

# El pensamiento europeo, ¿legitimación del proyecto colonial occidental?

Juan José Tamayo •

## **Resumen**

Este artículo aborda el pensamiento europeo con la pregunta: ¿legitimación del proyecto colonial occidental? Para cumplir con el objetivo se desarrollarán los siguientes temas: 1. Kant y Herder: Dos visiones de la filosofía de la historia; 2. Complejidad y diversidad de la historia frente a unidad y linealidad; 3. Dos concepciones del progreso; 4. Racismo y colonialismo en los pensadores europeos; 5. Hegel: la dialéctica civilización-barbarie; 6. Marx y el colonialismo.

## **Palabras clave**

Pensamiento europeo; proyecto colonial; complejidad; diversidad; racismo; colonialismo.

## **Abstract**

This article addresses European thought with the question: legitimation of the Western colonial project? To fulfill the objective, the following themes will be developed: 1. Kant and Herder: Two visions of the philosophy of history; 2. Complexity and diversity of the story versus unity and linearity; 3. Two conceptions of progress; 4. Racism and colonialism in European thinkers; 5. Hegel: the civilization-barbarism dialectic; 6. Marx and colonialism.

## **Keywords**

European thought; colonial project; complexity; diversity; racism; colonialism.

---

• Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría, Universidad Carlos III, Madrid. E-mail: [juanjotamayo@gmail.com](mailto:juanjotamayo@gmail.com).

## Introducción

Según Gayatri Spivak, los grandes filósofos alemanes Kant, Hegel y Marx elaboraron visiones universales de la historia y mostraron una escasa sensibilidad por “posiciones de sujeto” culturales específicas y excluyeron las voces subalternas de la corriente hegemónica del pensamiento de la modernidad atlántica. En su examen de la filosofía moderna europea analiza “cómo Kant repudió al aborigen; cómo Hegel colocó al Otro de Europa dentro de un modelo de desviaciones normativas y cómo el sujeto colonial depuró a Hegel; cómo Marx lidió con la diferencia” (Spivak, 2010, p. 8). Con su planteamiento eurocéntrico de la historia, estos filósofos han ejercido una influencia continua en el proyecto colonial occidental.

Walter Dignolo cree, a su vez, que Hegel y Marx perdieron el contacto con el mundo no europeo y que Marx consideraba necesario pasar por el colonialismo para el surgimiento del nuevo estado (Dignolo, 2003, p. 53). Ramón Grosfoguel llama la atención sobre la práctica del racismo/sexismo epistemológico por parte de Marx y sobre la mirada eurocéntrica de muchos marxistas del siglo XX, que siguieron la tradición de Marx e incluso la perfeccionaron radicalizando el occidentalocentrismo.

La crítica de Grosfoguel se extiende al socialismo del siglo XX, que fracasó, como vimos, por considerar que el problema era solo económico y creer que luchando contra el capitalismo se resolverían automáticamente todos los problemas. Lo que sucedió en realidad fue que al organizar la lucha contra el capitalismo dejando intactos el sexismo, el racismo y el eurocentrismo, se reprodujeron todas las lógicas de dominación contra las que se estaba luchando (Grosfoguel, 2015, p. 192-193).

Steyerl y Gutiérrez Rodríguez creen que la tendencia constante de la tradición filosófica alemana ha sido que al aspirar a la universalidad, el Otro ha sido absorbido bajo la dictadura de la igualdad (Steyerl y Gutiérrez Rodríguez, 2003). ¿Son correctas estas afirmaciones? ¿Responden al pensamiento de los filósofos europeos de la modernidad? ¿Se deducen de sus textos? Vamos a verlo a continuación analizando sus obras.

### 1. Kant y Herder: Dos visiones de la filosofía de la historia

En el siglo XVIII surge en Europa un nuevo género filosófico, que Voltaire llama “filosofía de la historia” y que tiene su principal desarrollo en Alemania – con el añadido de “universal” –, conforme a dos mentalidades, cosmovisiones, maneras de pensar y

perspectivas enfrentadas e incluso contrapuestas: la Ilustración, cuya figura más representativa es Immanuel Kant (1724-1804), y el Romanticismo, representado por Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Los dos autores están marcados ideológicamente por el pietismo, pero reaccionan de distinta forma a dicha influencia. Herder vincula estrechamente religiosidad y filosofía. Kant, sin embargo, se esfuerza por separarlas, aunque no lo logra del todo, como se pone de manifiesto en su filosofía moral y en la conocida afirmación del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “tuve, pues, que anular el *saber*, para preservar un sitio a la *fe* (Kant, 2002, p. 109)<sup>1</sup>.

