

## La Filosofía de la historia y la modernidad occidental en la encrucijada histórica de América latina

José Antonio Mateos Castro

La filosofía sólo es posible a partir de un determinado grado de “conciencia histórica”, conciencia de la historicidad del hombre y por tanto meditación acerca de su ser histórico y de su historia.

Arturo Andrés Roig

Lo que conocemos como Occidente tiene su origen en la cultura griega del siglo VI a. de C., cuya característica esencial era la reflexión conceptual sobre la realidad; era una cultura “paradigmática”, producto del *logos* y la sensibilidad, que se manifestó de manera concreta en la arquitectura, la poesía, la escultura, la política, la filosofía y la ciencia.

En el ámbito de la historia y la filosofía, Heródoto, narrando para siempre hazañas de Griegos y Bárbaros, observando e investigando relatos de los pueblos y elevándolos a una reflexión general, buscó las causas por las que guerreaban, evitando, de este modo, que con el tiempo cayeran en el olvido. Con esta doble finalidad, luchar contra el olvido y dispensar la gloria, Heródoto habla del *logos* que rige los hechos de los hombres, rescatándolos del olvido; *logos* de la memoria, que es, a la vez, memoria del *logos*. Además, realizó el trabajo de pensar lo “otro”, lo lejano, lo diferente, construyendo diferentes figuras que le permitieran pensar su alteridad y así darle sentido a su trabajo y a su propio relato histórico, es decir, redujo lo otro a lo propio, colonizando lo diferente, transfiriendo su léxico y su concepción del mundo a otra realidad para poder comprenderla. Es por eso que tanto el mundo conocido como el pasado reciente se hallaban necesariamente dentro del espacio griego del saber. Por lo expresado, la filosofía y la moral contenidas en la historia griega son un imperialismo, construcción categorial humana que al ser usada para justificar la omnipresencia del pueblo griego, produjo un contenido ad hoc para el curso de la

historia; una voluntad de conquista que se nutrió a sí misma, buscando la gloria y hallando, al mismo tiempo, la culminación y la afirmación de su libertad como ciudadanos; actitud que se reflejó de manera concreta en la génesis del imperio ateniense, en detrimento de la Confederación Espartana. En consecuencia, su comportamiento se doblaba ante una lógica implacable: manifestar su fuerza para hacerse temer; convertirla en el impulso normal de las relaciones; aplastar a los débiles (Bourdé, 2004: 17) Históricamente, es Alejandro Magno quien sabía, por su maestro Aristóteles, que racionalizar es someter lo irracional y que comprender es familiarizar y apropiar, ya que es a través de la razón por la que los hombres pueden comprender el orden universal y, por ello, el del mundo que lo limita. De las ruinas de la reducida visión griega, surgió la visión helénica, que comprenderá a todos los griegos, y al expandirse irá más allá de sí misma, dominando y asimilando a la “barbarie”. Alejandro Magno es el primer hombre occidental que puso en marcha, a través de la conquista, la universalización de su cultura. De esta manera, lo que no pudo ser sometido a tal orden debió ser expulsado, así como impedida su penetración, ya que dentro de este nuevo orden todos los hombres y pueblos que lo conformaban deberían “convivir”.

El genio griego de la historia se contempló dentro de las estrategias deliberadas de los atenienses, dirigidas a distinguirse del resto de los estados griegos y también los del Oriente, como Persia. Espíritu colonizador, que no era otra cosa que una Grecia inventada e imaginada en oposición a lo que consideraban bárbaro. En ese sentido, se consideró que el éxito de la guerra dependía de los recursos económicos acumulados, como lo veía Pericles, expansionismo territorial y bélico, llevada a cabo por los atenienses en la conferencia de Melos, donde se sostuvo que la cuestión de la justicia se plantea entre dos fuerzas iguales; de lo contrario, los más poderosos harán lo que les permita su poder y lo más débiles cederán.

