en torno a la modernidad, lo que afecta de forma directa a las instituciones familiar, educativa y judicial, entre otras, hasta el punto de que, sin haberlo notado, lo hemos asimilado de forma natural, esto se debe al planteamiento de Georg W. F. Hegel, que ubica como central la noción de Estado en su obra *Principios de la Filosofía del Derecho* de 1821<sup>1</sup>. Esta obra dio lugar a la concreción del pensamiento moderno, que motivó controversias y críticas acerca de la modernidad y del pensamiento contemporáneo en todos sus aspectos, en las ideologías de izquierda, centro y derecha. Desde esta concepción, la realidad es dialéctica, de forma que la historia se conforma como un proceso repleto de contradicciones y conflictos, donde el deseo es el motor de la subjetividad y de lo social. Estos y otros pensamientos constituyen parte de los conceptos e ideas hegelianas que posteriormente han sido materializados en teorías filosóficas, psicologías e incluso sociológicas.

Por otro lado, decir que la época moderna es fruto de una o dos corrientes filosóficas sería una reducción simplista y no acorde con la realidad, ya que es el resultado de un crisol de ideas, ontologías, fenómenos científicos, desarrollos económicos, posicionamientos éticos, nuevas formas de sentir lo estético... etc., que parecen enfocarnos a la consideración de la época moderna como una totalidad compleja y contradictoria, y solamente podríamos decir que, según qué aspecto tomemos de la misma, así será nuestra comprensión de la época moderna. Dicho esto, se debe tomar en cuenta nuestra postura de que la modernidad no es el resultado de la conceptualización de uno, sino de múltiples pensadores que se han influido y retroalimentado las diversas corrientes filosóficas, tales como Kant, Hegel, Herder, Montesquieu, Diderot, Locke, Voltaire, etc.

Es preciso señalar las tres características fundamentales presentes en toda concepción teleológica de la historia de la época moderna. Primero: los futuros acontecimientos de la historia tienen una trayectoria definida, denominada *télos* según la terminología filosófica aristotélica, es decir, con una meta u objetivo final. Segundo: la manifestación del sentido teleológico de la historia se evidencia a través del ciclo consistente de un principio, desarrollo y desenlace final o culminante. Tercero: existe un principio o causa externa que marca la trayectoria de los acontecimientos. Esta influencia externa en los acontecimientos de la historia puede ser de naturaleza divina o humana, como la elaboración de la noción de libertad que prima en la filosofía de la historia de Hegel, o las constantes luchas ideológicas en el marxismo, o las afrentas que constituyen el punto de vista culturalista sustentado por la razón contrahegemónica de Boaventura de

---

<sup>1</sup> Georg HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Barcelona, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 58.

Sousa, quien sostiene la idea de una teleología basada en la Teología de la liberación que respalda la lucha altermundista.

Hegel plantea que no se debe asumir la Historia como trayectoria implacable hacia un desarrollo sin límites de las capacidades humanas, sino que en la Historia aguarda una meta final, la cual no implica el fin de la historia, sino más bien el estado de su realización máxima<sup>2</sup>. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, de la universidad de Berlín*, entre 1822-1830, Hegel augura el principio por el que transita su filosofía de la Historia: «*La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad*»<sup>3</sup>. Nos cabe preguntar: ¿dónde se desarrolla la conciencia de la libertad? Para Hegel, en el Estado.

Tras haberse separado de la idea que tenía formada sobre el progreso, Hegel introdujo sus reflexiones sobre la teleología de la historia mundial<sup>4</sup>, planteando que si la Ilustración tomó como referencia la visión futurista de un individuo en un presente progresivo, el Romanticismo, que influyó en Hegel, interpretó los hechos históricos de forma que consideró el Oriente como la niñez de la humanidad, una región absolutista y carente de libertades que, desde el punto de vista occidental, era un obstáculo para el desarrollo del Espíritu Absoluto.

De lo expresado con anterioridad, según Boaventura de Sousa, se sigue que Hegel ha expresado planteamientos etnocéntricos que constituyen una interpretación dialéctica de la historia, donde la voluntad y el espíritu trascienden desde el Oriente hacia el Occidente para así encontrar en Europa las condiciones aptas para su desarrollo y prosperidad<sup>5</sup>. De igual manera, Hegel, en su pensamiento sobre la Historia, plantea la vertiente racionalista como interpretación de la trayectoria de la historia, totalmente contraria al concepto

<sup>2</sup> “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede perder interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en el fin absoluto”. “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede perder interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en el fin absoluto”. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004<sup>4</sup>, pp. 43-44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza, 2012<sup>4</sup>.

<sup>5</sup> Sin embargo, esto es una simplificación que cae en el reduccionismo, puesto que ignora el papel del cristianismo y de la Edad Media europea como factores retardatarios de la libertad de pensamiento creada y ensayada por los antiguos griegos y romanos, que la Ilustración había sido la primera en denunciar y que el Romanticismo intento luego revalorizar. Véase F. DÍAZ PLAJA, *Griegos y romanos en la Revolución Francesa*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, y P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Revista de Occidente, 1946.

de ciclo repetitivo fundamentado en la filosofía griega, y da a conocer la historia como «*Historia del Espíritu*», del cual se manifiestan momentos dialécticos en las distintas etapas que atraviesa el Espíritu al tomar conciencia sobre sí mismo. Las etapas de desarrollo son superaciones constantes del Espíritu con miras a un desenlace final para así llegar a la realización del Espíritu absoluto.

Basado en esta tesis, Hegel expone, desde una postura idealista, los conceptos de la historia que Kant fundamenta en su obra *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784): existe una meta final, «fin supremo de la naturaleza», compuesta por una *ciudadanía mundial*, o una *sociedad cosmopolita*, donde no existen limitaciones para el desarrollo de las capacidades y habilidades de los ciudadanos. La historia consiste en una línea dirigida hacia el desarrollo de las capacidades de los seres humanos, predominando el aspecto moral y la libertad. Es una constante búsqueda sin un resultado, en el que se puede dar un pleno desarrollo de las capacidades humanas<sup>6</sup>.