Herder fue discípulo de Kant cuando estudiaba teología en Königsberg. El maestro no se recataba de reconocer que Herder fue un discípulo ejemplar, al tiempo que este tenía a su profesor en altísima estima<sup>2</sup>. Pero su filosofía de la historia transitó por caminos diferentes y la polémica marcó la vida de ambos y, lejos de amainar con el tiempo, fue *in crescendo*.

Entre 1784 y 1791 Herder publicó *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, obra de gran erudición interdisciplinar. En ese intermedio aparece la obra de Kant *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, que, según la esposa de Herder, María Carolina, pudo ser redactada a modo de “antídoto preventivo” para neutralizar las tesis de la obra de Herder, y que Kant quizá conociera antes de publicarse a través de Hamann, amigo de ambos.

Salvo una cita de Kant al principio de su obra magna, Herder ignora por completo la obra cumbre de su maestro: *Crítica de la razón pura*, aparecida en 1781. Kant responsabilizaba a Herder de la poca difusión de su *Crítica* y de los ataques recibidos

---

<sup>1</sup> Ahora bien, según los autores de la edición de Tecnos, Juan José García Norros y Rogelio Rovira, la *fe* a la que se refiere Kant aquí es “la *fe racional* o *fe moral*, la *fe* que surge del uso práctico de la razón, no la *fe* teológica, que es fruto de la revelación” (Kant, 2002, p. 109).

<sup>2</sup> En sus *Cartas para la promoción de la virtud humana*, que escribe después de iniciada la polémica, Herder afirma: “He tenido la suerte de conocer a un filósofo, que fue maestro mío... Con el mismo espíritu con que sometía a prueba a Leibniz, a Wolff, a Baumgarten, a Crusius, a Hume, y escrutaba las leyes naturales de Kepler, de Newton, los físicos, tomaba los escritos de Rousseau, que por entonces aparecían, su *Emilio* y su *Heliosa*, y volvía una y otra vez sobre el conocimiento desprevenido de la Naturaleza y sobre el valor moral del hombre. Historia de los hombres, de los pueblos, de la Naturaleza, ciencia natural, matemática y experiencia eran las fuentes con cuyas aguas vivificaba sus explicaciones y su trato; nada digno de ser sabido era para él indiferente... Animaba y amigablemente obligaba a cada uno al pensamiento independiente; el despotismo era extraño a su genio. Ese hombre, a quien nombro con la mayor gratitud y veneración es Immanuel Kant” (*apud* Mayos Solsona, 2004, p. 30-31).

contra ella. Kant escribió varias reseñas muy críticas, no exentas de desdén y acidez, de la primera y la segunda parte de la obra de Herder (Kant, 1987, p. 25-57)<sup>3</sup>. Reconoce a Herder ingenio, brillantez, originalidad y riqueza de ideas, pero critica su falta de exactitud y de lógica en la determinación de los conceptos, así como el descuido en la distinción y confirmación de los principios y la falta de atención a los detalles.

El libro, dice, “es una mirada que abarca mucho, sin reparar en nada” (Kant, 1987, p. 26). Kant expresa su deseo de que la filosofía lleve a Herder a consumir su obra, “no por medio de insinuaciones, sino de conceptos precisos, no por leyes forjadas por el temperamento, sino por la observación, no por medio de una imaginación a la que han dado alas ya sea la metafísica o los sentidos, sino a través de una razón ambiciosa en materia de proyectos, pero corta en su ejecución” (Kant, 1987, p. 41-42).

En *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a las muchas contribuciones del siglo*, publicada en 1774, Herder critica el orgullo ingenuo de los ilustrados que presentaban su época como ideal y como canon desde el que juzgar y minusvalorar otras épocas y otras culturas, al tiempo que, con una arrogancia desmedida, creían haber descubierto la racionalidad humana. “¿Tiene que haber ahora en Europa más virtud de la que ha habido jamás en el mundo? ¿Y por qué? – pregunta desafiante a los ilustrados – Porque hay más ilustración. Mi opinión es que precisamente por ello, tiene que haber menos... No se percibe que, si tenemos los vicios y virtudes del tiempo pasado, es porque no poseemos en absoluto su situación, sus fuerzas y sus savia, su medio y su elemento” (*apud* Mayos Solsona, 2004, p. 41; Contreras, 2004, p. 35).

Contreras interpreta la filosofía de la historia de Herder como “una reacción cristiana – aunque se trate de una versión muy subjetiva y posiblemente heterodoxa – frente a la visión secularizada de la historia característica de la Ilustración” (Contreras, 2004, p. 37).