No es distinto el *logos latinizador* del imperio, su historia de expansión bajo el mando del emperador César Augusto, quien subyugó al mundo conocido en menos de

53 años. El historiador Polibio nos da cuenta de ello, el imperio asimiló y se hizo asimilar por los pueblos vecinos, de tal forma que al hacerlo iba asimilando a los más distantes y lejanos. Es así que Roma se convirtió en el centro del mediterráneo, pero también del orbe conocido hasta ese momento. Filosóficamente hablando, es el triunfo de la razón, del *logos* sobre la irracionalidad e incluso sobre la fuerza física de los individuos, es decir, es el triunfo del fuerte sobre el débil, ya que todo aquel que se abandona a las fuerzas oscuras, inevitablemente fracasa, esto incluye a la propia construcción cultural romana: la *hybris*, la codicia y las ambiciones la llevaron ineluctablemente a la *némesis*, a la decadencia.

Tales experiencias históricas legitimaron el uso de la fuerza sobre los más débiles; se idealizó la conquista en nombre del *logos* o de las leyes de la naturaleza humana, que se encubrían con las presuntas necesidades de la “civilización”. En ese sentido, el sofista Trasímaco afirmaba que la justicia era el interés de los más fuertes traducido a leyes: “lo que es justo es igual en todas partes: la conveniencia del más fuerte.”(Fontana, 2001: 32) Sin embargo, el *logos* occidental, con el llamado *descubrimiento* de América, abre, ante la naciente y aún dividida Europa, un horizonte jamás imaginado ni por los helenos ni por los romanos, y con él, la posibilidad de un “auténtico” Estado Universal o confederación de naciones en términos kantianos. Es un mundo concebido como simple instrumento al servicio de limitados intereses regionales: Occidente. Pero para entender tal situación, hagamos referencia a lo que la modernidad va a representar como una nueva imagen del mundo, lo que definirá el sentido de la historia del continente americano: “La modernidad es el desplegarse de una escritura civilizatoria que conquista y fascina por sus certezas y profecías. Que propone la idea de maduración de la biografía humana, a partir de un presente que pasa a sentirse como radiante. Que inscribe, por lo tanto la narración de otra historia como su cifra clave, para postular el pensamiento como vanguardia y el acontecer desde sus leyes.”(Casullo, 1989:16-7) La modernidad será la época histórica que se desarrolló y se constituyó en términos puramente terrenales y seculares; la herencia

judeo-cristiana que le confirió dimensión *ontológica* a la historia y, al mismo tiempo, le dio un significado determinante a nuestra colocación en el curso de ella como latinoamericanos,<sup>1</sup> es decir, la modernidad secularizó la idea de *providencia*, negando el movimiento cíclico de la historia y despertando la esperanza en el futuro, en el progreso lineal, que define el sentido y la finalidad de la historia. Esta visión hacia el futuro se vinculó a la idea de que las cosas tienden a mejorar en el curso de ella y a una visión totalizadora del proceso histórico.

Modernidad que se fundó en la razón, en la evidencia y en la objetividad como valor supremo que daban el carácter de ciencia, pero de una ciencia sustentada en la visión galileana del mundo, esto se acentúa debido a que el hombre pudo invertir la dominación de la naturaleza sobre la sociedad, dominándola y aprovechando a la naturaleza y sus recursos como fuerzas productivas del propio capital. Una ciencia experimental e instrumental con fines prácticos, constituyendo verdades basadas en la experiencia previa y la experimentación de los hechos, de ésta manera el saber se fundó como algo objetivo, empírico y verificable.

Es en este contexto donde se fundan los *relatos y representaciones* que estructuraran al mundo moderno, la razón como idioma universal y, en consecuencia, la modernidad fundada en la idea de maduración de la biografía “humana”, como lo manifiestan las filosofías de Kant y el reino de las libertades, de Hegel y el despliegue del espíritu de Herder. Afirma Roig:

Este invento de la modernidad europea, es fundamentalmente obra de la burguesía triunfante, que a efectos de alcanzar su propia justificación organizará un discurso en el que se habrá de jugar de modo ambiguo a la historización y deshistorización [...](1981:192-3)

---

<sup>1</sup> Aunque integra procesos históricos no equivalentes en cada país, designa una zona de experiencia común a todos los países latinoamericanos, situados en la periferia del modelo occidental, dominante de la modernidad centrada. Es una experiencia de marginación, dependencia y descentramiento. Nelly Richard, “Latinoamérica y la posmodernidad”, en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* (Puebla: BUAP, enero-diciembre de 1996), núms. 13-14, pp. 271-280. Pero además, América Latina fue la primera periferia de occidente, políticamente muestra autonomía frente a la América sajona, pero sobre todo, supone la conciencia de una identidad política y cultural de las regiones del continente.

