

La Filosofía de la Historia de Hegel visto desde Boaventura de Sousa.

José Morales Fabero. Jerez de la Frontera (España)

Resumen

Hegel se aleja de la idea propia de la Ilustración sobre el progreso e introduce una concepción teleológica acerca de la historia a nivel mundial. En ese sentido, el pensamiento ilustrado abogaba por el futuro desde la idea del progreso, mientras que el Romanticismo trataba de comprender el pasado a través de una mirada histórica donde Oriente se consideraba como la niñez de la humanidad. Por lo tanto, se entendía como un pueblo con un elevado despotismo y una ausencia de libertades que, desde la perspectiva occidental moderna, no favorecía la elevación del espíritu. Estos supuestos etnocéntricos son los que denuncia Boaventura de Sousa mediante una teoría Poscolonial de la Historia.

Palabras claves: Filosofía de la Historia, Teoría Poscolonial de la Historia, *auctoritas* y *potestas*. Hegel y Boaventura de Sousa.

Abstract.

The Philosophy of the History of Hegel seen from Boaventura de Sousa.

Hegel being unmarked of the illustrated idea of the progress, it introduced a teleological conception of the world history. If the Illustration was employed at the direction of an individual who was looking at the future from a present of progress, the Romanticism interpreted the facts of the past constructing a historical look in which the whole East is considered to be the 'childhood' of the humanity, a people whose despotism and lack of freedoms understood to the western modern way, they were not favorable for the elevation of the spirit. These ethnocentric suppositions are those that Boaventura de Sousa denounces by means of a theory Poscolonial of the History.

Keywords: Philosophy of the History, Theory Poscolonial of the History, *auctoritas* and *potestas*. Hegel and Boaventura de Sousa.

eikasía

La Filosofía de la Historia de Hegel visto desde Boaventura de Sousa.

José Morales Fabero. Jerez de la Frontera (España)

1. Introducción.

Si hoy vivimos en un mundo conforme a la Modernidad en cuanto a sus instituciones: familiar, educativa, judicial, etc., de tal manera que nos parecen naturales, se debe a la aportación de Georg W. F. Hegel quien, en su filosofía política, concede un lugar central a la noción de Estado, a través de su obra de 1821, *“Principios de la Filosofía del Derecho”*¹. Dicha obra constituye la consecución del pensamiento moderno, por lo que se fundamenta como la crítica de la Modernidad y del pensamiento contemporáneo, tanto en las ideas propias de la izquierda, como del centro y de la 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. Además, la religión se constituye como parte de lo social. Estos y demás pensamientos, constituyen parte de los conceptos e ideas hegelianas que posteriormente han sido materializadas en teorías filosóficas, psicologías, inclusive 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. Siendo la misma 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

¹ Hegel, Georg (1820-1821): *“Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht un Staatswissenschaft im Grundrisse”*, J. Hoffmeister (Hamburgo, F. Mainer, 1955, reimpresso en 1967) traducción y el prólogo son de Juan Luis Vermal *“Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política”*, Edhasa, Barcelona, 1988. pág. 58.

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 han influenciado y retroalimentado en sus diversas corrientes filosóficas. (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. Ésta 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 sobre las constantes luchas ideológicas en el marxismo o las afrentas que según el punto de vista culturalista, sustentado por la razón contrahegemónica de Boaventura de Sousa, quien sostiene la idea de una teleología basada en la Teología de la liberación que respalda la lucha altermundista.

Hegel supone, dentro de la concepción de la Historia, una representación de la línea racionalista en la interpretación de la misma. Se opone, por lo tanto, a la idea del ciclo repetitivo de la filosofía griega y entiende la historia como “Historia del Espíritu”, en la que los momentos dialécticos se conforman por las fases que el Espíritu atraviesa cuando se piensa a sí mismo. Continuando con lo anterior, las etapas del desarrollo no son simples repeticiones del Espíritu, sino que se trata de *superaciones* del mismo y ese desarrollo encuentra el fin en el Espíritu Absoluto. Por lo tanto, Hegel se basa en el idealismo para reafirmar las ideas de la historia que Kant defiende en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784). Según este autor, existe un “fin supremo de la naturaleza” que se basa en entender el estado de la *ciudadanía mundial*, o la *sociedad cosmopolita*, en la que se puede dar un pleno desarrollo del conjunto de las capacidades humanas.

La historia, por lo tanto, es la tendencia constante que conduce al estado de capacidades humanas desarrolladas, máxime en lo que respecta a la moralidad y a la

libertad, que continuamente se busca y jamás se halla, y su sentido, en un principio, se fundamenta en ser un grupo de ideas reguladoras de la conducta humana universal². La mayoría de las ideas de Kant acerca de la Historia transitan por la idea de la Historia de Hegel y, además, este autor se basa en la traducción de la vida cristiana de la historia, que es lineal y siempre se dirige hacia la consecución de un objetivo, a una concepción racional, a pesar de que también idealista. En otras palabras, lo que resulta la historia del reino de Dios, es para Hegel la Historia del Espíritu; y lo que se entiende por Providencia en clave cristiana, para Hegel es la “astucia de la razón”³.

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, más bien el estado de su realización máxima.⁴. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Universidad de Berlín, entre los años 1822 y 1830, Hegel augura el principio por el que transita su filosofía de la Historia. Escribe: “*La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad*”⁵. Ante esta afirmación nos cabe preguntar: ¿y dónde se desarrolla la conciencia en libertad? Para Hegel, en el Estado.

Por ello, en el tratado *Principios de la Filosofía del Derecho* desarrolla la eticidad del mismo, y manifiesta que es en estas situaciones evolutivas en las que la razón halla su grado máximo de concreción. El hilo argumental de la obra conduce al concepto de eticidad como el grado mayor de libertad y de racionalidad. El estado político puede ser “la realidad de la libertad concreta”⁶ sólo en la medida en que rechaza toda legitimación fundada en un principio de autoridad “positiva”

² Kant, Immanuel. “*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*”. Trad. Eugenio Imaz en *Filosofía de la historia*, FCE, México 1978, p. 42-61.

³ Óp. cit. Hegel (1820-1821) “*Principios de la filosofía del derecho*”, § 261, p. 380-383

⁴ “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” Hegel, G.W. “*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*” Alianza ensayo, págs. 43-44.

⁵ Hegel, G. W. F. (1837), “*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*”. José Ortega y Gasset (Prologuista), [José Gaos y González Pola](#) (Editor/a).4ª Edición Colección Alianza Ensayo 2004. Pág.68.

⁶ Óp. Cit, & 260.