---

<sup>3</sup> La primera reseña de la primera parte apareció en *Allgemeine Litteraturzeitung* el 6 de junio de 1785 anónimamente, aun cuando enseguida se reconocía la paternidad kantiana de la misma. La segunda es una réplica a K. L. Reinhold, que había escrito un comentario contra la reseña de Kant. La tercera reseña, aparecida en el *Allgemeine Litteraturzeitung* el 15 de noviembre de 1785, es una crítica de la segunda parte de *Ideas*.

## 2. Complejidad y diversidad de la historia frente a unidad y linealidad

El interés de Herder por la filosofía de la historia responde a una doble motivación: poner de manifiesto lo común que tiene la humanidad en cuanto todos los seres humanos son “hijos de Dios” y reconocer la gran diversidad cultural y lingüística humana en las distintas épocas, civilizaciones o “espíritus del pueblo” a través de las múltiples y más variadas manifestaciones de la humanidad.

De las dos motivaciones la segunda predomina sobre la primera y choca frontalmente con la concepción *etnocéntrica* de la Ilustración europea. “Si hay algo que le desagradaba a Herder – comenta Isaiah Berlin – es la eliminación de una cultura por otra... Le desagradaba toda forma de violencia, de coerción, de deglución de una cultura por otra, ya que deseaba que fuere, lo más posible, lo que debía ser... estaba interesado en que todo alcanzara sus posibilidades..., es decir, que todo se desarrollara del modo más rico y pleno posible” (Berlin, 2000, p. 93-94).

Herder no pretende conocer la única ley de la historia, sino reivindicar la plural y diversa historia de la humanidad. Por eso se opone “a la pretensión de la Ilustración de identificar y confundir SU ideal y razón con LOS de toda la humanidad” y critica la “tendencia imperialista de la Ilustración moderna-occidental a imponerse y menospreciar la riqueza del resto de pueblos y culturas...” (Mayos Solsona, 2004, p. 74). Si Kant defiende el cosmopolitismo político-cultural unificador de la humanidad, Herder pone el acento en las diferencias culturales de la humanidad.

Lo que caracteriza la filosofía de la historia de Kant es “la unidad y la linealidad, la pauta uniforme e ideal, común a todos los pueblos... por encima de la diversidad de pueblos, culturas y épocas” (Mayos Solsona, 2004, p. 76). La propuesta de Herder, sin embargo, se caracteriza por la no linealidad, la complejidad de la historia y la prevalencia de la diversidad geográfica y cultural. La complejidad de la historia y la diversidad cultural son lo constitutivo de la historia humana.

La perspectiva universalista adoptada por Kant le lleva a afirmar que existe un ideal común, un único y común baremo para medir el progreso humano para todos los pueblos, culturas y generaciones. La valoración positiva o negativa de la marcha de la historia, por ello, depende de la mayor o menor aproximación a dicho ideal común. Herder, empero, no fija un ideal universal de sociedad, sino que afirma la necesidad de todas las culturas, cree que todas ellas, en su contexto y a su manera, contribuyen al logro

del fin de la humanidad y colaboran en la realización del plan diseñado por la Providencia divina.

### 3. Dos concepciones del progreso

La idea de progreso constituye la espina vertebral de la Ilustración y es común a todas las filosofías ilustradas de la historia. Es la idea inscrita en el frontispicio del proyecto de la Modernidad. Kant se muestra fiel a los valores ilustrados, entre los que la creencia en el progreso ocupa un lugar central. Lo expresa con contundencia y convicción de distintas formas en varios de sus textos. Veamos tres.

Al final de la reseña de la segunda parte del libro de Herder *Ideas*, escribe:

La tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino de género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpidamente* (subrayado de Kant) y la consumación de tal progreso es una mera idea – aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista – del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia (Kant, 1987, p. 56).

En *Probable inicio de la historia humana* interpreta la salida del ser humano del paraíso como “el tránsito de la rudeza de una simple criatura animal de la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón,” y afirma que el destino de la especie humana “no consiste en otra cosa sino en progresar hacia la perfección” (Kant, 1987, p. 65-66).

Al progreso dedica su escrito *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se encuentra en progreso hacia mejor*, donde considera terrorismo moral la teoría que defiende la continua decadencia de la humanidad hacia peor. En el borrador del *Replanteamiento* escribió: “El continuo progreso del género humano hacia mejor es *posible*, pues es un deber del mismo actuar sobre la interminable serie de todas las generaciones en orden a transformar las relaciones interestatales” (Kant, 1987, p. XXXIII).