La modernidad, como realidad global, sintetizará todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de la experiencia; realidad fascinante y amenazadora, deseable y repulsiva. Ella constituyó y formó a todas las otras culturas como su *periferia* (estamos pensando también en Asia y África), en la que lo otro y distinto de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de modernización, es decir, un proceso imitativo de constitución, a cuya imagen se inventó América y en donde Europa se concedió una significación universal. Lo anterior implicó que Europa haya constituido a las otras culturas, a los otros mundos, a las otras personas como objetos ante sus ojos y ante sus manos, ejerciendo una praxis de dominación, dominación de las personas, de los pueblos, de los indios. Esa es, precisamente, la constitución de la subjetividad moderna y de la voluntad de poder que niega al otro como otro. Siendo América un bien sin propietarios, la sumisión era una condición esencial. Lo anterior fue posible históricamente debido a que las relaciones capitalistas de producción y de intercambio dieron comienzo a un mercado que abrió las fronteras de los Estados nacionales, en donde la conciencia burguesa se concedió la superioridad de su mundo y de su cultura en el horizonte histórico.

Este es el espejismo que desembarcó en América, un espejismo infinito del mercantilismo naciente, ese Dios capital de la civilización occidental, de la economía como sacrificio, como culto, el dinero como fetiche, como religión terrena, pero además donde la corporalidad subjetiva es asumida como mano de obra gratuita o barata dentro de tal sistema económico. Es así que América Latina se convirtió en la primera periferia de la Europa moderna capitalista y desde nuestro origen sufrimos un proceso constitutivo de “modernización” y, por supuesto, un malestar con y en la modernidad occidental. Es el sueño de una cultura que quiso estar más allá de los particularismos nacionales del continente y de los pueblos europeos<sup>2</sup>, realidad que sintetiza toda

---

<sup>2</sup> No debemos olvidar que ha habido, y siguen existiendo, otras Europas minoritarias, clandestinas, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno. También, no olvidemos el *ethos barroco* latinoamericano de Bolívar Echeverría, acaso una posible modernidad alternativa dentro del capitalismo,

realidad que aparecía como deseable y repulsiva, fascinante y amenazadora, era una realidad que ya Baudelaire había denominado la *modernité*<sup>3</sup> como experiencia estética y como experiencia histórica.

Por tales razones, tal proyecto de civilización encubre el mito de justificación de una praxis irracional de la violencia, que convirtió a América en una cámara de tortura y barbarie que le dio una nueva configuración al espíritu humano. América un bien sin propietarios, la sumisión era una condición de este momento de la historia y de la biografía humana.

La modernidad nació entonces cuando Europa se confrontó con el “Otro” para controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad (Dussel, 1994:10)

Arnold Toynbee, en su libro *Estudio de Historia*, consideró a Europa como la máxima expresión de lo humano, quedando fuera los indígenas de cuyas tierras podían ser expulsados si así lo ameritan los intereses occidentales. Afirmaba así, que el espíritu hegeliano alcanzó su desarrollo más grande en Europa y que ello fue lo que estimuló también que otros pueblos imitaran el desarrollo occidental. Queda de esta forma justificado que civilizar es someter a los otros y ponerlos al servicio de los

---

como una posible utopía. Consideramos que los planteamientos de Echeverría se fundamentan filosóficamente en nuestra realidad, constituyendo un punto de referencia para replantear el proceso de modernidad. Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, (comp.) De Bolívar Echeverría (México: UNAM/El equilibrista, 1994). *La modernidad de lo barroco* (México: ERA, 2000).