(paternalista, patrimonial, contingentemente histórica) y asume justificar la autoridad y el derecho frente al tribunal de la razón⁷. 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 y consciente. Hegel entiende, que hay un precio que pagar y compromisos estructurales que asumir en el transcurrir por el mundo, de la cual 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 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”⁸. 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 universal⁹. No obstante, de este espíritu universal no participan igualmente todos los pueblos. Hegel alude a la relación entre naciones civilizadas y bárbaras¹⁰ y clarifica que no todo pueblo es inmediatamente un Estado¹¹ sino que existen pueblos que sobresalen en un momento de la historia como representantes “del estadio actual del desarrollo

⁷ Esta idea citada por Hegel, corresponde a Kant. Este tribunal no es otro que la “Crítica de la razón pura misma”. Llama la atención que Kant defina que la función de la Crítica de la razón pura es un tribunal. Kant Immanuel (1781) “*Crítica de la razón pura*”. México, Editora Nacional. Traducción de Manuel García Morente, pág. 7

⁸ Óp. cit., §346. pág. 492.

⁹ Que 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”. Óp. cit, pág 6.

¹⁰ Ibíd. §351. Pág.494.

¹¹ Ibíd. §349. Pág.493.

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”¹².

A raíz de esto, se diferencian los pueblos portadores de la razón universal de las naciones no civilizadas¹³, cuyo pueblo carece de aspectos fundamentales como la independencia y soberanía.¹⁴En 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 e independencia. Ante este análisis histórico, Boaventura de Sousa plantea una teoría postcolonial que se contrapone «al occidentalismo eurocéntrico»,¹⁵ 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, va dirigida hacia la razón cosmopolita,¹⁶ como oposición directa a la racionalidad moderna.

2. La *auctoritas* y la *potestas* del Estado Moderno en Hegel.

Examinaremos a continuación dos conceptos que son fundamentales para poder entender la crítica de Boaventura de Sousa a Hegel. Empezaremos diciendo

¹² *Ibíd.* §347. Pág. 492.

¹³ Esta discusión sobre el eurocentrismo se desarrolla más ampliamente en “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*” de Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, febrero de 1993.

¹⁴ *Óp. cit.*, §349. págs. 493-494.

¹⁵ 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 construye sobre el desplazamiento, deslegitimación, aniquilación y 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 constituye como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber.

¹⁶ De Sousa Santos Boaventura. (2005) “*El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*”, Trotta/ILSA, Madrid. Pág.152

que el ser humano es un ser eminentemente social¹⁷, es decir, proclive a formar comunidades y sociedades para satisfacer sus necesidades y enfrentarse a los problemas que le presentan el entorno natural y otros grupos humanos. La forma en la que se organiza un grupo de hombres y mujeres en sociedad siempre ha estado ligado 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)”¹⁸.

Por otro lado, los conceptos de *auctoritas* y *potestas* proceden del Derecho Romano clásico y han mutando desde su significado original¹⁹. A este respecto, Revault d’Allonnes, basándose en Hannah Arendt, recuerda el esfuerzo de los romanos por perpetuar lo público inscribiéndolo en una duración indeterminada, para que no dependa de las variaciones políticas o institucionales. Esta autora sostiene que “el

¹⁷ Aristóteles “*Política*”, Traducción y notas de Manuela García Valdés. Ed. Gredos, Madrid 2007. libro 1, pág.46-47.

¹⁸ Mayz-Vallenilla, Ernesto. “*El dominio de poder*”. Ed. De la Universidad de Puerto Rico, 2ª ed. 1999. Págs. 8-9.

¹⁹ La primera clase de organización política y social que descubrirá el protorromano es el gentilicio. El protagonismo se corresponde en esta organización pre-cívica a las gentes. Luego, se dará un proceso de disolución de la organización gentilicia y el encaminamiento a la *civitas*, es decir, a la *universitas civium*. La polis griega, por su parte, constituye un momento en el que muchas instituciones romanas se basan en la idea de *auctoritas*. La transmisión y proyección hacia el porvenir de este incipiente *ethos* romano conformará un acervo de hábitos sociales, jurídicos y religiosos que conocemos con el nombre de *inores maiorum*. Se trata de unas normas no escritas que encuentran su origen en el seno comunitario y cuyo establecimiento no se impuso por las instancias políticas de turno. Fue entonces cuando se concretaron las ideas de *potestas* y de *auctoritas*. Aquélla como una fuerza delegada por la *res publica* y ésta más bien como una prerrogativa de ciertos sujetos basada en el carisma y en el prestigio personal; una ética pública que la comunidad reconocerá como superior guía. Por lo tanto, la idea de potestad se refería al poder humano, que se fundamenta por los hombres para poder conducir a una comunidad y se define por el elemento de la fuerza o de la coacción. La autoridad trasciende al hombre medio, es decir, al ciudadano. Se trata, por lo tanto, de un factor que permite el orden social previo e incontestable, que se halla por encima de las vicisitudes y de las lides humanas y que se vincula a la religión. Cfr. F. Javier Mora (1999). “*El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma*”. Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica II, pp. 85-109.

tiempo tiene fuerza de autoridad"²⁰, ya que la tradición, en el sentido de lo que ha funcionado con anterioridad, tiene un valor, asignándole a la distinción entre la *potestas* y la *auctoritas* el acto fundacional de la "*civitas*" romana: "... (...). Así pues, el interés por la posteridad es indisoluble del interés por la anterioridad. No se trata sólo de perpetuar lo que siempre ha sido, sino asentar el cambio sobre el *continuum* temporal (...) "La *auctoritas* se despliega siempre en el tiempo, se sitúa simultáneamente hacia atrás, como fuerza de proposición, y hacia adelante, como elemento de ratificación o de validación"²¹.

Por ello, en cuanto a la concepción de Hegel de la *auctoritas* y *potestas*, que legitima la noción de "Estado político" moderno, éste 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 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 en 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*)²², al que se somete la decisión última de la voluntad²³.

Por tanto, la soberanía del príncipe da expresión al principio antiparticularista que inspira la universalidad concreta del Estado, sin el cual se derrumba todo el edificio del derecho moderno, con la vuelta de los status y los privilegios. En este sentido ella se identifica con el monismo de la rousseauniana "voluntad general",

²⁰ Revault d'Allonnes, M. (2006), "*Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*". Éditions du Seuil. Traducción Estela Consigli "*El poder de los comienzos*". Ed. Amorrortu. Buenos Aires 2008. 256 páginas. pág. 35.

²¹ *Ibidem*. pág.30-35.