Por tanto, Hegel ha asumido en su concepción histórica ciertas ideas provenientes de Kant, que consisten en un enfoque cristiano de la trayectoria de la historia hacia un enfoque fundado, pero en parte idealista, es decir, la historia que desde un punto de vista cristiano describe el reino de Dios no es en Hegel más que la historia del Espíritu, el cual atribuye la Providencia del cristianismo a la astucia de la razón<sup>7</sup>. Visto de esta manera, Hegel plantea que no se debe asumir la Historia como trayectoria implacable hacia un desarrollo sin límites de las capacidades humanas, sino que en la Historia aguarda una meta final, la cual no implica el fin de la historia, sino más bien el estado de su realización máxima. En este sentido, entre 1822-1830, Hegel divulgó los fundamentos que sustentan su filosofía de la historia, donde expone que «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad»<sup>8</sup>.

Dado este enfoque, el tratado («*Principios de la Filosofía del Derecho*») se orienta hacia la eticidad, y asume que ahora es cuando la razón adquiere su mayor alcance y mayor concreción. La trama de los argumentos lleva hacia el encuentro del mayor grado de libertad y racionalidad. La realidad de la libertad concreta podría llegar a ser alcanzada por el estado político, si disipara la justificación sobre la que se fundamenta el principio de autoridad positiva y decidiera presentar la autoridad y el derecho ante el tribunal de la razón. Hegel entiende dentro de su realismo político, sujeto a especulaciones y conjeturas, que un mal estado es preferible a ninguno, y que cuando se presentan las eventualidades conflictivas no solo han de ser superadas, sino también asumidas junto a sus causas, pues solo así es posible cambiarlas de forma precisa

---

<sup>6</sup> Immanuel KANT, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, p. 42-61.

<sup>7</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 261, p. 380-383.

<sup>8</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 68.

y consciente. Hegel entiende que hay un precio que pagar y compromisos estructurales que asumir en el transcurrir por el mundo, de los cuales la razón no está exenta, cuestiones estas que no parecen tener relevancia para la razón cosmopolita de Boaventura de Sousa en su concepto de *Historia Poscolonial*.

Ante esta formulación del Estado de Hegel, Boaventura de Sousa sostiene que el universalismo de la filosofía de la Historia de Hegel se basa, al igual que el de Locke, en un mismo proceso sistemático de exclusiones, debido a que éste afirma: “Ya que la historia es la figura del espíritu en forma de acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como principios naturales inmediatos, y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad la una fuera de la otra, y además de modo tal que a un pueblo corresponde uno de ellos; es su existencia geográfica y antropológica del espíritu”<sup>9</sup>. Por lo tanto, para Hegel, el pueblo que recibe ese momento como principio natural ha de ejecutar el mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se muestra. La historia se entiende como universal en lo que respecta a la realización del espíritu universal<sup>10</sup>. No obstante, de este espíritu universal no participan igualmente todos los pueblos. Hegel alude a la relación entre naciones civilizadas y bárbaras<sup>11</sup> y clarifica que no todo pueblo es inmediatamente un Estado<sup>12</sup>, sino que existen pueblos que sobresalen en un momento de la historia como representantes “del estadio actual del desarrollo del espíritu universal” mientras que “los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal”<sup>13</sup>.

Dicho esto, Boaventura de Sousa trae a relucir que Hegel reconoce los cambios y exclusiones en la eticidad, donde determinado pueblo es el dominante para marcar un precedente, y el derecho a llevar a cabo el proceso de desarrollo, mientras otros pueblos se ven eclipsados y no cuentan en la historia universal<sup>14</sup>. A raíz de esto, se diferencian los pueblos portadores de la razón universal de las naciones no civilizadas, cuyo pueblo carece de aspectos fundamentales como la independencia y soberanía<sup>15</sup>. En principio, un pueblo no es un Estado si carece de una idea que prime como principio ético y que sirva de fundamento para el reconocimiento de su autonomía, legalidad

<sup>9</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, §346, p. 492.

<sup>10</sup> Hegel entiende “...que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder”. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 6.

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, §351, p. 494.

<sup>12</sup> *Ibid.*, §349, p. 493.

<sup>13</sup> *Ibid.*, §347, p. 492.

<sup>14</sup> *Ibid.*, §351, p. 492.

<sup>15</sup> *Ibid.*, §349, pp. 493-494.

e independencia. Ante este análisis histórico, Boaventura de Sousa plantea una teoría postcolonial que se contrapone «al occidentalismo eurocéntrico»<sup>16</sup> que hace de los países principales la sede de la historia universal tal como es conocida. En consecuencia, la Epistemología del Sur que propone el profesor Boaventura de Sousa se sustenta en la razón cosmopolita<sup>17</sup>, como oposición directa a la racionalidad moderna.

La racionalidad cosmopolita, cuya cualidad es abierta y sujeta a diálogo, se basa en el valor ético y político que reside en la solidaridad, el cual trasciende los estereotipos y toda clase de prejuicios, para reconocer al prójimo en un estado igualitario, a pesar de las diferencias, sin la necesidad de asumir como inferior un grupo ante otro. De esta manera, la razón cosmopolita realiza una declaración extensiva sobre las prácticas y experiencias del «conocimiento del mundo»<sup>18</sup>, haciendo notoria la variedad de prácticas sociales existentes a fin de crear vínculos de comunicación y entendimiento recíprocos. A la luz de este planteamiento, Boaventura de Sousa elabora su teoría sobre la historia intercultural, la cual no implica la diferenciación o convertir a las personas en inferiores, sino únicamente diferencias sobre la base de la igualdad<sup>19</sup>. Por ello, supone un factor decisivo para no incurrir en historicidios o –memoricidios– de forma indiferente, en guerra contra la memoria<sup>20</sup>, en devastación, encubrimiento, alteración y manipulación de los hechos históricos y memorias particulares de los pueblos.

<sup>16</sup> El eurocentrismo, grosso modo, consiste en la forma de examinar, percibir e interpretar, por ejemplo, la realidad sociopolítica, histórica, económica y cultural de América Latina según las características específicas y particulares del desarrollo histórico de Europa o Estados Unidos. En consecuencia, se puede explicar la problemática –histórica, coyuntural o actual– de nuestra región o cualquier otra del planeta, pero a partir de categorías, leyes, ideologías y modelos que fueron elaborados, pensados y puestos en práctica para dar cuenta de los problemas del mundo social, económico y político europeo o sajón. Por ello, los fundamentos epistemológicos esenciales del eurocentrismo se desarrollan sobre las bases pragmáticas de la colonización y neocolonización del mundo y se construyen sobre el desplazamiento, la deslegitimación, la aniquilación y la negación de otros modos, de otras cosmovisiones y de otras fuentes de generación de saberes y conocimientos existentes y diferentes a la dominante y, sobre todo, se constituyen como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber. Para una mayor ampliación del tema véase Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

<sup>17</sup> Boaventura DE SOUSA SANTOS, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 152.