Herder está también a favor de la idea de progreso, pero no con que dicha idea tenga que medirse con los valores ilustrados. En ese sentido critica la idea del progreso acumulativo de la Ilustración, ya que, a su juicio, no existe una linealidad homogénea en el progreso. “Herder da un golpe mortal a las visiones lineales de la historia como un mero transcurso de peor a mejor”, que era la opción kantiana (Mayos Solsona, 2004, p. 194, p. 88).

Su colectivismo cultural y su énfasis en la religación del yo con una herencia cosmovisional comunitaria han llevado a ver en Heder una prefiguración de los comunitaristas actuales como Taylor y Sandel. Sus críticas a la pretenciosa arrogancia de la Ilustración de “europeizar el mundo” le convierten quizá en precursor de las teorías poscoloniales y decoloniales actuales.

#### **4. Racismo y colonialismo en los pensadores europeos**

Los diferentes pensadores europeos: Hobbes, Locke, Voltaire, Rousseau, Hume, Kant, etc. tienen una importante responsabilidad histórica en la construcción del discurso hegemónico sobre la “raza” (Castro Gómez, 1998; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2006 y 2014; Lepe-Carrión, 2014, p. 67-83).

La mayoría de los filósofos europeos del los siglos XVII y XVIII “fueron cómplices de una emergente supremacía de la blancura en el sistema mundo moderno colonial. Muchos condenaron la esclavitud, pero no fueron capaces de advertir lo problemático que significaba la esclavitud en tanto ‘práctica’ cuando al mismo tiempo se pregonaba un ideario libertario y revolucionario contra la opresión y la injusticia social” (Lepe-Carrión, 2014, p. 68).

En otras palabras, se produjo una manifiesta discordancia entre el discurso ilustrado de la libertad y la práctica colonial de la esclavitud, una contradicción entre el sistema económico de Occidente, basado en la esclavitud, y la difusión de los ideales iluministas. Los mismos defensores de la libertad como estado natural y derecho inalienable del ser humano legitimaron la explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias. Tal paradoja no parece que produjera perturbación alguna en la conciencia lógica de entonces.

En *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) Locke escribe: “La esclavitud es un Estado del Hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto a la generosa Templanza y al Coraje de nuestra Nación que es a duras penas concebible que un *inglés*, y mucho menos un caballero [*gentleman*] pudiera llegar a abogar por ella” (*apud* Buck-Morss, 2005, p. 46). Sin embargo, su indignación hacia la esclavitud no se tradujo en protesta y denuncia de la situación de esclavitud en la que vivían los africanos negros en las plantaciones de América. Él mismo era accionista de la Compañía Real Africana, se

involucró en la política colonial americana de Carolina y defendió la esclavitud de los negros como una institución justificable<sup>4</sup>.

El *Contrato social*, de Rousseau, comienza así: “El hombre ha nacido libre, y por doquier está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos” (Rousseau, 1980, p. 26). Para él, la esclavitud constituía una ofensa al corazón y a la razón de los seres humanos y condenaba la institución de la esclavitud. Sin embargo, justificó la existencia de millones de esclavos propiedad de los europeos.

La Revolución Francesa, que proclamó en 1789 la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como derechos universales, estableció en el *Código negro* los deberes para con los esclavos, que no eran considerados sujetos de derechos. El lema de la Revolución Francesa “Igualdad, Libertad y Fraternidad”, se aplicaba solo a los ciudadanos varones metropolitanos, los únicos que eran *iguales, libres y fraternos*. Los demás, incluidas las mujeres, eran desiguales, dominados y esclavos. Dicha paradoja no parecía perturbar la lógica igualitaria de la Modernidad.

En sus obras *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Acerca de las distintas razas de los hombres* (1775) y *Determinación del concepto de una raza* (1785), Kant afirma la existencia de las razas y de las jerarquías racionales: superiores e inferiores, así como la correspondencia entre las características físicas, intelectuales y morales y las desigualdades racionales. Introduce la categoría “universal” en la esencia de lo humano, que corresponde a los europeos y es a la que deben imitar y convertirse los no civilizados (bárbaros y salvajes).

Son los europeos quienes poseen la dignidad humana. La antropología filosófica de Kant viene a ser como el guardián de la imagen de Europa sobre sí misma, que es superior al resto de la humanidad. En otras palabras, la humanidad europea se identifica con la humanidad; esta se manifiesta y realiza plenamente en aquella.