²² "El Jefe del Estado"

²³ Cfr. B. Bourgeois "*Le premier hegelien, en Hegel et la philosophie du droit*", Paris, PUF 1979, pp. 87 y ss.

que tiene por objeto lo racional en sí, y no como sumatoria²⁴. Soberanía y voluntad general son inderivables. La racionalidad de la autoridad estatal y de sus elecciones no pueden 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 eticidad²⁵ o del ámbito ético en un Estado²⁶ o en una nación determinada, sino 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, 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

²⁴ Óp. cit., § 258

²⁵ Es que 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 Platon, en su dialogo llamado *Menón*, (edición de 1958, reimp. 1970, estudio crítico, traducción y notas por Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Instituto de Estudios Políticos). Ver también: Aristoteles en su *Ética a Nicómaco*. (edición de Alianza, 2001: Introducción, Traducción y Notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 2001)

²⁶ 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” *“Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal”* Op. Cita, págs. 101-102.

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”²⁷

Esta insistencia en esclarecer y confrontar el pensamiento de Hegel con el de Boaventura de Sousa, es porque creemos que Hegel clarifica en su tratado una forma de comprender el Estado muy cercana a la perfección²⁸, 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” (&13)²⁹. 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”³⁰. Autoridad y libertad están especulativamente conectadas. La libertad 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”³¹. Es decir, el orden moderno.

Sin embargo Boaventura de Sousa aprecia que la narrativa de Hegel se basa en tres continentes: Asia, África, Europa. De este modo, la Historia circula desde Oriente hacia Occidente, constituyéndose Europa como el Occidente absoluto, el

²⁷ Hegel, Georg (1821) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 1988. La traducción y el prólogo son de Juan Luis Vermal. págs.492-493.

²⁸ Aunque esta cuestión está ahora sujeta a discusión y replanteamiento.

²⁹ Para dicha teoría de la libertad la referencia obligada, obviamente, son los fundamentales párrafos de la Introducción a los Principios (sobre todo && 5-15)

³⁰ El modo de existir del Espíritu en el mundo es “lo Político”

³¹ Óp. cit. & 187

reducto en el que el espíritu llega a su máxima expresión al unirse consigo mismo. En esta metanarrativa histórica, América del Sur presenta un papel ambiguo. Por una parte, es un continente joven, por lo que disfruta de una gran implicación potencial como portador del futuro. No obstante, podría decir Hegel, que esta juventud se observa sobre todo en lo débil y en lo inmaduro. La vegetación que allá encontramos es salvaje, la fauna es endeble y hasta el trinar de las aves resulta molesto. Por ello, los aborígenes americanos constituyen una raza débil que se encuentra en fase de desaparición³². Sus civilizaciones carecían "de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo"³³. Por tanto, Hegel en su *Filosofía de la Historia* dividió el mundo entre el Viejo Mundo, que desde el oriente asiático se extendía hacia Europa, que es el Fin de la Historia Universal, y el Nuevo Mundo, América (del Sur), cuyos habitantes indígenas son claramente inferiores a los europeos por lo que su cultura debe desaparecer cuando el "Espíritu" se les aproxima.

3. Filosofía de la Historia en Latinoamérica.

Casi doscientos años después de las reflexiones hegelianas de "*Principios de la Filosofía del Derecho*", la situación global espiritual es hoy muy distinta. Ahora se aboga por la diversidad y por el multiculturalismo como ejes que no son ni "*dogmático-prescriptivos ni totalitarios*", como aquellos que imponía de manera explícita el espíritu absoluto³⁴ hegeliano. En la actualidad, tampoco se acepta, sin caer en negligencias acríicas, los neo-colonialismos culturales, que también se hallan en las ideas hegelianas. En estas nuevas condiciones políticas, teóricas y culturales del primer quinquenio del siglo XXI, los pueblos originarios, que hasta ahora han

³² 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, ver: Stephens, John L. (1ª. Ed. 1843): *Incidentes del viaje a Yucatán*. Reedición de Juan Luis Bonor Villarejo. Madrid: Dastin, 2003.

³³ 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*" Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955), p. 537.

³⁴ 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 encasillamiento del análisis de todas las sociedades bajo el molde inamovible de los "modos de producción".

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 conceptual³⁵. Indistintamente de todo, 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 teórica para descargar la responsabilidad actual de la marcha de sus sociedades. Otros estudiosos entienden que la idea de América encuentra su principio en un momento previo al descubrimiento de América o al encuentro entre las dos culturas. Dicho de otro modo, la idea de América surge con anterioridad a la Historia Universal y al encuentro de los dos mundos. Leopoldo Zea³⁶ lo ratifica afirmando que: “América surge en medio de una de las grandes crisis de la cultura europea: La crisis de las viejas formas de cultura cristiana y el nacimiento de la llamada Edad Moderna. El descubrimiento de América no es obra de un simple azar, los europeos se encuentran con América porque la buscan y la buscan porque la necesitan. Europa necesitaba a

³⁵ 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 Arsuaga, J. L. Y Martínez, I. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Barcelona: Temas de Hoy, 1999.

³⁶ 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. Cobró fama 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. http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Zea_Leopoldo-Saladino_Alberto.pdf

América y en la cabeza de los europeos anidaba el ideal de un nuevo mundo. El europeo que ha perdido la fe en el transmundo cristiano, necesitaba de un nuevo mundo, de un nuevo “transmundo” donde colocar los ideales que le eran gratos (...) en pos de este nuevo mundo salió un Colon y tras de él todos aquellos aventureros que fueron desvelando al Nuevo Mundo. América existía desde hacía muchos siglos, era acaso tan vieja como Europa, pero no fue hasta esta época cuando el europeo sintió el deseo de América y la descubrió.”³⁷ Para Zea, América fue el reflejo de la necesidad que tenía Europa de descubrir y de asentar un nuevo mundo. Fue allí donde el hombre europeo plasmó sus utopías, los lugares que añoraba. América era, por lo tanto, la tierra de promisión ideal por realizar. No en vano, las utopías renacentistas de Francis Bacon, Thomas Moro y Tomaso Campanella, nacieron de una visión idílica de América. Posteriormente el mito del buen salvaje recreado por J.J. Rousseau reafirmará esta idea.

Por otro lado, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman³⁸ presenta un criterio similar al de Zea, que se basa en que la idea primigenia de América fue una intuición europea. El surgimiento de América en la historia se debe comprender teniendo en cuenta que se trata del resultado de una invención del propio pensamiento occidental, más allá de ser un descubrimiento en la praxis que, por otro lado, fue más fruto de la casualidad³⁹. Sosteniendo O’Gorman como tesis que América, de hecho,

³⁷ Cfr. Zea Aguilar, Leopoldo (1953) “*América como conciencia*” México: UNAM, 1972. Capítulo IV *América en la conciencia europea*. 21 *América como creación utópica de Europa*. (Primera edición: México: Cuadernos Americanos, 1953. Visto el día 12-10-2018 en: https://www.scribd.com/document/downloads/direct/62859389?extension=pdf&ft=1539334799<=1539338409&show_pdf=true&user_id=30497209&uahk=xaJidEhoPm-zIEq7JsEJXu-9T20.