<sup>18</sup> Boaventura DE SOUSA y P. MENESES (eds.), *Epistemologías do Sul*, Coimbra, Ed. Almedina, 2009, p. 18. Existe edición en español: *Epistemologías del Sur*, Madrid, Akal, 2014.

<sup>19</sup> Esta “teoría de la historia” vuelve a caer en la contradicción insalvable de sus propósitos supuestamente igualitaristas con su propia realidad “historicida”, puesto que si se demoniza, por ejemplo, el valor de la influencia de la cultura europea en la historia universal de los últimos quinientos años, se cometería el “historicidio” de manipular y hasta negar el pasado en nombre de intereses político-partidarios que así podrían legitimar su pasado como gobernantes “naturales” del tercer mundo. Véase B. LEWIS, *La historia recordada, rescatada, inventada*, México, Fondo Cultura Económica, 1979.

<sup>20</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 2001, p. 21.

## 2. LA AUCTORITAS Y LA POTESTAS DEL ESTADO MODERNO EN HEGEL

Ahora es preciso analizar la crítica de Boaventura de Sousa hacia los planteamientos de Hegel, a la luz de dos nociones fundamentales. Primero: el ser humano es un ser social<sup>21</sup>, que se reúne con sus semejantes con el propósito de formar comunidades o grupos sociales, con el fin de satisfacer sus necesidades y resolver conflictos que pudieran surgir en su hábitat y con otros grupos sociales. Es notorio que la organización y conformación de grupos sociales gira en torno al vocablo poder:

“...el cual viene del latín *possum*, *potes*, *potui*, *posse*, que en su acepción más lata y general significa ser capaz, tener fuerza para algo. Se vincula con *potestas*, que es potencia, *potestad*, *poderío*, dominio sobre un objeto concreto o sobre el desarrollo de una actividad, que tiene como homólogo a *facultas*, posibilidad, capacidad, virtud, y cercanos a ellos está *imperium* (mando supremo), *arbitrium* (falta de coacción), *auctoritas* (influencia moral derivada de una virtud)”<sup>22</sup>.

Segundo: cabe recalcar que los conceptos de *auctoritas* y *potestas* tienen origen en el Derecho Romano clásico, los cuales han evolucionado a partir de su significado original. Miriam Revault d’Allonnes, basándose en Hannah Arendt, reconoce la ardua labor de los romanos en hacer perdurar lo público de forma que no dependiera de variaciones políticas o institucionales. Revault le atribuye al tiempo «fuerza de autoridad<sup>23</sup>» en términos de función en cuanto al valor designado y la distinción establecida entre la *auctoritas* y la *potestas* en la fundación de la “*civitas*” romana, de forma que el interés por el futuro es indisoluble del interés por el pasado, de tal modo que no solo se preserve lo que ha sido, sino que también se produzca un cambio sobre la continuidad temporal. «Así pues, el interés por la posteridad es indisoluble del interés por la anterioridad. (...) Sin duda, la fidelidad al origen es la vivencia de unidad que proporciona una continuidad efectivamente transmitida de generación en generación»<sup>24</sup>.

En cuanto a la concepción de Hegel de la *auctoritas* y *potestas*, que legitima la noción de “Estado político” moderno, se propone dar cuenta de una arquitectura “constitucional” (no en el sentido de un “papel” de garantía, sino en el sentido de una organización institucional que opera según leyes

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 2007, libro 1, pp. 46-47.

<sup>22</sup> ERNESTO MAYZ-VALLÉNILLA, *El dominio de poder*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1999<sup>2</sup>, pp. 8-9.

<sup>23</sup> M. REVAULT D’ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l’autorité*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. Traducción de Estela Consigli: *El poder de los comienzos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 35.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 31.



público-rationales) en la que los poderes sean distintos, pero reconducidos a una unidad individual. Uno de los tres poderes (el del príncipe, que se suma al legislativo y al gubernativo) representa la “culminación y el inicio del todo”, es decir, es “parte total”, colocando en la *Verfassung* y conclusión de ella la figura concentrada de la soberanía, ya que “el perfeccionamiento del Estado gobernado por una monarquía constitucional” –que para Hegel es *tout court* “el argumento de la historia universal del mundo”, porque dicho nivel institucional alto implica una articulación perfecta de la eticidad moderna, menos compacta y más libre– reúne la racionalización de la autoridad en el sentido de la institucionalización y mantenimiento de un nivel “autoritativo” superior (*Oberhaupt des Staates*)<sup>25</sup>, al que se somete la decisión última de la voluntad<sup>26</sup>.

Por tanto, la soberanía del príncipe da expresión al principio antiparticulista que inspira la universalidad concreta del Estado, sin el cual se derrumba todo el edificio del derecho moderno, con la vuelta de los estatus y los privilegios. En este sentido, se identifica con el monismo de la rousseauniana “voluntad general”, que tiene por objeto lo racional en sí, y no como sumatoria<sup>27</sup>. Soberanía y voluntad general son inderivables. La racionalidad de la autoridad estatal y de sus elecciones no puede depender de intereses y opiniones particulares. Para Hegel, dicha noción de soberanía estatal, que también tiene una valencia axiológica, ni siquiera puede ser entendida en sentido abstracto, so pena de su ineffectuabilidad política y la pérdida de un punto de apoyo estable, identificable, particularmente necesario en realidades complejas como los grandes Estados de la época moderna, que implican una marcada distancia entre poder e individuo, centro y periferia, y conocen los riesgos del atomismo social.

No obstante, estas afirmaciones sólo se consideran válidas si hablamos de la eticidad<sup>28</sup> o del ámbito ético en un Estado<sup>29</sup> o en una nación determinada, y también de la eticidad en su entendimiento abstracto. Esto no implica que la eticidad se conforme como un aspecto concreto en la dialéctica del espíritu objetivo, ya que, si aplicamos el análisis a los diferentes Estados o naciones que encontramos en la actualidad, o que han existido en el pasado reciente,

<sup>25</sup> “El Jefe del Estado”

<sup>26</sup> Cfr. B. BOURGEOIS, *Le premier hegelien, en Hegel et la philosophie du droit*, Paris, PUF 1979, pp. 87 y ss.

