

¿PUEDE HABER UNA FILOSOFÍA DECOLONIAL DE LA HISTORIA?

Is a Decolonial Philosophy of History Possible?

Matthieu Renault

Universidad de París 8 (París, Francia)
matthieu.renault@gmail.com

Rodolfo Wenger (traductor)

Universidad del Atlántico (Barranquilla, Colombia)
rodolfowenger@mail.uniatlantico.edu.co

RESUMEN

Este artículo intenta articular una serie de reflexiones dispersas sobre las relaciones entre el pensamiento de la historia y la crítica del eurocentrismo; o para decirlo de otra manera, y parafraseando el título de un ensayo de Santiago Castro-Gómez, se trata de proponer un conjunto de preguntas o “cuestiones abiertas” relativas a la posibilidad o imposibilidad de hacer una filosofía decolonial de la historia.

PALABRAS CLAVE: *filosofía decolonial, filosofía de la historia, crítica, eurocentrismo.*

ABSTRACT

This article is an attempt to articulate a series of scattered reflections on the relations between historical thought and criticism of Eurocentrism; or to put it another way, by paraphrasing the title of an essay by Santiago Castro-Gómez, it aims at introducing a set of "open questions" concerning the possibility, or impossibility, of making a decolonial philosophy of history.

KEYWORDS: *decolonial philosophy, philosophy of history, criticism, eurocentrism.*

¿PUEDE HABER UNA FILOSOFÍA DECOLONIAL DE LA HISTORIA?

HISTORIAS EN HISTORIA

Mi presentación de hoy no consiste tanto en hacer una “demostración” como en intentar articular una serie de reflexiones dispersas sobre las relaciones entre el pensamiento de la historia y la crítica del eurocentrismo; o para decirlo de otra manera, y parafraseando el título de un ensayo de Santiago Castro-Gómez que retoma, a su vez, el título de un artículo de Anibal Quijano: se trata de proponer un conjunto de preguntas o “cuestiones abiertas” relativas a la posibilidad o imposibilidad de hacer una filosofía decolonial de la historia.

Esta problemática podría parecer profundamente anacrónica en tanto la filosofía se propuso deshacer desde hace más de medio siglo las concepciones evolucionistas y teleológicas de la historia, incluyendo — y quizás, sobre todo— sus variantes revolucionarias “progresistas” en el pleno sentido del término, que se habían desviado de los propósitos emancipatorios a los cuales inicialmente habían servido. Si de Althusser y sus colaboradores hasta Daniel Bensaïd y otros se observa un esfuerzo que se encamina a volver a pensar las temporalidades históricas y sus entramados, es evidente constatar que tal manera de tematizar el tiempo, o los tiempos, siempre plurales, tenía como función precisamente el de darle fin a una Historia, en singular y con mayúscula, que había sido erigida en tanto que *sujeto* de su propio (auto)-engendramiento, lo cual tenía como parámetro de referencia a la filosofía hegeliana de la historia.

Habiéndose prontamente unido a la deconstrucción de los “grandes relatos de la modernidad”, esta crítica fue, luego, descentrada —y, de acuerdo con algunas opiniones— radicalizada en el campo de los pensamientos subalternos, poscoloniales y decoloniales que se empeñaron en demostrar que los dos escollos anteriormente mencionados: el evolucionismo y el teleologismo, podían, en última instancia, ser remitidos a un tercero: el pecado

del eurocentrismo. Esto porque las grandes filosofías europeas de la historia no dejaron de circunscribir y reducir la historia universal o la historia del mundo (*Weltgeschichte* en alemán, *world history* en inglés) a la historia de Europa, o al menos a una historia *hecha* por Europa en tanto que único sujeto de una epopeya en la cual los pueblos no europeos, “sin historia”, solo podían ser incluidos como *objetos*. Sin mencionar que la génesis y el desarrollo de tal (ideo)lógica de la historia, indisociable del nacimiento de la categoría moderna de raza, estuvo íntimamente conectada con los proyectos de expansión colonial de las potencias europeas. Dicho de otra manera, estuvo vinculada a la formación, luego de la *Conquista* de América, a lo que Carl Schmitt (2002 [1950]) denominó como un orden o *nomos* de la tierra eurocéntrica. También ahí la filosofía de la historia de Hegel, relegando a Oriente en la prehistoria, y la África negra en la no historia, se configuraba en la apoteosis de una geopolítica de los saberes historiográfico-políticos.