<sup>3</sup> Baudelaire define a la modernidad como “lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”. Con ello, la obra de arte moderno ocupa un lugar importante en el punto de intersección de los ejes actualidad y eternidad. En su ensayo “El pintor de la vida moderna”, concentra su visión sobre el momento pasajero y fugaz y sobre la sugestión que contiene la moda, la moral y las emociones de la vida. La vida se muestra como un fascinante espectáculo, un sistema de apariencias, el gran escaparate de la moda, el triunfo de la decoración y el diseño, es decir, la vida es moderna, no la pintura ni el arte. Esta dialéctica de lo transitorio y eterno presente en la estética de Baudelaire fue trasladada por los teóricos sociales de la modernidad a las dimensiones de la vida social. Lo que Baudelaire ve es un modo nuevo de experimentar una realidad social, llamada la modernidad. En ese sentido, su mundo son los pasajes, las ruinas, las calles, las grandes avenidas, fetiches de la modernidad, modernidad como el espacio de los desechos dejados por el capitalismo en su proceso histórico. Para profundizar este aspecto se sugiere revisar David Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamín* (Madrid: Visor, 1992). También el estudio que hace Walter Benjamin de Baudelaire en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II* (Madrid: Taurus, 1999). Y por supuesto, Charles Baudelaire, *Las flores del mal* (España: Pre-textos, 2002).

pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano. Este es el contenido negativo y mítico de la modernidad. Al respecto afirma Leopoldo Zea: “El logos de la Modernidad, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses [...]. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral, que se debería acatar para no ser aniquilado.”(Sobrevilla, 1998:210) El mito de la modernidad victimó al otro, al diferente, al indio; lo declaró culpable por la incapacidad de regirnos a nosotros mismos, como lo expresara Emmanuel Kant en su *Filosofía de la historia*:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. [...]. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración (1987:25)

Este es, precisamente, el signo de América durante la conquista, la inmadurez, la imposibilidad de poder servirse de su propia razón, ya que se dependía del conquistador a través de su violencia. El espíritu no había entrado en nuestras tierras, ni siquiera tenía el derecho alguno en el nuevo continente. Y el sujeto moderno se atribuyó, de forma plena, conciencia con respecto al acto victimario. Es el costo que tiene que pagar el colonizado, si quiere salir de su inmadurez, pero es un proceso que oculta la violencia que se ejerció contra el continente descubierto. Ginés de Sepúlveda<sup>4</sup> lo justificaba como una violencia necesaria, como una guerra justa, como una acción pedagógica que se justifica por el hecho mismo de ser una obra civilizadora: el llamado progreso. En este momento de la conquista se recibe el imperio

---

<sup>4</sup> Ginés de Sepúlveda fue un pensador moderno y humanista español que describió el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada, ni libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse al capricho de los señores. Es por eso que la conquista y la modernidad son emancipación del bárbaro de su culpable incapacidad. Por el contrario, Bartolomé de las Casas descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida inmadurez con una culpabilidad que el “moderno” intenta atribuirle para justificar su agresión. Desde el inicio, Bartolomé exigió que el diálogo con el otro fuera racional. De lo que se trataba era de modernizar al otro sin destruir su alteridad y su dignidad humana. Es por eso que De las Casas trata de borrar la dicotomía de humanos y no humanos, cristianos y bárbaros.

de los españoles, primero para predicar el cristianismo, luego para propagar la democracia, y luego el mercado libre.

La construcción ideológica de la dominación colonial negó nuestra historia; nuestros pueblos originarios fueron unificados bajo un solo nombre: "indios", para así introducirnos a la historia universal, consolidándose históricamente Europa como el principio y fin de la historia. Bajo el proyecto moderno, se oculta sutilmente la "falacia desarrollista", posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo surgido en Europa deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. La falacia del desarrollo es una categoría filosófica fundamental de la modernidad, que mostraría el movimiento necesario del ser. Según esta idea, un país subdesarrollado, ontológicamente, no es moderno hasta que haya cumplido con todas las etapas del proyecto de modernidad:

Nosotros, latinoamericanos, con una historia violentamente reemprendida en el despuntar de lo moderno a través de la conquista hispano-portuguesa, quedamos plenamente involucrados en esta problemática, desde nuestras especificidades, desde nuestra memoria y formas de haber participado de los códigos y paradigmas de la modernidad; desde nuestros antecedentes de seducción y enjuiciamiento a lo civilizatorio que ella propuso.(Casullo, 1989:12)

Mientras en Europa espíritus diversos del siglo XIX, como Marx, Kierkegaard, Baudelaire, Rimbaud, Melville, Nietzsche, Weber, Freud, reaccionaban contra una modernidad que había manifestado su verdadero rostro: una razón instrumental que cosificaba, una experiencia discontinua del espacio, del tiempo y la causalidad, en América, poetas y prosistas como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Ugarte y José Martí articulaban su crítica desde una experiencia periférica de la modernidad, es decir, algunos escritores latinoamericanos se revelaron contra la experiencia más cercana de modernidad que tenían, otros la emulaban en sus discursos: el imperialismo norteamericano, ejemplo del desarrollo cultural, político y económico de una nación ya independizada de Europa, cosa contraria se vivía en la América Hispano-lusitana, que después de la independencia política, se buscaba la independencia cultural a través de la imitación de otras naciones (Alberdi) o



inmigración de occidentales a nuestras tierras (Sarmiento) o de buscar nuestros propios modos de ser sin referentes externos (Martí). De esta manera lo expresa Leopoldo Zea:

Latinoamérica, al cortar sus amarres políticos con sus metrópolis ibéricas, se encontró sometida a una doble presión y a un doble intento. El intento y presión de quienes querían mantener el ya viejo orden colonial, pero sin España o Portugal; y el de los que soñaban con hacer de estos mismos pueblos naciones semejantes a los estados Unidos, Inglaterra o Francia. (1987: 8)

En ese contexto, la modernidad que envolvió la gesta emancipadora latinoamericana durante el siglo XIX, fue un espíritu que se imprimió en los intelectuales, encendido aquél por los horizontes del comercio capitalista, pero también por la escritura de autores occidentales como Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, tradiciones filosóficas que daban un cierto optimismo a la conformación de las nacientes naciones latinoamericanas. Fue un espíritu que emanó de los discursos del liberalismo inglés y que fue construido desde el romanticismo que sueña patrias, amaneceres de naciones y pueblos mesiánicos liberados. Esta modernidad en América adquirió un carácter antiautoritario, socialista y anticolonial, pero también conservador en algunos casos. No era sólo una revuelta frente a la convicción del poder emancipatorio de la tecnología y el mito prometeico del progreso, sino, también, un proyecto político, y cultural anticolonialista, que tuvo como sujetos a vastos sectores de la intelectualidad hispanoamericana con referentes y proyectos disitintos que apostaban de una u otra forma a la consolidación de Nuestra América (Sarmiento, Bilbao, Mora, Alberdi, Caballero, Barreda, Sierra, Vaz Ferreira, Caso, Martí, etc.)

Se buscó un lugar propio dentro de la modernidad, pero, a la vez, los procesos de modernización ya habían transformado el estilo de vida de las elites y de algunos sectores de la capa media. De esta manera, la crisis de la modernidad desde “aquí”, desde América, nos separa de una lógica según la cual nuestras sociedades son irremediabilmente exteriores al proceso de la modernidad y, por lo tanto, nuestra

modernidad es una deformación de la modernidad occidental. Esto implica e implicó preguntarse si la incapacidad de reconocerse en las alteridades que la resisten desde dentro no forma parte ya de una crisis. Ello significó y significa todavía dar cuenta de nuestro particular malestar en y con la modernidad.