<sup>27</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 258, pp. 370-377.

<sup>28</sup> Este término de “eticidad” es tan abstracto como la línea del horizonte: no marca una meta clara y definida, sino un lugar ideal hacia el cual acercarse, con la conciencia de que nunca se llegará al mismo, pero que sirve como guía para el perfeccionamiento. De esta forma, la eticidad colectiva de un estado puede ser comparada a la “areté” individual que postularon los antiguos griegos como Platón, en su dialogo *Menón*. Véase también Aristóteles, en su *Ética* a *Nicómaco*.

<sup>29</sup> No hay que olvidar a este respecto que Hegel entiende que “La esencia del Estado es la vida moral”. Y entiende esta como “la unificación de la voluntad general y la voluntad objetiva”. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, pp. 101-102.



nos daremos cuenta de que la base de la eticidad no siempre es la misma para todos, no se constituye en muchas ocasiones como la máxima racionalidad, no es siempre la realización de la libertad, y, en bastantes ocasiones, no sólo pone de relieve los defectos, sino que puede mostrar síntomas de corrupción y decadencia. Por ello nos dice Hegel: "La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar, está el período de su decadencia y corrupción, pues allí se señala en él el surgimiento de un nuevo principio como lo meramente negativo del suyo propio (...). En ese período aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y si bien puede asimilar positivamente el principio superior y formarse de acuerdo con él, se comporta como en un terreno ajeno, sin vitalidad ni frescura. Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse o sobrevivir como un Estado particular o en un círculo de Estados, debatiéndose azarosamente en múltiples intentos internos y guerras externas"<sup>30</sup>.

De lo anteriormente expresado, Boaventura de Sousa llega a la conclusión de que lo que ha expresado Hegel ha tomado como base la historia de los continentes asiático, africano y europeo, donde Europa pasa a ser la máxima expresión del espíritu y considerado el Occidente absoluto, por lo cual se desconoce el papel de América del Sur en dicha narrativa histórica; es un continente relativamente joven y catalogado por Hegel como débil e inmaduro, en el sentido de capacidad para ser la sede del desarrollo futuro, sin obviar el hecho de que posee una gigantesca vegetación, extensa fauna, y civilizaciones en proceso de extinción<sup>31</sup>, y que sus civilizaciones no contaban con fundamentos esenciales para el progreso<sup>32</sup>.

Se evidencia de esta forma lo que enuncia Boaventura de Sousa: que nuestro mundo gira en torno al eurocentrismo. Es decir, que, si asumiésemos que Hegel plantea de forma concreta el progreso del Estado moderno, es necesario cuestionar dicho planteamiento haciendo alusión a las incongruencias que este mismo presenta. Boaventura de Sousa advierte que esta es una costumbre mental que hemos adquirido y que nos hace enfocarnos exclusivamente en Europa o en el Occidente. Este continente ha sido beneficiado por siglos

<sup>30</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 492-493.

<sup>31</sup> Para el momento en que Hegel escribía estas líneas, en Europa se desconocían muchos de los logros culturales de los mayas, incas y aztecas, por lo que citarlo fuera de su contexto histórico es francamente tendencioso. Para ubicar las primeras exploraciones arqueológicas modernas de la cultura maya, véase John STEPHENS, *Incidentes del viaje a Yucatán*, Reedicción de Juan Luis Bonor Villarejo, Madrid, Dastin, 2003.

<sup>32</sup> G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke*, vol. VI, p.442. Citado por Antonello GERBI, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 537.

de progreso, desarrollando pensamientos e ideas que han sido asumidas por la mayoría como absolutas. De tal pensamiento se deriva lo que son meras abstracciones<sup>33</sup>, las antes mencionadas de Europa u Occidente, reflejadas en personas que la asumen como tal sin cuestionamiento alguno, adaptándose a un entorno prediseñado. Dicho entorno se encuentra geográfica y arbitrariamente en Europa<sup>34</sup>, que se atribuye a sí misma un lugar aparte en el sistema de «continentes», que es injustificable desde el punto de vista físico y étnico. Rasgos de dicha trama forman parte de la filosofía de la historia planteada por Hegel<sup>35</sup>.

Esta insistencia en esclarecer y confrontar el pensamiento de Hegel con el de Boaventura de Sousa se debe a que creemos que Hegel clarifica en su tratado una forma de comprender el Estado muy cercana a la perfección<sup>36</sup>, que es complicado, de hecho, casi imposible, entenderla como existente, y esto es aplicable no únicamente a los Estados de su época, sino también en los de la actualidad y en los que aún están por llegar. Debido a que para Hegel la libertad presupone constitutivamente una originaria parcialización, y por lo tanto una pérdida, ésta debe “ensuciarse” para dar prueba de sí. La noción hegeliana de libertad implica la decisión, como diferencia de la “decisión a la finitud”<sup>37</sup>. Cada edificación del Todo implica una renuncia originaria, una limitación, un contenido determinado y parcial en el cual construir y desde el cual se activa la energía productiva. El Todo es siempre conquista, déficit inicial, impulso; también el resultado es, hegelianamente, siempre “agitado”, porque lleva la impronta de aquél, no es una posesión para siempre estática. El Todo es “político”<sup>38</sup>. Autoridad y libertad están especulativamente conectadas. La libertad

<sup>33</sup> Pero esta misma crítica se le puede hacer también a todo el sistema soussiano, donde las abstracciones del “tercer mundo” se convierten en personajes con rasgos propios, como el trillado estereotipo del aborígen pacífico y ecologista, todo un antecesor de los hippies de los años “60” y descendiente directo del “buen salvaje” rousseauiano, que vivía de manera idílica hasta que los “demoniacos” europeos lo sacaron de su aislamiento y lo convirtieron en un esclavo explotado de mil maneras. Es casi superfluo decir que este “realismo mágico” latinoamericano se basa mucho más en fuentes e interpretaciones político-partidarias y literarias que en la historiografía. Véase Carlos MALAMUD, “Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre”, en *Revista ISEL (Instituto Superior de Estudios Lomas de Zamora)* 3 (2011) 132-141.