La filosofía europea se atribuye el monopolio del logos. Así la antropología filosófica se transforma en articulación logo-céntrica y en sensibilidad estético-céntrica de una esencia del ser humano universal e inmodificable. Ello justifica la colonización

---

<sup>4</sup> La Constitución de Carolina afirmaba: “Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absoluta sobre sus esclavos negros”.

epistemológica y cultural para extender y difundir los “principios fundamentales de la naturaleza humana”, que se corresponden con los principios occidentales.

En Kant hay claras expresiones de racismo. En la sección 4ª de *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1767 (Kant, 1981) afirma que los castellanos y el Sur de Europa eran una zona intermedia entre los “bárbaros” del Sureste y la “civilización” del Noroeste europeo. Siguiendo a Hobbes y a Hume afirma que los negros africanos se sitúan en el plano de lo insignificante. Por ello no hicieron aportación alguna en los campos del conocimiento, de la ciencia y del arte, ni llevaron a cabo transformaciones relevantes en la historia de la humanidad:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (Kant, 1981, p. 163).

Los europeos son “conductores” del género humano y los nativos de los continentes colonizados (africanos, asiáticos, americanos) son salvajes, irreflexivos e incapaces de ilustración. A diferencia de los blancos, que tienen todas las disposiciones naturales para la cultura y la civilización, afirma Kant, los nativos americanos se guían por los impulsos naturales más que por criterios morales o espirituales y carecen de las cualidades de los pueblos que saben conducirse a través de las leyes.

Establece una contraposición entre el proceso de aprendizaje de los europeos y el de los americanos. Los primeros están capacitados por naturaleza para autoformarse; los segundos, amén de tener un aprendizaje más lento, necesitan la guía de quienes han logrado la máxima plenitud.

Los negros pueden ser entrenados como esclavos. Kant llega incluso a dar consejos para castigar con eficiencia a los negros. Por ejemplo, recomienda no utilizar el látigo, que apenas causa dolor al tener ellos la piel gruesa. Es preferible usar una caña de

bambú partida en dos, pero cuidando de no terminar con la vida del esclavo (Eze, 2001, p. 201-251; cf. Lepe-Carrión, 2014, p. 79).

En los escritos de Kant, observa Mayos Solsona, se encuentran “sutiles (y terribles) formas de etnocentrismo ilustrado europeo como es el caso de su respuesta a la justificación de la colonización por parte de la razón (tal como él y la Ilustración la entendían) sobre los otros pueblos que carecían de ella, aunque fuera a costa de conducirlos – precisamente por ello – a la infelicidad!” (Mayos Solsona, 2004, p. 172).

El carácter racista y colonial de Kant se deja sentir de manera especial en la reseña al libro de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, donde escribe:

el autor [Herder] cree que si los afortunados habitantes de Tahití, destinados al parecer a vivir durante milenios en su pacífica indolencia, no hubieran sido visitados nunca por naciones civilizadas, se podría dar una respuesta a la pregunta de por qué existen: ¿acaso no hubiera sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada con felices ovejas y carneros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite? (Kant, 1987, p. 54).

A partir de 1790 Kant revisa sus ideas racistas. Apenas utiliza las jerarquías raciales y reconoce una aparente igualdad entre las razas – una igualdad que no es extensible a las mujeres –, se muestra contrario a la conquista de tierras extranjeras y trata a las razas no europeas – no blancas – como “ciudadanos de la tierra”. Sin embargo, lo que no cambió fue su empeño en “construir un cosmopolitismo imperial” basado en un ideal civilizatorio “donde el ‘color’ y su consecuente imaginario cultural funcionarían como un dispositivo estético y epistémico para la elaboración de un nuevo ‘orden’ jerárquico que legitimaría la autoproclamación de Europa en el liderazgo mundial de aquella cruzada por medio del coloniaje y la esclavitud” (Lepe-Carrión, 2014, p. 80).

En conclusión, Kant fue un firme defensor de la naturalización de las diferencias-desigualdades entre los pueblos, las culturas y las personas como base para justificar la ocupación, dominación y explotación de los continentes colonizados por parte de los imperios de su tiempo (McCarthy, 2009)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Thomas McCarthy analiza en esta obra la actitud de los filósofos ante el racismo y el colonialismo, con un capítulo dedicado a Kant.

## 5. Hegel: la dialéctica civilización-barbarie

Hegel considera la colonización como una manera adecuada de superar la polarización social. Inicialmente el indio era considerado un instrumento del diablo del que era menester liberarlo aun en contra de su voluntad. Hegel cree, más bien, que el indio es un ser inmaduro sin capacidad organizativa para crear Estados y para tener una ciudadanía en las mismas condiciones que los europeos.