A esto último, los teóricos poscoloniales, entre los cuales se puede situar en primer rango a los historiadores de los *estudios subalternos* (*subaltern studies*) indios, opusieron la idea de modos de historicidad, es decir, maneras siempre múltiples y fragmentarias de *hacer historia* y de representarla, que son irreductibles al planteamiento, a la idea, de una historia única. Esta tesis desembocará, sin embargo, en una cuestión que uno no puede dejar de sorprenderse de que haya sido tan poco formulada, a saber: la cuestión de las formas de combinación o de articulación de esas historias plurales. Por supuesto, es esto inicialmente lo que está en juego cuando se plantea que la hegemonía política y epistémica de Europa no solo implicó la narración de un único relato triunfal, e incluso pacífico, de la modernidad, sino también, e inseparablemente, la desaparición y aplastamiento de las historicidades no-europeas, un “robo de la historia” —en los términos de Jack Good (2011 [2006]).—, aunque ese proyecto de destrucción no habría de tener que encontrar resistencias porque la “diferencia histórica” jamás pudo ser enteramente reabsorbida en una entidad soberana. De ahí la posibilidad, y la necesidad, hoy en día de redescubrir y reescribir estas otras historias. Me parece, sin embargo, que las conexiones *entre*

estas historias no se limitan únicamente a la operación de una lógica de la negación, la oposición y la resistencia; no solo porque ellas no se limitan al “encuentro” colonial entre el mundo europeo y el mundo no europeo, sino porque también incluyen las relaciones que se dan en el interior mismo de esos dos mundos, en la coexistencia y articulación de historias heterogéneas que se dan no solo *entre ellos*, sino también *en ellos*. Por eso considero que es decisivo y, teóricamente y políticamente, necesario reconocerlo para estar en condiciones de analizar en el pasado, de concebir en el presente y de proyectar en el futuro las formas de alianza entre los oprimidos sin tener que partir de esa falsa presuposición de que porque su condición se asemeja, su lucha debería unirlos de manera natural y espontánea.

Sin embargo, problematizar tales conexiones históricas, en toda su polisemia, no significa nada más y nada menos que hacer nuevamente la pregunta de si es posible pensar la historia en singular, pero no a pesar, sino en virtud de su pluralidad esencial. En otras palabras, y afirmo lo intempestivo de este enfoque, la apuesta es la de tratar de volver a darle sentido a la idea del *sentido de la historia*, y más específicamente, en repensar su sentido-significado separándolo de la presuposición evolucionista y teleológica de que este significado también le conferiría una dirección necesaria, dada desde el comienzo de la historia. Lo cual posibilita imaginar direcciones contingentes, temporales o tendenciales de una historia compuesta de bifurcaciones permanentes.

Pero revivir el proyecto de una filosofía de la historia también significa volver a examinar la noción misma de la historia mundial, tanto en su “intención”, su significado y su “extensión”, su campo de aplicación, aquí en un sentido estricto espacial. Se podría argumentar que esa es la tarea a la cual se ha dedicado la historia global, que ha reactivado los viejos proyectos de historias universales a la vez que propuso una crítica del eurocentrismo que no había dejado de limitar estos proyectos. Sin embargo, la historia global, preocupada por su nivel de empiricidad, se mostró reacia en principio a cualquier “meta-discurso” filosófico, como si este no pudiera dejar de reintroducir por los costados el “veneno” que

había sido tan difícil de expulsar del cuerpo del discurso histórico. Lejos de mí está la intención de considerar esta amenaza como un fantasma; si realmente existe un peligro en la intención de querer rehacer una filosofía de la historia mundial, si esto es así, creo que es porque hay un desafío que debe abordarse de manera decidida.