La toma de conciencia del proceso histórico de la modernidad en su dimensión capitalista muestra cómo los hombres y las culturas concretas, en relación con otros hombres y otras culturas, luchan por imponer o alcanzar sus propios fines o intereses, a costa de muchos, y que en el fondo es un conflicto permanente de modos peculiares de existencia, que expresan la pretensión que anima a un determinado proyecto de civilización, racionalizando a otras culturas. Consideramos que todo hombre, todo pueblo, es semejante a otro sólo por poseer una identidad, una individualidad y una personalidad. Esto es precisamente lo que hace de los hombres, hombres, y de los pueblos, comunidades humanas. En ese tenor, afirma Leopoldo Zea:

Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que sea vista como barbarie. Pero a su vez, se trata de una barbarie consciente que no se considera tal porque ya no pretende repetir o imitar la palabra impuesta, sino que hace de ella instrumento de su propia y peculiar forma de ser hombre. (1992:30)

Así, el problema que plantea la filosofía de la historia es el del reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, de toda cultura. Las filosofías de la historia son, en esencia, discursos políticos intencionados, que señalan, y han señalado, el camino a recorrer, así como los peligros que debería evitarse para que las potencias europeas cumplieran con su destino, al cual sentían como ineluctable dentro del proceso de dominación del orbe que inició en el origen mismo de la modernidad. Entendida así, la filosofía de la historia mostraría las formas mediante las cuales la humanidad europea, concretamente la burguesía, asumió, de modo definitivo, el destino de toda la humanidad posible. La filosofía aparecía fundada en una “objetividad” cuya garantía estaba determinada por un horizonte de comprensión no

cuestionado desde sus propios supuestos culturales, lo que permite pensar a las culturas como medios y, por lo tanto, como dominadas.

El discurso y la actitud opresiva se deben a que tanto la historiografía y la filosofía de la historia que está supuesta aparecen organizadas desde un sistema axiológico que es el que determina el sentido ideológico del discurso y muestra de qué manera el sujeto del discurso, sea éste el historiador o el filósofo de la historia, se incorpora como sujeto de la historia misma que está pensando. Por ejemplo, Hegel, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, en el capítulo dedicado a la geografía, selecciona y coloca aquello que no es histórico, es decir, dialéctico: a África y a América; ello debido a que “La mnemosine de la historia no dispensa su gloria a los indignos”. Nuevamente, se repite la ecuación griegos-bárbaros, civilización-barbarie, ecuación que justifica en términos históricos y sociales la marginación y la explotación y, en consecuencia, la violencia, además de la incapacidad “natural” del hombre americano para integrarse en una historia mundial. La deshistorización de América y de los pueblos de América responde a la necesidad de mostrar la presencia de un sujeto absoluto<sup>5</sup>, de un universal ideológico que no es histórico y que acaba colonizando a los “sin historia”.

Esto es lo que hace a la historia un mero *relato* y, que en mucho tienen razón los posmodernos al anunciar su fin, debido a que en dicho relato se muestran las virtudes de un supuesto protagonista de la historia y los grandes hechos que han de ser historiados. Tal situación elabora una distinción binaria, a saber, entre civilización y barbarie. La historia como relato integra el mundo de objetivaciones de un determinado hombre histórico, en este caso el occidental. En ese sentido, la filosofía de la historia se encuentra dentro de una comprensión del mundo y de la vida que funciona como a priori histórico, es decir, tal filosofía implica un proyecto que no es legítimo en sí mismo, por el contrario, necesita ser legitimado a partir de encontrar las

---

<sup>5</sup> Esta idea de sujeto de la historia, sociológicamente hablando, hace referencia a un tipo de sujeto, al sujeto occidental, concretamente a la burguesía en ascenso que reconoce su presente para transformarlo y construir su futuro (Progreso)

motivaciones y el telos que la mueven. Por eso nos dice Zea, “Todos los hombres eran iguales por su origen, pero distintos por los caminos que tomaban” (1984:29)