³⁸ Edmundo O’Gorman O’Gorman (n. [Ciudad de México; 24 de noviembre de 1906](#) - f. [28 de septiembre de 1995](#)) fue un reconocido historiador mexicano Se le reconoce en la historiografía mejicana por su interés por la historia de las ideas y se le ubica en la corriente historicista. Además, 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>

³⁹ Véase: O-Gorman Edmundo, 1976: *La Idea del Descubrimiento de América; historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 417 páginas y 1977: *La Invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente* (1958). México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 132 págs.

fue inventada bajo la especie física de continente y bajo la especie histórica de nuevo mundo⁴⁰.

La Historia de las Ideas en América Latina encuentra su punto de partida en el pensamiento germánico propio del primer cuarto del siglo XX. El alemán Guillermo Dilthey, el suizo Jacobo Burckhardt, el holandés Johan Huizinga entre otros, autores ligados a la filosofía germánica, propusieron un innovador modo de ver la historia y la cultura, que influyó sobre el pensamiento español de la primera mitad del siglo XX. José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Eugenio D'Ors, José Ferrater Mora, Xavier Zubiri, José Gaos, Juan David García Bacca, Wenseslao Roses, Eugenio Imaz, Américo Castro, autores que se vieron influenciados por el pensamiento germánico, cultivaron en la península la historia de las ideas y la historia de la cultura. Estos autores, por un motivo u otro, se unieron a América, legando entre los latinoamericanos el pensamiento germánico. Juan Nuño denominó a este proceso la "germanización de nuestro pensamiento"⁴¹.

El pensamiento español y la visión germánica influyeron en Hispanoamérica y en su cultura, echando raíces en el continente, sobre todos por dos motivos. En primer lugar, debido a la cercanía lingüística con España. José Ortega y Gasset había fundado la Revista de Occidente, una idea editorial que fomentó la traducción de los pensadores alemanes al idioma español. Historiadores, filósofos, politólogos, antropólogos, sociólogos, filólogos y economistas entre otros, fueron traducidos al castellano y editados en Madrid, logrando a posteriori una amplia difusión en toda Hispanoamérica. Por otro lado, debido a la llegada de los conocidos transterrados a

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Véase: Nuño Juan: 1972 *"Germanización de la Filosofía Latinoamericana"* en. La Superación de la Filosofía. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Juan Antonio Nuño Montes 1927-1995. 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, Ludobico Silva y varias generaciones de filósofos que tanto habían de influir en la educación venezolana.

Hispanoamérica, es decir, aquellos exiliados españoles que al final de la guerra civil se trasladaron a estos países y fijaron su residencia en los mismos. José Gaos, Juan David García Bacca, Eugenio Imaz, Manuel Granel, entre otros fueron sobre todo docentes universitarios y traductores de las obras clásicas del pensamiento universal. La labor docente de estos intelectuales de la época propició el surgimiento y el cultivo de la historia de las ideas en países como Venezuela, México, Ecuador y Colombia, entre otros.

De este modo, se fortaleció la tarea ya iniciada por países de América del Sur, cuya tradición se ha de rastrear en autores como José Ingenieros y Alejandro Korn, que influyeron sobre otros como Carlos Vaz Ferreira o Francisco Romero. Hasta la actualidad, otros autores como Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Mario Casalla y Horacio Cerutti han continuado con esta empresa. En esta zona que conocemos como el Cono Sur se detectó una importante migración de italianos, hecho que fortaleció el saber filosófico de dichos países, renovando el aire intelectual. Estos pensadores italianos se hallaban perseguidos por el fascismo de Mussolini y buscaron una vía de escape en América del Sur hacia el año 1938. Entre ellos, debemos destacar la figura de Rodolfo Mondolfo, que influyó especialmente en Argentina y en el resto de Hispanoamérica. Su desempeño docente se acompañó de la traducción de muchas obras clásicas propias del pensamiento griego y del alemán, de forma que venía a completar la tarea realizada por los transterrados en otros países de este mismo continente. El caso de México presenta ciertas particularidades, puesto que fue allí donde se cultivó la ciencia histórica por vez primera, ya que la historiografía presenta raíces que se deben remontar a los cronistas de Indias. El siglo XX en México supuso un importante desarrollo de la historia de las ideas, de la mano de personajes como Silvio Zavala, Antonio Gómez Robledo o Edmundo O’Gorman⁴².

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

⁴² Cfr. Tinoco Guerra “Origen y Evolución de la Historia de las Ideas en América Latina” A., Revista de Filosofía, N° 70, 2012-1, pp. 175 - 192

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 comprender 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 irremediabilmente con las estructuras sociohistóricas.

Para el pensamiento latinoamericano de la liberación⁴³, primero, supone tratar el tema de los derechos humanos dentro de las teorías y prácticas que el pensamiento de la liberación, sobre todo en lo referente a la filosofía y la teología, han entendido como sus antecedentes –la *auctoritas* religiosa–. En otras palabras, de qué forma se da la primera toma de contacto entre la alteridad de la víctima y la lucha por su liberación. Por otro lado, significa entender y aceptar una preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas que existen en las distintas regiones de América Latina y el Caribe; así su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur

⁴³ Para una mayor ampliación. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación latinoamericana* Bogotá: Editorial Nueva América, 1979. Véase <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/01enc.pdf>. Págs-16-19. Visto el 14-07-2014

Global⁴⁴ no-imperial, entendido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo⁴⁵”.

Por ello, argumenta Boaventura de Sousa, sobre la situación única sociohistórica, buscando un modo de interpretar el pasado que sea comprendido desde la lucha del presente, con el objetivo de marcar un futuro que pueda construirse y que se comparta de forma colectiva. Por eso, las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir de forma forzosa sus matrices eurocéntricas, monoculturales, individualistas y burguesas. Teniendo en cuenta las circunstancias sociohistóricas de América Latina, esta lucha en pro de la dignidad humana ha asumido un sentido pluricéntrico⁴⁶, pluricultural, comunitario y popular; desde estas características, los derechos del ser humano se han ideado desde las clases sociales más desfavorecidas, es decir, en un sistema piramidal, desde la base y, por otro lado, también en situaciones concretas, no formulando abstracciones sobre el ser humano. Se trataría pues, de asumir una de las vertientes de la Filosofía de la Liberación, sobre el historicismo latinoamericano, que no se debe considerar un historicismo romántico como el que se dio en Europa en el siglo XIX. Precisamente, es el historicismo latinoamericano el que relativiza las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración. En ese sentido, ha conseguido desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz “etnocentrismos larvados”⁴⁷.