Lo que debe cuestionarse, por consiguiente, es la posibilidad de pensar no solo la historia sino también el mundo en singular. Ahora, es un problema que está al acecho dentro de un concepto central de la teoría decolonial, el concepto de *pluriversos*. Esto quisiera abordarlo a través de la concepción propuesta por el antropólogo Arturo Escobar en *Sentipensar con la tierra*. Escobar toma prestada la definición que aparece con mayor frecuencia en este libro, del movimiento zapatista: el *pluriverso* es un “mundo en que quepan muchos mundos” irreductibles entre sí, contrario a lo que postula la “ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas” (Escobar, 2014, pp. 59 y 78). Pero, a diferencia de lo que alega Escobar, aunque la ambigüedad es patente en todo el libro, tal definición no es realmente una evidencia que emana de una filosofía de la multiplicidad, porque *los mundos* en cuestión están planteados como “contenidos” en *un* mundo que sigue siendo el sujeto de la proposición. Si insisto en este punto, no es para pretender que haya una contradicción en el uso que hace Escobar de la fórmula zapatista, sino para enfatizar que cuando se trata del planeta, la *Tierra*, no podemos evitar proponer, si no es una identidad, al menos una unidad que constituya el *suelo* de la multiplicidad, en donde, nos guste o no, seguimos siendo los herederos de la conciencia global forjada a lo largo de los siglos que siguieron al llamado Descubrimiento de América. Y ciertamente no es una coincidencia que en nuestros días, sea a raíz de los resurgimientos “ecológicos” del concepto de naturaleza, concebido en su dimensión planetaria, que observamos las señales de un retorno del problema de la historia en el campo filosófico; donde las filosofías antiguas de la historia pensaban la historia *contra* la naturaleza, el desafío ahora es pensar la naturaleza *con* la historia.

La inevitabilidad de la dualidad de *los mundos/un mundo*, mundos en un mundo, se encuentra en el mero hecho de hablar de un *pluriverso*; cuestión de lenguaje, por supuesto, pero que, para usar una categoría que le gusta a Escobar, tiene un valor *ontológico-político*: el mundo es plural, pero esta pluralidad, sin embargo, hace unidad. El propio Escobar señala que la ontología relacional, a la que se opone la ontología moderna-dual, debería permitir pensar no solo las relaciones, incluidas las entidades humanas y no humanas que constituyen cada mundo, sino también las relaciones *entre* estos mundos, siendo que el mundo en singular se define como una *relación de relaciones*: “Los mundos se entreveran los unos con los otros, se co-producen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su inter-relación” (Escobar, 2014, p. 131). Pero Escobar apenas lleva más allá la reflexión. Este sistema relacional parece reducirse, a riesgo de caricatura, a una oposición binaria entre la “racionalidad dualista e instrumental” de la modernidad occidental y las “cosmovisiones” de las sociedades no occidentales expresadas en sus propias luchas. Pero, en mi opinión, es un gran desafío comprender cómo las diferentes formas de “hacer mundo” se combinan, en armonía o disonancia, para producir un “mismo” mundo, y por lo tanto, cómo las diferentes formas de “hacer historia” generan una misma historia mundial, que es más compleja y variada que la escrita o soñada por los “vencedores”.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DEL MARXISMO ANTICOLONIAL

Soy consciente de que lo que he esbozado hasta el momento sigue siendo programático y, en muchos sentidos, esquemático. Empezar concretamente la tarea de la cual apenas he hecho un esbozo implicaría utilizar filosóficamente materiales empíricos extraídos de investigaciones historiográficas contemporáneas o más distantes en el tiempo, que deberían abarcar realidades *sobre* y que hayan sido producidos *en* las regiones más diversas, tanto del “Norte” como del “Sur”; se trataría también de tener

en cuenta materiales extraídos de una literatura antropológica en plena renovación, en la medida en que se trata de incorporar la recuperación de la historicidad de los pueblos que fueron durante mucho tiempo considerados como “pueblos sin historia”, y que a menudo, de manera más o menos velada, siguen siendo considerados como tales; lo cual constituye un enorme desafío para la constitución de una nueva filosofía de la historia.