<sup>34</sup> En el nivel de los hechos estrictos de la historia, que incluyen un gran componente de azar, pero también otro no menos importante de planificación, este protagonismo no puede ser negado, puesto que ni la China de los Ming, ni ninguno de los grandes estados islámicos del siglo XV pudo llegar con éxito a las costas americanas, cosa que sí pudieron hacer los españoles y detrás de ellos el resto de los europeos. Véase J. H. PARRY, *Europa y la expansión del mundo: 1415-1715*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1952.

<sup>35</sup> G.W.F. HEGEL, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1989.

<sup>36</sup> Aunque esta cuestión está ahora sujeta a discusión y replanteamiento.

<sup>37</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho* §13. Para dicha teoría de la libertad la referencia obligada, obviamente, son los fundamentales párrafos de la Introducción a los *Principios* (sobre todo §§ 5-15).

<sup>38</sup> El modo de existir del Espíritu en el mundo es “lo Político”.

no es un dato “espiritual” originario, sino una construcción intrínsecamente “política”, fruto del conflicto y de una educación a la obediencia, que históricamente ha producido el aplastamiento de las particularidades, la atenuación civilizadora de las obstinadas asperezas y una dinámica de “liberación”<sup>39</sup>. Es decir, el orden moderno.

### 3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LATINOAMÉRICA

De esta forma, justo doscientos años después de que Hegel elaborara estas descomunales reflexiones lapidarias de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, las circunstancias sociales, económicas y de concepción de la religión son completamente diferentes hoy en día. En la actualidad se está dando más valor a la heterogeneidad y a un multiculturalismo, con criterios que no son del todo «*dogmático-prescriptivos ni totalitarios*», como aquellos expresados por el espíritu (Geist) absoluto hegeliano<sup>40</sup>. Por tanto, es inaceptable actualmente caer en el descuido acrítico de cualquier neo-colonialismo cultural, también involucrado en la teodicea hegeliana. En estas nuevas condiciones políticas, teóricas y culturales del primer quinquenio del siglo XXI, los pueblos originarios, que hasta ahora han transitado a contracorriente con sus desarrollos, se entienden con base en dialécticas incluyentes que los reconocen como férreos dialogantes. Esta concepción se da cada vez más en ámbitos intelectuales y académicos de vanguardia, sobre todo en aquellos que claman su solidaridad social a esos pueblos originarios que tematizan en su visión conceptual<sup>41</sup>. Este hecho representa otra realidad epistemológica acerca del sujeto conocedor tradicional, lo que en su tiempo fue excluido y desechado del objetivo como tema de estudio en cuanto a su lógica y aplicación.

En otro orden de cosas, para hablar de Filosofía de la Historia en América-Latina hay que hablar también del pasado. Habría que bosquejar los orígenes de la concepción de la Filosofía de la Historia para situarnos ante sus antepasados intelectuales (*auctoritas*), con el fin de ver hasta qué punto el colonialismo ha sido y es perjudicial para el desarrollo de los Estados Modernos Latinoamericanos (*potestas*) o, por el contrario, se trata de una construcción

<sup>39</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 187.

<sup>40</sup> Habría que agregar aquí al sucesor materialista del espíritu hegeliano: la “lucha de clases” marxista como dogma fundamental de los descendientes de Hegel en el siglo XX y su encaillamiento del análisis de todas las sociedades bajo el molde inamovible de los “modos de producción”.

<sup>41</sup> Esta caracterización de los pueblos “originarios” es refutada por las más modernas teorías antropológicas, que, basadas en las semejanzas genéticas, han establecido que los “originarios” en realidad no son más que inmigrantes más o menos tempranos de todos los continentes, excepto de África, considerada hoy como la “cuna” de la especie actual del “Homo Sapiens”. Ver este tema en J. L. ARSUAGA e I. MARTÍNEZ, *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Barcelona, Temas de Hoy, 1999.

teórica para descargar la responsabilidad actual de la marcha de sus sociedades. Diversos autores coinciden en que la noción de América había sido concebida con anterioridad al encuentro entre dos culturas, que en la Historia Universal se denomina descubrimiento de América. Leopoldo Zea<sup>42</sup> señala que está arraigado el criterio de que la idea de América se originó en medio de la crisis de las viejas formas de las creencias cristianas y con el nacimiento de la edad moderna. No fue obra de la casualidad que los europeos encontraran América, sino que la buscaban para cumplir su ideal de un nuevo mundo. Con este fin se embarcó Cristóbal Colón y, con él, todos aquellos que anhelaban ser parte de este descubrimiento. América como tal existía paralela a Europa, sin embargo fue en ese momento de la historia donde el europeo anheló descubrir América<sup>43</sup>. Para Zea, América era una idea necesaria que representaba el inicio de un nuevo mundo, la tierra donde todas las utopías concebidas en la mente de los europeos podrían ser realizadas. Así, las ideas del buen salvaje que describe J. J. Rousseau defienden que las utopías renacentistas de Francis Bacon, Thomas Moro y Tomaso Campanella fueron inspiradas en el ideal de América. Sin embargo, O’Gorman<sup>44</sup> sostiene una postura similar a la de Zea acerca de América como ideal europeo y muestra América en la historia como el resultado de una noción occidental y no como un mero descubrimiento de nuevas tierras porque sí. En su opinión, América como tal fue concebida bajo el concepto físico de continente y bajo el supuesto histórico de nuevo mundo<sup>45</sup>.

En otro orden de cosas, la Historia de las ideas en América latina encuentra su punto de partida en el pensamiento germánico propio del primer cuarto del siglo XX. Dentro de la filosofía germánica, personajes como Guillermo Dilthey, el suizo Jacobo Burckhardt, el holandés Johan Huizinga, entre otros, influenciaron fuertemente el pensamiento español con su visión de la historia. Así tenemos a José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Eugenio D’Ors, José Ferrater Mora, Xavier Zubiri, José Gaos, Juan David García Bacca, Wenceslao Roses, Eugenio Imaz, Américo Castro, que elaboraron la historia de las

<sup>42</sup> Leopoldo Zea Aguilar (Ciudad de México, 30 de junio de 1912-8 de junio de 2004) fue un filósofo mexicano, uno de los pensadores del latinoamericanismo integral en la historia. Se hizo famoso gracias a las tesis de grado *El positivismo en México* (1945), con la que aplicó y estudió el positivismo en el contexto de su país del mundo en transición de los siglos XIX y XX.

<sup>43</sup> Leopoldo ZEA AGUILAR, *Introducción a la Filosofía*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1974<sup>5</sup>, p. 2.