Por tanto, según Boaventura de Sousa, debemos entender que la historia varía, puesto que se reconstruye de forma reiterada, pero desde horizontes varios. Lo que

⁴⁴ 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. Ver HUNTINGTON, S. P. “¿Choque de civilizaciones?” En: *Teorema*, vol. XX/1-2, 2001, p.p. 125-148. Disp.: Dialnet-ChoqueDeCivilizaciones-4249132.pdf

⁴⁵ Santos, Boaventura de Sousa (2009), “*Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*”. México: CLACSO – Siglo XXI. Pág. 182

⁴⁶ ¿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”.

⁴⁷ 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.

ansía es revalorar el pasado ideológico y, para ello, necesita una metodología que conforma, al mismo tiempo, una manera de conocimiento. Por ello, para entender con fecundidad la historiografía de las ideas resulta preciso reconsiderar los presupuestos con los que se ha de acercarse a la realidad social e histórica. La realidad no es accesible de manera directa, sino que se lleva a cabo a través de alguna mediación⁴⁸: bien sea a través de ideologías, de representaciones del mundo, de las relaciones sociales concretas, de determinados imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, o por un lenguaje penetrado de historia. Es necesario asimilar, con las consecuencias epistemológicas que se deriven, que partimos de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados a partir de sistemas teórico-filosóficos reglados por las relaciones que se dan en la realidad material.

La importancia de esta comprensión de la Modernidad⁴⁹, 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 inserta los matices aportados por otras culturas y otros espacios geográficos, se presenta la posibilidad de recuperar y darle un nuevo valor a determinadas

⁴⁸ Pero si esta “mediación” es lo suficientemente fuerte puede distorsionar la visión de la realidad hasta deformarla de igual forma que un espejismo lo hace con un paisaje. Si el investigador ignora este hecho, y no se nutre de distintas fuentes y lecturas sobre su objeto de estudio, pasa a ser un mero ideólogo de intereses político partidistas, tal como le sucedió a E. LACLAU, quien en su libro *La razón populista*, (México: Fondo Cultura Económica, 2006) descalificó a todos los críticos del populismo como “obra de oligarcas y...antidemócratas”. Ver esta cita y su análisis crítico en SILVA-HERZOG MARQUEZ, J., En “La razón populista de Ernesto Laclau”, en *Revista Letras Libres*, junio 2006. Visto 14/7/2014. Disp.: <http://www.letraslibres.com/revista/libros/la-razon-populista-de-ernesto-laclau>.

⁴⁹ Desde hace muchos años la historiografía no sostiene más 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”, ver PUIGGROS, R. *De la colonia a la Revolución*. Buenos Aires: AIAPE, 1940; ROMANO, R.: *Los conquistadores*. Buenos Aires: Huemul, 1978. Para Marco Polo, véase CASTRO HERNANDEZ, P. “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*. Santiago de Chile, n°6, 2011, p.p. 108-141. Visto 11/6/2014. Disp.: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3645014.pdf

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. En este sentido, 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 justo⁵⁰”.

Sigue argumentado Boaventura de Sousa que esta postura es producto, por un lado, de unos presupuestos que son producto de la razón metonímica y funcional al imperialismo de las categorías, que ocultan las contribuciones novohispánicas a la Modernidad y que, por lo tanto, desprecian las luchas de estas personas en pro de los indios. En este sentido, la razón metonímica⁵¹ desplaza hacia lo no existente cualquier cosa que no se entienda de forma cultural propia, es decir, el conocimiento que se produce fuera de la racionalidad metonímica y que Santos señala como modos lógicos de producción de no existencia, todas atribuidas a esta razón, así manifiesta: “La razón metonímica es perezosa porque utiliza la misma vara de medir para todas las culturas, reconociendo únicamente sus propios valores, que considera válidos universalmente. Es arrogante porque no se plantea la necesidad de ejercitarse y confrontarse con otras racionalidades, por lo que demuestra un talante autoritario y no dialogante. Y tiende a ser olvidadiza porque produce innumerables silencios, exclusiones y ausencias que borran de la memoria el sufrimiento de las víctimas y los vencidos de la historia, provocando el desperdicio masivo de experiencia humana, el empobrecimiento de la realidad y la destrucción de diversidad antropológica de formas de vivir, conocer, producir, amar, pensar y actuar. Como se desprende de esta lógica, las manifestaciones de imperialismo cultural están acompañadas de procesos de globalización mediante los cuales un determinado particularismo es universalizado e impuesto como la única y válida cosmovisión a la hora de explicar y

⁵⁰ Cfr. Dussel Enrique. Capítulo 2. *Localización del lugar crítico-político en la «Modernidad Temprana»* (Desde 1492) En *“Política de la Liberación. Historia mundial y crítica”*. Editorial Trotta, Madrid, 2007. Págs.141-268.

⁵¹ Cfr. Boaventura de Sousa. *“Crítica a la Razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia”* Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer, S. A, 2003.

entender el mundo en su totalidad. El resto de culturas, al servirse de patrones socioculturales de interacción que no son los hegemónicos, son, por el contrario, construidas y estereotipadas automáticamente como lo “otro”, lo “diferente”, lo “incivilizado”, lo “atrasado” y, en virtud de ello, lo “inferior”⁵².

4. Conclusiones: ¿De cuál Historia hablamos?

En este apartado hay que recordar que fue Hegel quien, alejándose del pensamiento ilustrado del progreso profano, creó una concepción teleológica de la historia mundial⁵³. Si la Ilustración operó en la dirección de un individuo que observara al futuro desde un presente de progreso, el Romanticismo, del cual él se vio influenciado, comprendió los sucesos del pasado conformando un punto de vista histórico en la que Oriente se entendía como la niñez de la humanidad, un pueblo con un despotismo y una carencia de libertades comprendidas desde la modernidad occidental como poco o nada favorecedoras de la elevación del espíritu. Estos supuestos etnocéntricos, según Boaventura de Sousa, en el entendimiento dialéctico de la historia llevado a cabo por Hegel, muestran un punto de vista de la historia de forma teleológica, en la que el espíritu se reinterpreta desde Oriente hacia Occidente y halla en la civilización y en las libertades de una Europa moderna las condiciones plenas para su florecimiento⁵⁴.

Por lo que, según Boaventura de Sousa, queda de manifiesto que Hegel está reconociendo diversos grados de actualización de la eticidad: “Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el dominante y en ella sólo puede hacer época una vez. Contra éste su absoluto derecho a ser portador del actual grado de

⁵² Santos, Boaventura de Sousa (2005): *“El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política”*. Madrid-España: Trotta/ILSA. Págs. 155 ss.