Pero esta tarea también implica reactivar las potencialidades olvidadas de las filosofías heterodoxas de la historia, tanto europeas como de fuera de Europa. En esta perspectiva, se debe prestar especial atención a las apropiaciones y reconfiguraciones extra-europeas del materialismo histórico, esta “teoría viajera” por excelencia. Y al respecto no hace falta decir que el marxismo fue uno de los principales vectores de propagación de teorías y prácticas evolutivas, teleológicas y eurocéntricas de la historia. Aunque siempre, y *al mismo tiempo*, mantuvo en su interior el germen de su crítica radical, siendo el pensamiento de Lenin la encarnación más característica de esta ambivalencia, que ya estaba presente en la filosofía de Marx y Engels, quienes resaltaron, a principios de la década de 1850, la labor tanto destructiva como “progresista” de los ingleses en la India, pero también se opusieron, en *La Sagrada Familia*, a aquellos que fetichizaban la historia, en particular a los “jóvenes hegelianos”:

La historia no hace nada [...]; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar — como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos. (Marx y Engels (1971 [1845], p. 111-112)

Sin embargo, fue solo desde el momento en que prestó una atención específica, alimentada por la literatura etnológica de su tiempo, a las llamadas sociedades *precapitalistas* que Marx comenzó a cuestionar las visiones lineales de la historia, tal como lo testimonia *La introducción a la crítica de la economía política* de

1857, los *Grundrisse*. Pero fue solo al final de su vida, en su diálogo con los populistas rusos, los *narodniki*, que Marx propuso una concepción estrictamente *multilineal* de la historia. Invitado a pronunciarse sobre la posibilidad de una revitalización de la comuna agraria “primitiva” —en ruso *mir*, término que significa justamente *mundo*— en el marco de un proyecto socialista “moderno”, Marx, después de plantear un conjunto de requisitos previos, respondía afirmativamente (Marx y Engels, 1980, p. 60-61). En otras palabras, ya estaba considerando la posibilidad de un “salto” más allá de la fase capitalista, y por lo tanto, más allá de la democracia burguesa, postulando así la coexistencia de una multiplicidad de caminos heterogéneos de desarrollo histórico. Y no es insignificante que Marx formulara esta hipótesis en el contexto de una reflexión sobre una sociedad considerada como no occidental, aunque europea, sino también en contacto con problemas “proto-ecológicos”, es decir, relacionados con las relaciones de los hombres con la tierra.

Después de la muerte de Marx, Engels continuó el debate con el *narodniki*, cerrando gradualmente el camino abierto por Marx, antes de que los líderes de la socialdemocracia rusa, Plekhanov y después Lenin, finalmente enterraran las esperanzas de los populistas, con el argumento de que ya era demasiado tarde, porque la penetración del capitalismo en Rusia ya estaba demasiado avanzada como para que fuera posible evitar sufrir sus tormentos. Paradójicamente, Lenin iba a redescubrir, mediante una serie de desvíos, la idea de caminos originales, no occidentales hacia el socialismo (ver Renault, 2017), pero esa es otra historia.

El verdadero heredero de Marx desde el punto de vista del futuro del comunismo primitivo vino de otro continente, América Latina; fue el teórico y activista peruano José Carlos Mariátegui, lo que es aún más notable, en el sentido de que este último no pudo, con toda probabilidad, conocer las reflexiones de Marx sobre la cuestión, sino que él mismo forjó una tesis similar a la del autor de *El Capital*. Defendida en sus *Siete Ensayos Sobre la realidad peruana*, esta tesis era, en esencia, que el desarrollo de lo que Mariátegui

llamó “socialismo andino” implicaba la reactivación de la comuna agraria “inca”, el *ayllu*, concebida como la base o el suelo arcaico de la sociedad comunista a venir (Mariátegui, 2016 [1928]). Al afirmar que el socialismo peruano iba a ser una “creación heroica”, “ni imitación, ni copia” del socialismo europeo, Mariátegui, a su vez, le dio forma a una concepción multilineal de la historia, hecha inevitable, de una manera mucho más explícita que en Marx, por la doble consideración de la “problemática indígena” y la “problemática de la tierra”, la cual en realidad era solo una.