Los pueblos llamados subdesarrollados o subalternos se han revelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada: “Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la existencia misma de cada pueblo”(Bonfil, 1980:227) Lo anterior expresa que la historia, al final de cuentas, es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar una huella. Por eso, como advertía Marc Bloch, el historiador es un cazador del pasado humano y su presa está en todos aquellos lugares de ese pasado donde se encuentre alguna huella dejada por los hombres: seguir las huellas, los indicios, las marcas, los signos dejados por la actividad de quienes no aparecen en los registros de la historia. Por ejemplo, en el siglo XX, Europa descubre a la otra Europa en su propio espacio geográfico, pero a años luz de distancia cultural e ideológica. Al respecto, dice Leopoldo Zea: “Los pueblos del tercer mundo siguen, a su vez, presionando para ser parte de un mundo que también hicieron posible con sus materias primas y brazos, resistiéndose a ser enviados al vacío de la historia” (1992:208) El llamado progreso, la civilización, la modernidad o la globalización son una acumulación de crueldad, de opresión y destrucción de vidas humanas en las periferias; destrucción de equilibrios e intercambios multiseculares entre los hombres y la naturaleza.

La historia de América Latina no sólo es historia de crueldad y opresión, también es una historia de resistencias y de rebeliones indígenas. En ese sentido, no podemos pensar en una historia expropiada, ya que ello representaría la cancelación de lo posible y la sumisa renuncia a cualquier forma de autenticidad. Así lo refiere Walter Benjamin en su Tesis III: “para la historia nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”(2005: 18), O de otra forma: hay que leer el pasado,

nuestro pasado, como si fuera un texto jamás escrito, descubriendo los proyectos frustrados que le dan sentido aún a este presente.

Pensar nuestra realidad socio-histórica y cultural-política es el objeto de la reflexión filosófica; es asumir el compromiso de dar cuenta teóricamente de la realidad y asumir los riesgos de su mantenimiento o transformación, ya que somos parte de ese objeto que pensamos. Sin memoria histórica, es imposible ejercer plenamente el filosofar, ya que tal ejercicio requiere de esa memoria en un continente que aún tiene las “venas” abiertas, como lo expresara Eduardo Galeano, o que aún no acaba de ser plenamente nuestra, como lo dijera Horacio Cerutti. Por eso, es necesario plantear una filosofía de la historia abierta, “desde abajo”, que justifique teóricamente el ingreso de los distantes, de los diferentes, de las naciones latinoamericanas dentro del devenir histórico. De lo que se trata es de rehacer nuestro pensamiento y sentido a partir de considerarnos valiosos, es decir, del reconocimiento de nuestra historicidad, ya que somos los hombres los que le damos sentido a la historia, los que actuamos, los que le damos la marcha y finalidad. Si se quiere dar respuesta a los problemas concretos de nuestra realidad, no podemos prescindir de las particularidades desde donde se accede a lo universal. En ese sentido, la filosofía de la historia no cesará mientras perdure la demanda de sentido social, cuestión que nos remite ineluctablemente a las preguntas sobre nuestro peculiar modo de ser, sobre el lugar que ocupamos en el devenir histórico, al hacer esto, se está haciendo filosofía de la historia, tal vez nuestra tradición filosófica más profunda. Ejemplo de ello fueron y siguiendo siendo en nuestra tradición latinoamericana; Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Domingo F. Sarmiento, José C. Mariátegui, José Gaos, José Enrique Rodó, Ernesto “Ché” Guevara, Leopoldo Zea, Augusto S. Bondy, Arturo A. Roig, etc. La preocupación que se encuentra en el fondo en esta larga tradición filosófica, es la de rehacer nuestro pensamiento a partir de considerarnos valiosos en sí mismos, es decir, el reconocimiento de la historicidad de todo hombre y de un grado de conciencia histórica sobre nuestro ser y nuestra historia. Filosóficamente hablando es la

búsqueda de nuestra identidad, de la lucha por nuestra dignidad, la de los hijos de América (Martí) contra todas las formas posibles de alienación.

La tarea consiste entonces en desdoblar las esperanzas del pasado en su memoria, en sus discursos, en sus actos, en un momento donde los logros de lo calculable van produciendo lo incalculable y va generando su sombra y disolución, recuperar el tiempo perdido, ponerse a la altura de otros pueblos por nuestros propios caminos. Escuchémoslo en palabras de Bolívar Echeverría:

El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aun sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo “realmente existente”, no sólo como ante el mejor sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra menos “realista” y oficiosa que no esté reñida con la libertad (1997:143-4)