⁵³ Hegel, Georg . (1837) *“Vorlesungen über die philosophie der Geschichte”*. ed. Dr. Eduard Gans. Pról. José Ortega y Gasset. Advertencia José Gaos. Trad. José Gaos. *“Lecciones de Filosofía de la Historia”*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 4ª reimpresión, 2012

⁵⁴ 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. Ver DIAZ PLAJA, F. *Griegos y romanos en la Revolución Francesa*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, y HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Revista de Occidente, 1946.

desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquéllos cuya época ha pasado, no cuentan en la historia universal”⁵⁵. De este universalismo eurocéntrico excluyente⁵⁶, nacen los presupuestos que en Locke hallamos sobre el respeto de los derechos de los pueblos. Por ello, en contra de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras, y los pueblos que conforman, no tienen soberanía y autonomía. Un pueblo no se entiende como Estado, por lo que el tránsito de una familia o de una horda, o clan, etc. a la situación de Estado se conforma como la realización formal de la idea de ese pueblo en términos generales. Si no se da esa forma, el pueblo no presenta, como substancia ética que es en sí (*ansich*), de la objetividad de recoger en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros, universal y omniválida y, por ello, no es reconocido: su autonomía en cuanto a que carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía⁵⁷: “...ocurre que las naciones civilizadas consideren a otras que se les han quedado atrás en los movimientos substanciales del Estado (los pueblos pastores frente a los cazadores, los agrícolas frente a ambos, etc.), como bárbaras, con la consciencia de un derecho desigual, y traten su autonomía como algo formal”⁵⁸.

Ante esta forma hegeliana de entender la Historia universal, Boaventura de Sousa, en consonancia con la epistemología del Sur, que lucha contra el “occidentalismo eurocéntrico”⁵⁹ que transforma a los países centrales en los

⁵⁵ Óp. cit., §351. pág. 492.

⁵⁶ Faltaría ver la cita textual de Hegel en donde menciona con nombre propio a este “pueblo elegido”, que supuestamente es europeo, porque ni los EEUU, China y Japón habían alcanzado por aquel entonces el mismo estadio de desarrollo industrial, político y cultural.

⁵⁷ Óp. cit., §349. págs. 493-494.

⁵⁸ Óp. cit., §351. pág.494

⁵⁹ 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 construye sobre el desplazamiento, deslegitimación, aniquilación y negación de otros modos, de otras cosmovisiones y de otras fuentes de generación de saberes y conocimientos existentes

protagonistas de la historia mundial oficial, propone una teoría poscolonial de la historia. La epistemología del Sur que plantea el pensador portugués se orienta por la razón cosmopolita⁶⁰, en contra de la razón indolente (Racionalidad moderna). La racionalidad cosmopolita de Boaventura de Sousa presenta un carácter abierto y dialogante, por lo que se sustenta en el valor ético y político de la solidaridad, es decir, aquél que, una vez superados los estereotipos y los prejuicios, entiende al otro como un sujeto igual y, al mismo tiempo, diferente. De este modo, se reconocen las diferencias que subyacen sin inferiorizar de manera epistémica o social a un grupo. Así, la razón cosmopolita lleva a cabo “un amplio reconocimiento de las experiencias de conocimiento del mundo”⁶¹, brindando visibilidad a esa diversidad de experiencias que se dan en el plano social y que tiene el objetivo de crear conexiones de diálogo y de inteligibilidad mutua entre ellas. Es así como Santos se ve capaz de crear una teoría de la historia intercultural, que no comporta entre personas y pueblos diferencias inferiorizantes, sino diferencias en pie de igualdad⁶². De este modo, la teoría de la historia de Santos viene a evitar los historicidios –o memoricidios – cometidos por la razón indolente, la “guerra contra la memoria”⁶³, la destrucción, ocultación, falsificación y subalternización de las diferentes historias y memorias locales de los pueblos.

No obstante, Boaventura de Sousa parte de la idea de “Que el paradigma cultural y epistemológico que se impuso globalmente como paradigma moderno occidental representa una versión drásticamente reducida y, en consecuencia, un empobrecimiento de la gran diversidad de culturas y epistemologías que circulaban

y diferentes a la dominante y, sobre todo, se constituye como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber.

⁶⁰ De Sousa Santos Boaventura. (20005) *“El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política”*, Trotta/ ILSA, Madrid. Pág.152

⁶¹ De Sousa, B y Meneses, P. (orgs.) (2009), *“Epistemologías do Sul”*, Ed. Almedina, Coimbra. Pág. 18. <file:///C:/Users/TuPcSolucion/Downloads/Epistemologias%20do%20Sul1.pdf>. Existe edición en español, traducción de Antonio Aguiló *“Epistemologías del Sur”* (Perespectivas). Ed. Akal. Madris 2014.

⁶² Esta “teoría de la historia” de Santos vuelve a caer en la contradicción insalvable de sus propósitos supuestamente igualitaristas con su propia realidad “historicidica”, 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. Ver: LEWIS, B.: *“La historia recordada, rescatada, inventada”*. México DF: Fondo Cultura Económica, 1979. 132 páginas.

⁶³ Levi, Primo. *“Los hundidos y los salvados”* Ed. El Aleph, Barcelona, 2001. Pág.21.

por Europa en el momento de su expansión colonial”⁶⁴. De esta manera, la epistemología política de la modernidad occidental, establecida en lo que Enrique Dussel⁶⁵ llama el *ego conquiro*⁶⁶, da como resultante la legitimación de una autoridad, de todo un sistema de múltiples y simultáneas opresiones sucedidas bajo la dominación colonial sosteniendo este autor que el nacimiento de la modernidad se puede asentar en los pensadores españoles del siglo XVI, que, a pesar de que practicaban una filosofía de cuño escolástico, presentaban ya un contenido moderno, diciendo el mismo con claridad: “...los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía política moderna a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke⁶⁷”

A este respecto donde, tanto Boaventura de Sousa y Enrique Dussel, coinciden en intentar situar el comienzo de la modernidad en la aportación de los “Estados Modernos” de España y Portugal, como invasores de Latinoamérica y la relación dialéctica de las aportaciones de pensadores como Bartolomé de las Casas o Francisco Suárez, evaden el hecho de que dichos pensadores vivieron en Europa y se

⁶⁴ Boaventura de Sousa y María Paula Meneses. (2014) *“Epistemologías du Soul”*. Trad. Antonio Aguiló. *“Epistemologías del Sur”*. Ed. Akal, Madrid 2014. Pág. 15.

⁶⁵ Dussel, Enrique. *“1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad”*. Editorial Nueva Utopía 1. ed. (11/1992). Pág. 186. 234págs. El libro trata de dar a conocer el origen del *“Mito de la Modernidad”*. Partiendo de la idea que la Modernidad tiene un “concepto” emancipador racional. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un “mito” irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón, mientras que el autor critica a la razón moderna por encubrir un mito irracional. Visto el 06-06-2015 <http://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf>

⁶⁶ 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. Págs. 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.

⁶⁷ Dussel, Enrique, *“Política de la liberación. Historia mundial y crítica”*, Trotta, Madrid, 2007, pág 13.

formaron conforme a las tradiciones y contradicciones de la racionalidad moderna , intentando forzar un punto de vista equidistante pero igual al europeo.