Una tesis de la multilinealidad, basada en una crítica intransigente del eurocentrismo, que no impidió, sin embargo, que Mariátegui fuera acusado de eurocentrismo por algunos representantes del movimiento indigenista por haber querido trasplantar una “doctrina extranjera” en suelo peruano. Una acusación que podría volverse a traducir afirmando que lo que, de hecho, le fue criticado fue el haber señalado de manera enfática y clara que los caminos históricos hacia el socialismo, para ser múltiples, estaban *inevitablemente vinculados* entre sí. Tal como Santiago Castro-Gómez (2018) escribe en su conferencia “Cuestiones abiertas en teoría decolonial. Reflexiones a partir del pensamiento de Mariátegui”,¹ para Mariátegui, “la historia del Perú no es un mero *reflejo* de la historia de Europa, pero tampoco una *exterioridad radical* frente a esta” (Castro-Gómez, 2019, p. 114). Pero lo que era válido para la historia era también válido para el pensamiento de la historia, y más en términos generales para las relaciones entre los pensamientos europeos y no europeos. Como señala nuevamente Castro-Gómez: “Mariátegui es un ejemplo de que

¹ En el marco del ciclo de conferencias de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) titulado: “Pensar las descolonizaciones”. Este ciclo de conferencias tenía como principal propósito el de analizar la manera como el pensamiento y la acción decolonial, al igual que la filosofía intercultural, pueden proporcionar herramientas para criticar y transformar los modos de pensamiento y acción hoy en día dominantes que fundamentan un nuevo orden transnacional, que son el producto del pasado colonial.

no existe contradicción alguna entre ser crítico del eurocentrismo y, *al mismo tiempo*, utilizar para ello las herramientas ofrecidas por el pensamiento de la modernidad” (p. 125).

Aun así, Castro-Gómez negaría indudablemente que se pudiera hablar de una filosofía de la historia en el caso de Mariátegui, incluso si se concibiera como radicalmente heterodoxa, no eurocéntrica. Y por una buena razón, recuerda que el propio Mariátegui desconfiaba de cualquier “lectura cientificista del marxismo”, declaró que no había ninguna filosofía de la historia en este último, ni “ciencia de la historia”, sino solo un “interpretación histórica” (Castro-Gómez, 2019, p. 99-100). Esta posición se encontrará en un contexto completamente diferente, posterior a la caída de la URSS, en Bensaïd (1995) en su libro *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Sin embargo, me parece que esto es sobre todo una cuestión de palabras y que la filosofía de la historia contra la que luchó Mariátegui es precisamente aquella en ruptura con la que otra filosofía, la decolonial, de la historia, si es posible, está llamada a definirse y tomar posición.

Castro-Gómez no lo dice en estos términos, pero creo que estas reflexiones de Mariátegui son una invitación a hacer una *crítica de la crítica al eurocentrismo*, no evidentemente en el sentido de una negación de sus logros, de un “retroceso”, sino, más bien, en un sentido “kantiano” de la identificación de los límites de las formas a las cuales hasta ahora se había sustentado. Es este mismo imperativo el que encontré, aunque de manera más ambivalente, en el estudio que realicé de los escritos de otro gran teórico marxista no europeo: el historiador y revolucionario caribeño, de Trinidad y Tobago, C.L.R James (Renault, 2016). Autor en 1938 publicó *Los Jacobinos negros*, una historia de la Revolución haitiana elaborada con los instrumentos del materialismo histórico, y de investigaciones historiográficas sobre las luchas panafricanas en todo el mundo (del Caribe, África y Estados Unidos). James estaba menos interesado en *provincializar* a Europa que en *des-provincializar* el mundo no europeo con el fin de mostrar el rol que habían jugado en el pasado, que juegan en el presente y que jugarán cada vez más en el futuro los pueblos surgidos

de la esclavitud y/o colonizados dentro de una historia única, pero fundamentalmente *policéntrica*; una historia gobernada no por una lógica de difusión “vertical” (del centro a las periferias), sino por una lógica “horizontal” de la conexión entre luchas que son, a la vez, autónomas y heterónomas entre sí. Para lo cual James nunca tuvo que *deconstruir* la gran narrativa de la modernidad, sino más bien lo que hizo fue *reconstruirla* reintegrándola en una geografía propiamente mundial.