En *Lecciones sobre filosofía de la historia* Hegel considera no histórica una parte nada desdeñable de la geografía humana: África, América y las Islas del Pacífico. Y lo justifica afirmando que la memoria de la historia no dispensa su gloria a los indignos. La base de tal enfoque excluyente de continentes enteros se encuentra en la oposición civilización-barbarie, que, en la literatura política, es la traducción de la oposición griegos-bárbaros. Así se justifican los fenómenos sociales de ocultamiento, rechazo, marginación, explotación e incluso de violencia contra el otro, los otros subalternos. Lo rechazado, ocultado, ignorado por la filosofía imperialista de la historia responde a lo nihilizado en la realidad (Roig, 1981).

En el proyecto y el discurso ideológico de la modernidad, la “civilización” funciona como el absoluto, y la “barbarie” como el sujeto sin voz con el que no es posible mantener la interlocución. Es el discurso de la filosofía de la historia de modernidad europea.

Volvamos a la lectura de las *Lecciones de filosofía de la historia*, de Hegel, para comprobarlo. De América Sur dice que “se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja, tanto física como espiritualmente” y subraya entre sus características la “mansedumbre, falta de respeto, humildad y sumisión rastrera”, amén de “la inferioridad en todos los sentidos” (Hegel, 1989, p. 97).

Califica de abismales las diferencias entre América del Sur y América del Norte. De esta destaca la prosperidad debido al incremento de la industria, la organización ciudadana y una sólida libertad, mientras que América del Sur se basa “tan solo en el poder militar” y “toda su historia es una continua revuelta” (Hegel, 1989, p. 99). Elogia a América del Norte porque protege la hacienda personal y posee una ausencia casi total de impuestos.

Otra diferencia entre ambas partes de América es la orientación religiosa de una y otra. América del Sur es católica; América del Norte, si bien tienes varias religiones,

tiende a la confesión protestante. Precisamente en el protestantismo tiene su origen la confianza recíproca de las personas. La religión afecta a la vida por entero y a toda la actividad. América del Sur fue conquistada para enseñorearse y enriquecerse, y sus conquistadores lograron gran preponderancia sobre los indios “a base de fuerza, habilidad y orgullo” (Hegel, 1989, p. 100). La del Norte, en cambio, fue colonizada por europeos industriales.

De Norteamérica Hegel elogia la protección general de la hacienda personal, la ausencia casi total de impuestos, el favorecimiento del medro y provecho personales, así como el predominio del interés particular, que atiende a lo común solo con el objetivo de obtener una satisfacción personal. Es el individualismo del pensamiento filosófico y político europeo en estado puro. Precisamente por eso cree que América del Norte “es el país del futuro, en el que en los tiempos que van a venir... *debe revelarse la trascendencia de la historia universal*” (Hegel, 1989, p. 102)<sup>6</sup>.

África es, según el contundente juicio hegeliano, el continente que “ha permanecido cerrado a todo contacto con el resto del mundo” y “que, más allá de la historia autoconsciente, se halla envuelto en las tinieblas de la noche” (Hegel, 1989, p. 107). A dicho continente no se le puede aplicar la categoría “universidad”, ya que no ha conseguido la distinción entre su individualidad y su universalidad, y carece de objetividad y del saber de un Ser absoluto.

En su filosofía de la historia sobre los negros africanos, Hegel aplica estrictamente el esquema barbarie-civilización, al que nos hemos referido anteriormente. Los negros africanos son “de natural indómito y de completa barbarie, carecen de moralidad objetiva y de sentimiento. Por ello nada humano puede encontrarse en su carácter” (Hegel, 1989, p. 108-109). Solo el islam parece acercarlos a la civilización. Ve confirmada esta valoración sobre los negros africanos en su religión, que describe con las siguientes características:

- *Hechicería*, porque carece de la conciencia de un ser superior, de representación de dios y de una creencia moral;

- *Idolatría o fetichismo*, porque reconoce la categoría de genio mayor a seres de la naturaleza, como las piedras y los animales;

---

<sup>6</sup> El subrayado es mío.

- *Nula valoración del ser humano* y, por ello, no consideración de la tiranía como injusticia y consideración de la antropofagia como práctica lícita;

- *Esclavitud*, que es consecuencia de la minusvaloración del ser humano, de la falta de consideración por la vida y de la ausencia de conciencia de libertad. Hegel es partidario de abolir la esclavitud, pero no repentinamente, sino de manera gradual (Hegel, 1989, p. 114);

- *Fanatismo*, que llevar a realizar rituales y ceremonias donde se sacrifican vidas humanas;

- *Salvajismo*, que explica por la falta de cultura y de desarrollo.