<sup>44</sup> Edmundo O’Gorman (Ciudad de México 24 de noviembre de 1906-28 de septiembre de 1995) fue un reconocido historiador mexicano. Es particularmente reconocido en la historiografía mejicana por su interés por la historia de las ideas y se le ubica en la corriente historicista. Fue discípulo directo de José Gaos, a través de quien se introdujo en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset y de Martin Heidegger. Entre sus obras destacan *La invención de América, La supervivencia política novohispana, México, el drama de su Historia y Meditaciones sobre el criollismo*. <http://www.filosofia.org/ave/001/a073.htm>

<sup>45</sup> Leopoldo ZEA AGUILAR, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, capítulo IV: *América en la conciencia europea*. Punto 21: *América como creación utópica de Europa*. (Primera edición: México, Cuadernos Americanos, 1953).

ideas y de la cultura, todos ellos relacionados con el pensamiento germánico dejado en Latinoamérica, que Juan Nuño categorizó como «germanización de nuestro pensamiento»<sup>46</sup>. Latinoamérica se vio influenciada en gran manera por el pensamiento español y, a su vez, por la noción germánica de la historia y cultura. Esto se produjo por distintas causas: la primera, el parentesco lingüístico con España. José Ortega y Gasset creó la Revista de Occidente como proyecto editorial que traducía los pensamientos germánicos al idioma español. Historiadores, filósofos, politólogos, entre otros catedráticos, formaban parte de las traducciones y ediciones realizadas en Madrid, difundiendo dicho contenido en toda Hispanoamérica. Segundo: la llegada a Hispanoamérica de los españoles exiliados al final de la guerra civil para residir en estos países. Gaos, Bacca, Imaz, Granel y otros fueron docentes universitarios y figuras que influyeron a través de sus traducciones de obras clásicas del pensamiento universal. Dieron lugar al cultivo de la historia de las ideas en países como México, Venezuela, Ecuador, Colombia y otros, ensanchando el camino por el que marchaban los países de la Región Sur. Autores como Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Mario Casalla, Horacio Cerutti, entre otros, fueron los responsables de continuar dicha empresa.

El pensamiento filosófico de los países de la Región Sur se vio beneficiado por el vigor intelectual que aportó la migración desde Italia en 1938, a raíz de la persecución por parte del fascismo de Mussolini. Entre estos migrantes merece destacarse al filósofo Rodolfo Mondolfo, cuyo aporte al pensamiento argentino y latinoamericano es invaluable. Se caracterizó por su labor como docente y traductor de obras clásicas del pensamiento grecolatino y germánico, culminando la labor realizada por los exiliados en otros pueblos del continente. Es preciso señalar la situación histórica de México, cuyo cultivo de la ciencia histórica se remonta al tiempo de los cronistas de Indias. Es notorio el arduo desarrollo en el trabajo de la historia de las ideas durante el siglo XX que ha presentado México a través de los autores Silvio Zavala, Antonio Gómez Robledo y Edmundo O'Gorman, entre otros.

<sup>46</sup> Véase Juan Nuño, "Germanización de la Filosofía Latinoamericana", en *La Superación de la Filosofía*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972. Juan Antonio Nuño Montes, ensayista y profesor de filosofía venezolano nacido en Madrid el 27 de marzo de 1927, y fallecido en Caracas el 5 de mayo de 1995. En alguna reseña biográfica se asegura que, tras estudiar el bachillerato en su ciudad natal, «intentó ingresar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, pero su solicitud fue rechazada por no poder presentar el comprobante de adhesión al "Glorioso Movimiento Nacional"». Aunque esta razón suena un poco extravagante para las fechas y la edad del interesado, lo cierto es que en 1947 abandona España y se traslada a Venezuela, donde en 1951 se gradúa en filosofía por la Universidad Central, en una de las primeras promociones de la *Escuela de Filosofía* que había fundado Juan David García Bacca en 1946, en la entonces Facultad de Filosofía y Letras de la UCV, en la que se formaron también autores como Federico Riu, José Rafael Núñez Tenorio, Ernesto Mayz Vallenilla, Eduardo Vásquez, Ludovico Silva y varias generaciones de filósofos que tanto habían de influir en la educación venezolana

Siguiendo esta tradición, pero acentuando su distanciamiento con esta fecunda escuela fomentada y creada en sus orígenes por intelectuales españoles, Boaventura de Sousa se ha hecho cargo del historicismo que ha mostrado una importante repercusión en el pensamiento latinoamericano. Éste ha sido apadrinado de una forma crítica y rechazando otros presupuestos, en especial del clásico historicismo alemán de corte romántico (Germano–Hegeliano). A grandes rasgos, estima que es posible identificar el historicismo como la tendencia filosófica que entiende al ser humano y a la realidad como historia y, con ello, también a cualquier conocimiento o saber histórico. En Hispanoamérica, el éxito de este historicismo no responde a una moda intelectual, ni se limitó a ser el eco de lo que se promovió en Europa, sino que respondía a la necesidad del sujeto hispanoamericano de entenderse y de valorar sus productos culturales e intelectuales. Este hecho fue reflejo de haber comprendido como algo propio su desarrollo histórico, pues, a pesar de la influencia externa y de los condicionantes foráneos, no dejaba de existir un componente propio y una dimensión original. De hecho, este historicismo, con sus respectivas ramificaciones, trata de recopilar la trayectoria y el sentido propio de lo latinoamericano. Por ello, la historicidad del hombre y su pensamiento filosófico se unen irremediamente con las estructuras sociohistóricas.

Por otro lado, para situar la idea de liberación dentro del pensamiento latinoamericano<sup>47</sup> es preciso ubicar el lugar de los derechos humanos dentro de éste. Por encima de todo, la filosofía y la teología dan por hecho que la *auctoritas* religiosa forma parte de sus antecedentes, lo cual implica encargarse de restaurar la historia de las ideas filosóficas esparcidas en las regiones de América Latina y el Caribe, y enfocarse en la epistemología en el «Sur Global»<sup>48</sup>, libre de imperialismo, pero percibido como el sentido figurado del sufrimiento humano sistémico a causa del capitalismo universal y el colonialismo<sup>49</sup>. Boaventura de Sousa, en vista de esta situación socio-histórica particular, se sitúa sobre la estructura de una interpretación del pasado, con la evidente intención de señalar un futuro construible y colectivo. Debido a eso, en América Latina se puede hablar de derechos humanos en medio de la lucha por la libertad, sin necesidad de reconocer como matriz el eurocentrismo, el monoculturalismo, el individualismo ni el pensamiento burgués. Desde el

<sup>47</sup> Para una mayor ampliación, véase Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1979, pp. 16-19.