A este respecto podemos admitir que la Modernidad europea haya sido conquistadora y colonizadora. Pero la mayor fuente de legitimación de esas conquistas era, al menos al principio, una creencia religiosa emparentada con el Medievo⁶⁸: ya que ellos creían en el verdadero Dios, y el Papa podía repartir las tierras (Tratado de Tordesillas⁶⁹). Aunque Boaventura de Sousa sostiene que en verdad ejercían un autoritarismo opaco, legitimado por la fuerza de la razón, que se autoinstituía como principio fundante de la modernidad occidental, es decir, de su *auctoritas*. El racismo o sexismo epistemológico y el fundamentalismo eurocéntrico que crea esta jerarquía epistémica global se reproduce a través del mundo por medio de la globalización de la Universidad occidentalizada⁷⁰ desde el siglo XVI. Así dice Sousa Santos, que lo que conocemos como la epistemología de la ceguera genera “un conjunto bien urdido de discriminaciones radicales en que el lado errado del ejercicio (lo periférico, lo contingente, lo inverosímil, lo irrelevante, lo ilegítimo) es barrido,

⁶⁸ 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.» Céspedes, Guillermo: “*América Hispánica, 1492-1898*” *Historia de España*, vol. VI, Barcelona: Labor, 1985, capítulo VIII, “*Los servidores del trono y del altar*”. págs.225-233.

⁶⁹ 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 10-01-2015. <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/PdfServlet?pdf=VP01170.pdf&area=E>

⁷⁰ Esta afirmación es contradictoria, dado el hecho de que las universidades europeas recién pudieron consolidar su prestigio fuera de Europa después del siglo XVIII. Recordemos además que esto ocurrió en forma paralela a la decadencia y hasta desaparición de la educación superior en otros contextos culturales, como los de India, China y el Islam. Ver C. Tünnermann Bemheim, “*La universidad en la historia*”. c. 1, p. 15-51. Disponible en <http://www.udual.org/CIDU/CoIUDUAL/Tunner/capitulo1.pdf> Visto 28/11/2013

según los casos, al cubo de la basura epistemológica, teórica, política o ideológica-cultural”⁷¹.

Argumentando, que es a través del canon del pensamiento hegemónico (canon de hombres «occidentales», es decir, nunca hombres «no-occidentales» y nunca mujeres «occidentales» y «no-occidentales») y las divisiones disciplinarias de la Universidad occidentalizada, que hallamos una situación similar en las universidades de occidente, como las de París o las de Nueva York, igual que en las universidades de Buenos Aires, Calcuta, Rio de Janeiro, Bogotá o Beijing, desde donde se crean las elites y los intelectuales occidentalizados del sistema-mundo. Si no se hubiera producido la globalización de la Universidad de occidente, sería muy complejo cuidar el sistema-mundo, según Sousa Santos, reproducir tan variadas jerarquías de dominación y explotación global. Por ello, esta descolonización del conocimiento y de la Universidad se entienden como puntos estratégicos fundamentales en la lucha por la descolonización radical del mundo⁷².

Boaventura de Sousa denuncia claramente este eurocentrismo al que considera un hábito mental que conduce a centrarse de forma exclusiva sobre un sujeto que denominamos Europa u Occidente, y que a su vez es producto de una creación de varios siglos, en el transcurso de los que se ha creado una base argumental que se constituye como parte del sentido común de una amplia mayoría. El escenario se construye colocando de forma simbólica y categórica un territorio, siempre de forma arbitraria, definiéndolo como Europa⁷³ de la ecúmene y otorgándole un lugar aparte en el esquema de los “continentes” que ni la geografía física ni la población ni la variedad etnográfica pueden justificar.

Por ello, el profesor Boaventura de Sousa, denuncia que a pesar de que el sujeto moderno trata de diseñarse desde la universalidad abstracta y más imparcial, ese

⁷¹ Santos, Boaventura. *“Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia”*, Desclée de Brouwer, 2003. Bilbao. Pág. 218.

⁷² Cfr. De Sousa Santos, Boaventura. *“Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal”*. 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

⁷³ Pero a 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. Ver PARRY, J. H., *Europa y la expansión del mundo: 1415-1715*. México DF: Fondo Cultura Económica, 1952. 275 págs.

sujeto hegemónico del estado moderno se entiende desde un universalismo colonial y eurocéntrico que maquilla los intereses de hegemonía de algunos sectores y de las clases sociales que dominan esa época. El hombre universalizado por el proyecto de la modernidad occidental fue, por lo tanto, el ser humano blanco, varón, propietario, cristiano y heterosexual. En otras palabras, lo que se globalizó fue la identidad especializada del sujeto burgués y sus experiencias de clase. Así nos manifiesta el profesor Sousa Santos, que cuando el adjetivo «universal» es aplicado sobre los derechos humanos, redundante en una serie de marcas culturales muy concretas, es decir, en aquellas que pertenecen a la tradición cultural occidental. Así, cuando se han de abordar los presupuestos filosóficos que llevan a entender la concepción hegemónica de los derechos humanos, identifica los que aquí mencionamos: “Hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; el individuo⁷⁴ tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos”⁷⁵.

A este respecto de defensa de la dignidad humana se refiere Carlos Malamud, criticando lo fácil y falaz de la argumentación de reconocidos intelectuales latinoamericanos, como es el caso de Eduardo Galeano, en su libro “Las venas abiertas de América Latina⁷⁶”, donde obvia elementos como que en las minas de Potosí en Quito, no laboraban esclavos indígenas sino mitayos, y que la mita y la esclavitud eran instituciones diferentes. Así refiere: “Su alusión a la memoria, lo que hoy se conoce como la memoria histórica (...) Ya no se trata de incorporar las últimas aportaciones de los historiadores profesionales, sino de reescribirla en función de

⁷⁴ Pero esta glorificación teórica del individuo en la sociedad capitalista occidental está subsumida dentro de los intereses de las grandes corporaciones (por medio de mecanismos tales como la publicidad, las encuestas etc.), tal como lo demostró E. From. “*The Fear of Freedom*” en español “*El miedo a la libertad*”. Trad. Gino Germani, 13ª reimpresión, Buenos Aires: Paidós, 1989. 282 págs.

⁷⁵ Santos, B. de Sousa. 1998. “*De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*”, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes. Pág. 353.