En el terreno organizativo, observa, existe falta de organización y de consistencia política. La universalidad se reduce a interioridad de la arbitrariedad. África es, en fin, para Hegel, un continente “carente de historia”, no abierto a algo superior, confundido con el espíritu natural, que se encuentra en el umbral de la historia universal.

¿Y Asia y Oriente? Son “la infancia de la historia”, “el comienzo de la historia universal (Hegel, 1989, p. 118). En Asia “ha despuntado la luz del espíritu y, con esto, la historia universal” (Hegel, 1989, p. 115). En los edificios de los imperios orientales ya existen todas las determinaciones racionales, pero “los sujetos siguen siendo meros accidentes” (Hegel, 1989, p. 119). El Próximo Oriente constituye “el origen de los principios religiosos y estatales, pero es en Europa donde estos han tenido lugar su perfecto desarrollo” (Hegel, 1989, p. 117). Si Asia es el comienzo, Europa “es cabalmente el término de la historia universal” (Hegel, 1989, p. 118). De nuevo el eurocentrismo en estado puro.

Grecia y Roma fueron durante mucho tiempo el escenario de la historia universal y en ambas civilizaciones el Espíritu del mundo encontró su morada cuando el Centro y el Norte de Europa eran incultos. El mundo griego responde a la juventud y en él se formaron las individualidades. Roma representa el reino de la universalidad abstracta, que avasalla a los individuos, pero, como contrapartida, estos se convierten en “sujetos jurídicos”.

El Imperio germánico se caracteriza por la madurez perfecta. “El espíritu germánico es el espíritu del mundo nuevo” cuya finalidad es realizar la verdad absoluta como autodeterminación infinita de la libertad a partir de la autoconciencia subjetiva. Y la historia universal “no es sino el despliegue de la conciencia de libertad... el transcurso

de dicho despliegue y el proceso real del Espíritu” (Hegel, 1989, p. 457). Precisamente por eso, concluyen las *Lecciones de filosofía de la historia*, la historia universal “constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia” (Hegel, 1989, p. 457-458).

## 6. Marx y el colonialismo

Las afirmaciones precedentes sobre la influencia de los grandes pensadores alemanes en el proyecto colonial habría que matizarla en el pensamiento y la práctica política de Marx y de Engels en relación con el colonialismo, donde cabe distinguir diferentes etapas (Boersner, 1983, p. 80-89). En la primera, la que va de 1847 a 1856, Marx y Engels hacen una apología de la expansión colonial, subordinan el problema de dicha expansión al análisis de la dinámica internacional del capitalismo y subestiman el nacionalismo anticolonial.

A su juicio, el capitalismo y la burguesía deben considerarse progresistas en el momento en que destruyen y transforman estructuras tradicionales, feudales o arcaicas. Así lo indican el *Manifiesto Comunista*. Los países periféricos lograrían el progreso y la autonomía cuando fueran transformados por los colonizadores. Veamos tres ejemplos de dicho planteamiento, si bien con muchos matices: India, México, Irlanda.

En sus artículos sobre la colonización británica de la India, la actitud de Marx no es lineal, sino dialéctica. Profundiza en la historia anterior a la dominación inglesa y se refiere críticamente a los conquistadores que la dominaron antes: árabes, turcos, tártaros, mongoles... La historia de la India, afirma, es la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de una sociedad inmutable que no les opuso resistencia. A su juicio, tras la colonización por parte de Inglaterra, la India pasó del “despotismo asiático” al “despotismo europeo cultivado”, “infinitamente más intenso” que el anterior.

Ciertamente, Marx considera revolucionaria la destrucción de la industria vernácula por Inglaterra, pero, al mismo tiempo, reconoce que la administración británica de la India, en su conjunto, había sido y seguía siendo “cochina”. Constata tanto la destrucción de la sociedad tradicional hindú como la construcción de otra sociedad nueva sobre las ruinas de la anterior.

Marx observa que en las ruinas y destrucciones llevadas a cabo por la dominación inglesa en la India es muy difícil distinguir su obra regeneradora, pero, al mismo tiempo,

reconoce que tal obra ya ha empezado. Es verdad que la invasión de la India supuso la ruina de la producción artesanal y socavó la aldea tradicional autosuficiente, pero era la condición necesaria para liberarla de su letargo y situarla en la historia.