<sup>48</sup> Este “sur global” no deja de ser una abstracción reduccionista y por lo tanto creación y objeto de manipulación político-partidista, puesto que niega las diferencias profundas que separan a las distintas sociedades “no europeas” y los conflictos que las separan, que, por cierto, no son creación de los “siempre malvados” occidentales, sino que los preceden históricamente en muchos siglos, tal como la enemistad entre los hindúes y los paquistaníes musulmanes. Véase S. P. HUNTINGTON, “¿Choque de civilizaciones?”, en *Teorema* XX/1-2 (2001) 125-148. Disp.: Dialnet-ChoqueDeCivilizaciones-4249132.pdf

<sup>49</sup> Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO– Siglo XXI, 2009, p. 182.



punto de vista socio-histórico de América Latina, la disputa por la dignidad humana subyugada ha tomado un carácter pluricéntrico<sup>50</sup>, y popular; dado que los derechos humanos se han planteado desde los extractos sociales más bajos. Siendo así, se estaría hablando de acoger como vertiente la filosofía de la liberación, en cuanto al historicismo latinoamericano, que es completamente distinto en todo sentido al historicismo romántico que presentó Europa en el siglo XIX. El historicismo latinoamericano ha hecho su aporte en pos de la relatividad ante las pretensiones sin fundamento de la universalidad, sea total o integral, «ha logrado manifestar las ideologías universales y traído a la luz el etnocentrismo larvado»<sup>51</sup>.

Considerando lo expresado anteriormente, Boaventura de Sousa asume que debemos dar por hecho que la historia es variable, dado que esta es constantemente reformulada desde distintos puntos de vista. El objetivo consiste en estudiar el valor ideológico del pasado, lo cual implica el uso de una metodología a manera de conocimiento. Es decir, que para poder realizar un estudio exitoso sobre la historiografía de las ideas es necesario tomar en cuenta las nociones que permitirían acercarse al contexto sociohistórico, dado que no se puede llegar a figurar el contexto sino a través del empleo de ideologías, representaciones del mundo, relaciones sociales concretas e imaginarias, además, de los distintos símbolos de expresión constituidos, o por un lenguaje centrado de historia. Hay que dar por hecho, con todas las implicaciones epistemológicas, que se hace a partir de un sistema de nociones e ideas, consistentes en teorías filosóficas al margen de las relaciones que rigen la realidad existente.

Ante este presupuesto expresado por Boaventura de Sousa, es necesario añadir que son precisamente esos derechos humanos los que garantizan la libertad de los pueblos e individuos que los conforman, y el fundamento o punto de apoyo para argumentar en contra de la colonización y la falta de libertades de la mujer en muchas sociedades, en vista de que todos los seres humanos son libres e independientes, la cual es nuestra *auctoritas*. Este fundamento y pensamiento ha llevado a la crítica de las costumbres occidentales. Desde tal enfoque, tenemos una noción relativa a los derechos inalienables del ser humano, que son defendibles con una mayor o menor efectividad desde el punto de vista del pensamiento occidental hacia otros pueblos. Sin embargo, ¿quién ha de defender los derechos de los individuos que sufren atropellos en

<sup>50</sup> ¿Sentido pluricéntrico cuando se aparta a todo un colectivo social, y que, en muchos casos, engloba dentro de la misma descalificación tanto a los criollos de varios siglos de residencia como a los inmigrantes europeos más recientes? Todo lo más, se lo puede calificar de etnocentrismo “ampliado”, que tiene en la xenofobia hacia todo lo que es considerado como “blanco” o europeo una similitud con el estereotipo negativo elaborado por los nazis sobre el “judío explotador”.

<sup>51</sup> Al rechazar de plano toda influencia positiva de la cultura europea, este historicismo “tercermundista” vuelve a caer en lo que le achaca siempre a su némesis: el etnocentrismo.



contra de su dignidad humana en culturas donde tales hechos no son concebidos como agravios?

## CONCLUSIONES

La comprensión de la Modernidad<sup>52</sup>, según Boaventura de Sousa, se fundamenta en considerar como “modernos” a los Estados español y portugués, quienes llevaron a cabo la invasión, la conquista y la colonización de América. Si reubicamos el principio de esta etapa y comprendemos que la Modernidad se conformó en Europa, pero como consecuencia de un diálogo en el que se insertan los matices aportados por otras culturas y otros espacios geográficos, se presenta la posibilidad de recuperar y dar un nuevo valor a determinadas experiencias acaecidas en el siglo XVI en las “Indias occidentales”. En este sentido Enrique Dussel, al entender que la innovación del pensamiento filosófico de la Modernidad se comienza no con Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de las Casas hasta Francisco Suárez, es oportuno alejarse de ciertas limitaciones que no permiten abordar la historia de la filosofía como un producto eurocéntrico. Por ello, es posible superar las visiones que afirman la imposibilidad de entender, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas”, sino tan sólo la lucha por un “orden objetivo justo”<sup>53</sup>. Sin embargo, en lo anteriormente descrito, en cuanto a las aportaciones de pensadores como Bartolomé de las Casas o Francisco Suárez, se obvia en cierto sentido el hecho de que dichos pensadores vivieron en Europa y se formaron conforme a las tradiciones y razonamientos modernistas europeos, lo cual evidencia un enfoque muy semejante al europeo como para argumentar un enfoque distinto al eurocentrismo.

Sin embargo, Boaventura de Sousa sigue argumentando a partir de esta idea: que el modelo cultural y epistemológico que predominó globalmente como modelo moderno occidental es en sí una versión ínfima y, por lo tanto carente de las distintas culturas y epistemologías que arropaban toda Europa en su época de expansión colonial<sup>54</sup>. De este modo, la epistemología política

<sup>52</sup> Desde hace muchos años la historiografía no sostiene ya la completa “modernidad” de los estados español y portugués del siglo XVI, sino que los ubica en una fase de transición e incluso más cercanos a la Edad Media que otros de sus contemporáneos. Además, es necesario ubicar la visión de otros europeos como Marco Polo en la construcción de un pensamiento positivo en su valoración de otras sociedades como las de China, y no limitarlo exclusiva y reduccionistamente al ámbito americano. Para el tema de la conquista “feudal de América”, véase R. PUIGGROS, *De la colonia a la Revolución*, Buenos Aires, AIAPE, 1940; R. ROMANO, *Los conquistadores*, Buenos Aires, Huemul, 1978. Para Marco Polo, véase P. CASTRO HERNÁNDEZ, “Los viajes y lo maravilloso: una lectura a los relatos de viajes y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de oriente (ss. XIII-XIV)”, en *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum* 6 (2011) 108-141.