⁷⁶ Galeano, Eduardo. (1971) “*Las venas abiertas de América Latina*”. Ed. Siglo XXI, Madrid 2003.

determinados puntos de vista ideológicos, con el ánimo de aportar argumentos dialecticos a la causa liberadora y revolucionaria⁷⁷”

Hecho este inciso, habría que seguir diciendo que a lo expuesto anteriormente por Boaventura de Sousa, habría que objetar que son, sin embargo, esos derechos humanos los que defienden las libertades de pueblos e individuos, y sobre la base de los cuales podemos criticar la colonización y la no libertad de la mujer en muchas sociedades y prácticas, justo porque todos los seres humanos son libres, siendo esta nuestra *auctoritas*. Es esa base crítica e ideal la que ha conducido a la crítica de las prácticas de Occidente. ¿Desde dónde, si no? Desde entonces tenemos conciencia de ciertos derechos inalienables del ser humano, que son defendidos, con menor o mayor acierto desde planteamientos occidentales hacia otras culturas. Por ejemplo ¿quién defiende a la niña que va a sufrir una ablación del clítoris según su cultura, a la mujer de la India que sufre violaciones, porque desde su cultura no es visto como un atropello a la dignidad humana, o la niña Malala Yousufzai, que lucha por mantener su educación en una zona donde los talibanes han prohibido a las chicas ir a la escuela, a pesar de haber sufrido un ataque terrorista por los talibanes?

Para terminar, en lo que podemos estar de acuerdo con Boaventura de Sousa, conjuntamente con Walter Benjamin es que todo pensamiento observa desde algún sitio. Se encuentra localizado. Y se alimenta de las experiencias a la luz de una tradición. No existe pensamiento sin experiencia ni ubicación. Debido a lo cual Boaventura de Sousa, comenta que el pensamiento ético por el que aboga ha de hacerse observando mejor, dejándose observar e interpelar por las víctimas que va dejando la barbarie de la civilización. Reflexionar desde ese dolor de las víctimas crea una revolución ética importante. Las víctimas no se asientan ni se asemejan a una ideología, sino que son hombres y mujeres inocentes que han padecido una violencia injusta y que reclaman ahora sus derechos. Por otro lado, una característica esencial y propia es la de tener una mirada individual sobre la realidad. En ausencia de ésta, la realidad no se torna visible. Por ello, esa mirada no sólo ilumina con luz propia los sucesos o las épocas, sino que, más allá, modifica la visión habitual que se pudiera mantener sobre lo mismo. Hablar de víctimas no es únicamente exigir justicia, sino

⁷⁷ Malamud, Carlos. *“Populismo latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre”*. E. Nobel, Oviedo 2010. Pág.25.

también disponerse a un trauma cognitivo. La diferente experiencia de la injusticia da lugar a dos visiones de la realidad: la de los vencedores y la de los vencidos, que desgraciadamente es un producto del poder. Lo dice escueta y precisamente el gran filósofo judío Walter Benjamin en una de sus famosas Tesis sobre la Historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de excepción’ es la regla⁷⁸”. La inocencia y esta forma de mirar conforman la dignidad, la autoridad moral de la víctima. Por ello, la interpelación viene a cuestionar y a reconsiderar el discurso moral, introduciendo un matiz importante en la ética.

Por lo tanto, desde la *auctoritas* de nuestra sociedad occidental (Kant: Su imperativo categórico) y desde nuestra *potestas* (Hegel: Filosofía del Derecho), es de donde se construye el nuevo milenio, criticando los errores pero salvando también los aciertos. A este respecto, Reyes Mate⁷⁹ pivota su reflexión sobre la situación que entiende aporética en Benjamin respecto a que él querría ir más allá de la recordación (porque de poco le sirven a los abuelos la reparación si solamente hace felices a los nietos) como espacio de redención, pero esto no lo puede resolver desde la filosofía, debe recurrir a la teología.

5. Bibliografía.

- De Sousa Santos, B. (1998). “*De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*” Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes
- De Sousa Santos, B. (2005). “*El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*” Madrid: Trotta/ILSA.
- De Sousa Santos, B. y Meneses, P. (orgs.) (2009). “*Epistemologías do Sul*” Coimbra: Almedina. Existe edición en español, traducción de Antonio Aguiló “*Epistemologías del Sur*” (Perspectivas). Madrid: Akal. Madrid, 2014.
- De Sousa Santos, B. y Meneses, P. (2009). “*Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*”. México: CLACSO – Siglo XXI.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1992). “*1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*” Bogotá: Editorial Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2007) “*Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*”. Editorial Trotta, Madrid.
- Galeano, Eduardo. (1971) “*Las venas abiertas de América Latina*”. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2003.

⁷⁸ Benjamin, Walter. (1940) “*Geschichtsphilosophische Thesen*”. Trad. Bolívar Echeverría “*Tesis sobre la historia y otros fragmentos*”. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México D.F. México, 2008. VII Tesis.

⁷⁹ Mate Rupérez, Manuel- Reyes “*Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* 2ª ed. Madrid, 2009.

- Hegel, G.W. (1820-1821): *“Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht un Staatswissenschaft im Grundrisse”* Hamburgo; J. Hoffmeister Mainer, 1955. Traducción y el prólogo son de Juan Luis Vermal “Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política” Barcelona: Edhasa (1988).
- Hegel, G.W. (1837). *“Vorlesungen über die philosophie der Geschichte”*. Ed. Dr. Eduard Gans. Pról. José Ortega y Gasset. Advertencia José Gaos. Trad. José Gaos. *“Lecciones de Filosofía de la Historia”*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 4ª reimpresión, 2012.
- Hegel, G.W. (1848). *“Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”*. Traducción del alemán: Eloy Terrón. *“Introducción a la historia de la filosofía”*. Madrid: Aguilar, 1989.
- Hazard, P. (1946). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kant, I. (1784) *“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”*. *“Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”* (en *Filosofía de la historia*). México: FCE, 1978.
- Lander, Edgardo. *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”*. Buenos Aires: CLACSO, febrero de 1993
- Malamud, Carlos. *“Populismo latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre”*. E. Nobel, Oviedo 2010.
- Mate Rupérez, Manuel- Reyes *“Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia» 2ª ed.* Madrid, 2009.
- Mayz-Vallenilla, E. (1999). *“El dominio de poder”*. Puerto Rico: De la Universidad de Puerto Rico, 2ª ed.
- O-Gorman E. (1958). *La Invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica. Ed. 1977.
- Nuño, J. (1972). *“Germanización de la Filosofía Latinoamericana”* En *La Superación de la Filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Nuño, J. (1976). *La Idea del Descubrimiento de América; historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Revault d’Allonnes, M. (2006). *“Le pouvoir des commencements. Essai sur l’autorité”*. París: Éditions du Seuil. Traducción Estela Consigli *“El poder de los comienzos”*. Buenos Aires: Amorrortu. 2008.
- Tinoco Guerra, A. *“Origen y Evolución de la Historia de las Ideas en América Latina”* Revista de Filosofía, Nº 70, 2012-1, pp. 175 – 192.
- Zea Aguilar, L. (1912). *Introducción a la Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 5. ed.1974.