En esta etapa Marx apoya de manera entusiasta la expansión norteamericana y cree imposible la separación entre Inglaterra e Irlanda. Engels elogia la anexión de México por los Estados Unidos y cree que la guerra que arrebató a los “mexicanos perezosos” la mitad septentrional de su país fue “en beneficio de la civilización”

En la segunda etapa, que se sitúa entre 1857 y 1864, Marx radicaliza la denuncia de los abusos cometidos por las grandes potencias en el mundo colonial o semicolonial y defiende el derecho de los pueblos colonizados a oponer resistencia a las potencias extranjeras colonizadoras. Se opone con firmeza, por ejemplo, a la intervención anglo-franco-española en México.

Valora positivamente las rebeliones anticolonialistas, entre las que cabe citar: la de Taiping en China por sus efectos devastadores sobre el capitalismo europeo, el “Gran Motín” de 1857 en India, liderado por elementos de las clases dominantes tradicionales con un amplio apoyo popular, y la guerra de liberación de Persia contra la dominación semicolonial británica. En esta época se muestra favorable a la independencia de Irlanda del imperio británico.

Marx cree que el colonialismo perjudica incluso al país dominante por tres razones: a) por su complicidad en la explotación de los otros pueblos; b) porque fortalece a las clases dominantes; c) porque dificulta la emancipación de la clase trabajadora.

Más complejo – o, si se quiere, más ambiguo – resulta el pensamiento de Marx sobre América Latina. En 1858 escribe un artículo demoledor sobre Simón Bolívar en el que hace suyas no pocas de las calumnias que sobre el libertador latinoamericano circulaban en Europa. En su biografía de Bolívar destaca críticamente el culto a la personalidad que ya empezaba a despuntar, los arcos triunfales y las pompas a las que, dice, era tan aficionado Bolívar.

Como contrapartida, valora positivamente la guerra de la independencia y el heroísmo del pueblo venezolano, al tiempo que expresa su apoyo incondicional a Benito Juárez y a la lucha del pueblo mexicano contra el usurpador Maximiliano, ejecutado en 1867 en el Cerro de las Campanas.

¿Son hoy el marxismo y el pensamiento decolonial cosmovisiones enfrentadas e incompatibles? No, cree Michael Löwy, quien afirma la existencia de una *izquierda decolonial* formada por quienes buscan una síntesis fecunda y productiva entre el marxismo y el pensamiento decolonial y defienden una fertilización recíproca entre ambos. Dicho pensamiento contribuye a liberar al marxismo de sus aspectos eurocéntricos y a desarrollar una visión universalista. La izquierda decolonial recurre a algunas ideas centrales del marxismo, que no tienen por qué ser necesariamente europeas: el capitalismo, la lucha de clases, si bien en sus diferentes modalidades (Löwy, 2015, p. 131-138).

Löwy considera al filósofo latinoamericano Enrique Dussel, excelente conocedor del marxismo y teólogo de la liberación, uno de los intelectuales más importantes de esta izquierda, que aúna marxismo y pensamiento decolonial. No en vano el marxismo utópico y humanista ha inspirado esta corriente teológica latinoamericana. Dussel subraya las afinidades entre la crítica de la Modernidad de Benjamin y la de los teólogos de la liberación. Benjamin defiende el mesianismo materialista y, ciertamente, “el materialismo es marxista, pero también semita”, afirma Dussel con conocimiento de causa como autor de *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969).

## Referencias

BOERSNER, Demetrio. “Marx, el colonialismo y la liberación nacional”: *Nueva Sociedad* (Venezuela), 1983, p. 80-89.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la filosofía latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros; Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 1998.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2007.

CONTRERAS PELÁEZ, Francisco J. *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

EZE, E. C. “El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant”, en Mignolo, Walter (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

GROFOGUEL, Ramón. “La apuesta por el pluralismo”, en Luis Martínez Andrade, *Las dudas de Dios*. Santander: Otramérica, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la historia*, prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza, 1989.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

KANT, Immanuel. *Antropología práctica* (según el manuscrito inédito de e. e. Mrongo-Vius, fechado en 1785). Madrid: Tecnos, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Edición abreviada, introducción, notas y anexos de Juan José García Norros y Rogelio Rovira, traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2002.

KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz. Madrid: FCE, 1989.

KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo y traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987.

KANT, Immanuel. *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. México: Porrúa, 1981.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. “Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ en Immanuel Kant”, *Filosofía Unisinos*, enero-abril 2014, p. 67-83.

LÖWY, Michael. “La convivencia del pensamiento decolonial y el marxismo”, en Martínez Andrade, Luis, *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*. Santander: Otramérica, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 173-196.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad”, en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal, 2014.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MCCARTHY, Thomas. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.

SPIVAC, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia teoría del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.

STEYERL, Hito y GUTIERREZ RODRÍGUEZ, Encarnación. *Spricht subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, 2003.