<sup>53</sup> Cfr. Enrique DUSSEL, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, cap. 2 “Localización del lugar crítico-político en la ‘Modernidad temprana’ (desde 1492)”, pp. 141-268.

<sup>54</sup> Boaventura DE SOUSA y P. MENESES (eds.), *op. cit.* (ed. Esp.), p. 15.

de la modernidad en el occidente se basa en el *ego conquiro*<sup>55</sup>, según Enrique Dussel, lo cual trae consigo la aceptación autoritaria, la implantación de un sistema de opresiones continuas durante la expansión colonial, con la idea de que la modernidad tuvo su origen en la mente de los pensadores del siglo XVI en España que, a pesar de que se regían por una filosofía basada en el modelo escolástico, presentaba un carácter moderno, afirmando de forma clara que se debería considerar el inicio de la filosofía de la modernidad a partir de los primeros y grandes pensadores latinoamericanos que surgieron en el siglo XVI. Es decir, que antes que considerar a Descartes o Spinoza (autores hasta 1610 con influencia de maestros españoles), debe constar el nombre de Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o incluso Francisco Suárez, quienes fueran los filósofos pioneros de la política moderna, aún antes que Bodino, Hobbes o Locke<sup>56</sup>.

A este respecto, podemos admitir que la Modernidad europea haya sido conquistadora y colonizadora. Sin embargo la principal imposición de la conquista consistía en la creencia religiosa del Medievo<sup>57</sup> dirigida hacia el verdadero Dios, y en la que el Papa poseía la potestad de asignar tierras (véase el tratado de Tordesillas)<sup>58</sup>. Ante esto, Boaventura de Sousa afirma que en realidad practicaban un autoritarismo dudoso, justificado en la fuerza de la razón, autointituido como fundamento de la modernidad occidental o *auctoritas*. Se atribuye a la expansión global de la Universidad occidentalizada a partir del Siglo XVI la ideología del racismo, el sexismo y el fundamentalismo eurocéntrico, de tal manera que Sousa plantea que la epistemología del prejuicio

<sup>55</sup> El *ego conquiro*, el yo conquistador, es la expresión de una voluntad de poder, dominio y conquista externa que se viene gestando desde 1492, año en que, según Dussel (1492: *el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, México, Editorial Cambio XXI, 1994, pp. 11-12), Europa occidental se sitúa como «centro del mundo» y comienza un proceso de periferización y subordinación de lo diferente. El *ego conquiro* adquiere un importante sustento filosófico en 1637, con la publicación del *Discurso del método*, que consagra el sujeto hegemónico cartesiano, la representación intelectual y abstracta del yo conquistador.

<sup>56</sup> Enrique DUSSEL, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 13.

<sup>57</sup> Fray Bartolomé de las Casas, dominico que había sido encomendero antes que fraile, coincidió con la muerte de Fernando el Católico. Las persuasivas quejas y denuncias de Las Casas fueron acogidas por el regente, el cardenal Cisneros, quien se apresuró a destituir a Juan Rodríguez de Fonseca y a cuantos habían presidido la gestión política y económica de los asuntos de Ultramar. Guillermo CÉSPEDES, "América Hispánica, 1492-1898" en *Historia de España*, vol. VI, Barcelona: Labor, 1985, capítulo VIII, "Los servidores del trono y del altar", pp. 225-233.

<sup>58</sup> El día 7 de junio de 1494, en la villa de Tordesillas, Castilla y Portugal firman un tratado que dividía el océano Atlántico por medio de una raya trazada de polo a polo, 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, quedando el hemisferio oriental para la Corona de Portugal y el hemisferio occidental para la Corona de Castilla. De esta forma los Reyes Católicos y el rey Juan II de Portugal se ponen de acuerdo sobre qué conquistas podrán realizar ambos estados en relación con el mundo recién descubierto. Este tratado de partición oceánica presenta la gran novedad de que por primera vez se establece una frontera que divide tanto el mar como la tierra, suponiendo además una nueva concepción de división territorial que va a determinar la actual configuración de América del Sur. Visto el día 08-12-2017. <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/PdfServlet?pdf=VP01170.pdf&area=E>

genera una serie de discriminaciones radicales, donde el lado incorrecto del ejercicio es desplazado, desechado y excluido de la epistemología, teoría, política o ideología cultural occidentales. Todo ello bajo el argumento de que hay un pensamiento hegemónico, es decir compuesto por hombres occidentales, que excluye a todos los no occidentales y a las mujeres, sean occidentales o no, y se basa en las divisiones disciplinarias de la Universidad occidentalizada, repitiéndose esta tendencia en las universidades de todo el mundo: Paris tanto como en Nueva York, en las universidades de Buenos Aires, Calcuta, Bogotá, Rio de Janeiro o incluso Beijing, donde surgen las elites y pensadores occidentalizados del sistema-mundo.

Por tanto, para Sousa Santos, sin la globalización presente en la Universidad occidentalizada sería difícil para el sistema-mundo recrear sus distintas jerarquías autoritarias y de explotación global. Desde este punto de vista, la descolonización del pensamiento y de la Universidad forma parte de un objetivo esencial en la lucha por alcanzar la descolonización del mundo<sup>59</sup>. Boaventura de Sousa alude a que, a pesar de que el sujeto moderno afirma pertenecer a un modelo de universidad abstracta y sin prejuicios, el sujeto hegemónico desde el punto de vista moderno es de carácter universalista colonial y eurocéntrico, que finge interés en la autoridad que representan los sectores y clases sociales que asumen el dominio de la época.

José Morales Fabero  
Calle Leo, nº 26, 3ª Casa  
11406 Jerez de la Frontera (Cádiz)  
jmoralesf@hotmail.es

---

<sup>59</sup> Boaventura DE SOUSA, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-Prometeo Libros, 2010.