James no solo se propuso reescribir la historia desde los márgenes coloniales y raciales, sino también repensar profundamente su *sentido* y su *significado*. Dado que afirmó, en un artículo tanto elogioso como crítico del trabajo realizado por los historiadores negros estadounidenses, que cualquier historiografía se basaba, consciente o inconscientemente, en una filosofía de la historia que orientaba, científica y políticamente, la escritura de esta última (James, 1996). James no ocultó que se había sustentado en la filosofía hegeliana-marxista de la historia, en la medida en que, lejos de basarse en un “tiempo vacío y homogéneo”, este enfoque le permitió pensar en crisis, interrupciones e insurrecciones, en saltos “hacia adelante” y en regresiones, en otras palabras, en un lugar en donde se daba la revolución como motor de la historia. Pero también estaba convencido de que después de los excesos del estalinismo y el agotamiento del modelo del partido de vanguardia era absolutamente necesario reconfigurar esta filosofía desde una perspectiva libertaria que enfatizara en los procesos de autoemancipación de los trabajadores y las masas populares.

Sin embargo, habiendo “aplicado” esta filosofía a la historia europea (a la Revolución inglesa y la Revolución francesa), James, en el caso de la historia panafricana, incluida su historia más reciente, siguió dependiendo de una concepción centrada en el trabajo de los “grandes hombres”, como lo atestigua su relato de la lucha de decolonización de todo el pueblo ghanés organizado en torno a la trayectoria de Kwame Nkrumah (James, 1977b). Como si las masas no europeas, en particular las africanas, aún no estuvieran *todavía* listas y tuvieran que ser *representadas* por

líderes llamados a encarnar sus aspiraciones más íntimas. De lo que podríamos denominar como el *eurocentrismo anti-eurocéntrico*, o lo contrario, de James, el mejor ejemplo que podemos referenciar es su idea tardía de que el archipiélago caribeño, tanto por su estructura geográfica como por su composición plurinacional y lingüística tenía el potencial de convertirse en *una nueva Grecia* (James, 1977a); esta era una forma de alabar las promesas de los pueblos del Caribe, pero también de reconocer que estos no podían tener otro destino que el de repetir la historia, aunque gloriosa, de Europa. Además, con esto, James no ponía en duda el mito de los orígenes griegos de Occidente.

¿VOLVER A HEGEL?

Este último ejemplo es suficiente para indicar que no se trata de buscar en el marxismo no europeo, ni en ninguna otra parte de las teorías de la emancipación del pasado, soluciones “ya hechas” a los problemas que enfrentamos hoy. Pero lo que realmente podemos encontrar son problemas similares, si no idénticos, y respuestas que merecen ser consideradas. De una manera más sorprendente e inoportuna, ahora me gustaría sugerir que ahora tenemos todo el interés en volver a la “raíz del mal” releyendo seriamente las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel (2004). Pero para que esta lectura sea productiva es necesario articular entre sí, lo que rara vez se hace, los dos tipos principales de críticas que han suscitado el libro de Hegel, a saber, la “vieja” crítica materialista y la crítica poscolonial y decolonial. Si hacemos esto, entonces las diatribas hegelianas sobre los vagabundeos del Espíritu del mundo (el *Weltgeist*), la narración de su viaje de Oriente a Occidente, se traducen en una tematización de circulaciones materiales y cognitivas, de desplazamientos (libres o forzados) de la población y, de manera más general, de las relaciones entre espacios geopolíticos y culturales a escala global. El pensamiento hegeliano contiene así en germen una *geo-filosofía de la historia global* en ruptura con la historia universal del mundo, de la cual el mismo Hegel es el principal promotor. Se trata de jugar a *Hegel contra Hegel*.

La legitimidad de tal enfoque se puede demostrar en cinco puntos. 1) El primero, de alcance general, se refiere a la centralidad del concepto de *conexión* (*Zusammenhang*) en la filosofía hegeliana de la historia, en la medida en que esta se propone dar cuenta del sistema de relaciones, materiales e ideales, que históricamente han hecho *un mundo*. 2) El segundo punto se refiere a la idea hegeliana de que cualquier pueblo histórico-mundial es producto de “migraciones” y “mestizajes” de naciones-pueblos particulares: este fue particularmente el caso del pueblo griego, de origen oriental no menos que “occidental”, al que Hegel compara singularmente con la formación del *melting-pot* de la América colonial, aunque para él sea una América exclusivamente blanca. 3) El tercer punto se refiere a la relación del Espíritu con lo que le es extraño, en la medida en que su desarrollo implica una salida continua *fuera de sí mismo*; si esta última es solo la condición y el prelude de un retorno en sí mismo, a la identidad, suponiendo que las diferencias finalmente se digieran o se expulsen, queda de todas formas, tal como Hegel lo reconoce a regañadientes, tal vez, que esta tarea nunca se completa, y que probablemente sea inalcanzable, como lo demuestra la persistencia del “principio oriental” en su alteridad constitutiva a lo largo de la historia occidental. 4) El cuarto punto se relaciona con la preeminencia histórica de la *forma imperio*, que no es más occidental que oriental, y que encuentra en la antigua Persia su arquetipo; Hegel, de esta manera, aunque así en forma involuntaria, pone en duda la narrativa profundamente eurocéntrica y teleológica que estaba en proceso de establecerse en ese momento, concretamente la narrativa del Estado-nación como *finalidad* de la historia. 5) El quinto y último punto se refiere a la importancia del elemento marítimo en Hegel —el Mediterráneo en la Antigüedad, el océano Atlántico en la era moderna— como un vector por excelencia de descentralización, desterritorialización; el mar como el “medio” por excelencia de la mediación y, finalmente, de la unificación *de los mundos*; la filosofía de la historia de Hegel se ofrece así como una *talasofilosofía*.

Pero no ocultemos que Hegel hace de las navegaciones en alta mar una oda a la audacia *dello spirito* europeo, una pura externali-

zación que sería la fuente de una conciencia de la “independencia individual” y de “una libertad más grande”. La *talasofilosofía* hegeliana es indisolublemente una oda al imperialismo moderno, la justificación final para satisfacer el apetito ilimitado de expansión de las potencias europeas. De tal manera que uno podría objetar que pretender poner a Hegel *en contra* de sí mismo no deja de ser un engaño, una ilusión peligrosa, porque aquí, para citar a Foucault (2005[1970]), “nuestro recurso contra [Hegel] es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte” (p. 70). Pero esto es cierto tanto para Hegel como para la *modernidad*, respecto de la cual no existe, al menos en *nuestros* mundos, un exterior absoluto, un recurso contra ella, contra su “rostro oculto”, colonial o poscolonial, siempre amenazando con ser una “artimaña que se nos opone”. Quien niega, sin embargo, que este riesgo no merece ser asumido, así sea por el hecho de que no tenemos otra opción.

Lo que me lleva de vuelta a Castro-Gómez. En sus “Cuestiones abiertas en teoría decolonial” señala lo que él llama la “contradicción performativa” de algunos pensadores decoloniales que pretenden ignorar que su propio cuestionamiento de la modernidad “utiliza los recursos puestos a [su] disposición por esta modernidad”, en otras palabras, que la modernidad es el “lugar de enunciación” de su crítica, como en un quiasma que se vuelve inextricable solo en el momento en que se busca eludirlo. El ejemplo que propone Castro-Gómez (2019) es muy significativo para mí:

Pienso ahora mismo en la acusación que hace Dussel a la filosofía política moderna de ser “eurocéntrica” porque no tiene en cuenta la historia del Imperio chino, el islam, el Al-Andalus, los mayas, los incas, etc. Curiosamente, el “giro descolonizador” que propone para debilitar el eurocentrismo de la filosofía política es crear una *filosofía de la historia*, un gran metarrelato histórico que visibilice a todas estas culturas. La pregunta es: ¿por qué utilizar un género narrativo tan moderno y tan europeo como la “filosofía de la historia” para criticar a la modernidad y al eurocentrismo? (pp. 14-125)

El valor de esta observación reside precisamente en su forma interrogativa, siempre que no sea solo retórica; es un “por qué” que posee una vocación a permanecer sin una respuesta definitiva. Este es el caso al menos con respecto a Dussel, quien, y de acuerdo con su formación marxista, no es menos dialéctico de lo que podría ser, como insiste Castro-Gómez, Mariátegui. Tanto es así, que uno puede preguntarse, en términos de una pregunta también abierta, si en Dussel, como en otros, la contradicción performativa, asumida o no como tal, no se puede llegar a convertir en una contradicción dialéctica potencialmente susceptible de devenir en una filosofía de la historia sin precedentes, que sería producto de la superación o *aufhebung* de la filosofía de la historia hegeliana, pero también de su negación crítica pura. Digo “potencialmente” porque si hay en Dussel un llamado, y un intento de reescribir una historia del mundo desde un punto de vista decolonial, aún no existe en mi sentido de filosofía decolonial de la historia, porque sus contribuciones filosóficas e historiográficas permanecen aún singularmente desarticuladas. Si este es el caso, es sin duda porque es en la “reconciliación” en donde radica la mayor dificultad hoy en día y, como ya lo dije, el mayor riesgo. Es por eso que a la pregunta que da título a mi intervención. “¿Puede haber una filosofía decolonial de la historia?”, me abstendré, al final de mi discurso, de dar una respuesta, esperando, sin embargo, haber logrado aclarar un poco el significado y lo que está en juego en esta pregunta.

REFERENCIAS

- Bensaïd, D. (1995). *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique, XIXe-XXe siècles*. París: Fayard.
- Castro-Gómez, S. (Junio de 2018). *Pensar las descolonizaciones*. Trabajo presentado en el marco del ciclo de conferencias de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).
- Castro-Gómez, S. (2019). *El Tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín (Colombia): Unaula.

- Goody, J. [2011 (2006)]. *El Robo de la historia*. R. Vázquez Ramil (trad.). Madrid: Tres Cantos.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. J. Gaos (trad.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2005[1970]). *El Orden del discurso*. A. González Troyano (trad.). Buenos Aires: Fábula.
- James, C.L.R. [2010 (1938)]. *Los Jacobinos negros. Toussaint L'ouverture y la revolución de Saint-Domingue*. R. López Ocegüera (trad.). Habana: Casa de las Américas.
- James, C.L.R. (1996). Key problems in the study of Negro history (1950). In McLemee Scott (Ed.), *C.L.R. James on the "Negro Question"*. Estados Unidos: University Press of Mississippi.
- James, C.L.R. (1977a). The Artist in the Caribbean. In *The Future in the Present. Selected Writings (1959)* (pp. 185-187). Londres: Allison & Busby.
- James, C.L.R. (1977b). *Nkrumah and the Ghana Revolution*. Londres, Allison & Busby.
- Mariátegui, J.C. (2016[1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Marx K. y Engels, F. [1971 (1845)]. *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. C. Liacho (trad.). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx K. y Engels, F. (1980). Carta de Marx a Vera Zasúlich. En F. Blanco (trad.), *Escritos Sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa* (pp. 60-61). México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Renault, M. (2016). *C.L.R. James. La Vie révolutionnaire d'un "Platon noir"*. París: La Découverte.
- Renault, M. (13 de abril de 2017). Traduire le marxisme dans le monde non-occidental. Lénine et les populistes. *Période*. Recuperado de: <http://revueperiode.net/traduire-le-marxisme-dans-le-monde-non-occidental-lenine-contre-les-populistes/>
- Schmitt, C. (2002). *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus publicus europaeus"*. D. Schilling Thou (trad.). Granada: Comares.