

ARTURO  
ANDRES  
ROIG

EL DESCONOCIMIENTO DE LA  
HISTORICIDAD DE AMERICA



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

# EL DESCONOCIMIENTO DE LA HISTORICIDAD DE AMERICA



ARTURO  
ANDRES  
ROIG

## EL DESCONOCIMIENTO DE LA HISTORICIDAD DE AMERICA

### Algunas consideraciones sobre la filosofía de la historia hegeliana

Comenzaremos este ensayo sobre la realidad de nuestra América, afirmando que respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social, lo que interesa no es si ha entrado en la "historia mundial", ni menos aun si de alguna manera ha colaborado en su reconstrucción historiográfica, sino tan solo si es "ente histórico", dicho de otro modo, si posee historicidad. Y la respuesta habrá de ser, necesariamente, afirmativa, en sentido plenamente categórico. Por eso mismo se vendrá a poner en entredicho aquella "historia mundial" que se organizó sobre una división de hombres que habían "entrado" en ella y de hombres, en algunos casos, simplemente sub-hombres, que no lo habían hecho, ni tal vez lo podrían hacer. Y de la misma manera habrá de quedar en cuestión la tesis según la cual había un cierto grupo privilegiado, perteneciente a una determinada cultura y, dentro de ella, a ciertas naciones, que había recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia.

Dicho de otro modo, el reconocimiento de historicidad de todo hombre no necesita como condición que se haya accedido a una "toma" de conciencia histórica, por cuanto la historicidad implica siempre, necesariamente, como lo ha se-

ñalado Rodolfo Agoglia, una "forma elemental y primaria" de aquella conciencia. El desconocimiento de ésta, apoyado en el hecho de que no se haya logrado una cierta forma de "toma" o "posesión" de aquella "forma elemental", constituye una de las tantas formulaciones paralógicas de razonamiento (1).

Aquella historia se presenta como un intento parcializado en cuanto a sus alcances y, a la vez, como un saber fundado sobre una inversión y una confusión y ambigüedad. De ahí la fuerza de la afirmación de que los pueblos "sin historia", no poseen historicidad, con lo cual ésta venía a recibir su fundamento de posibilidad de aquella. En verdad, el hombre es "historiador", porque es antes y primariamente, ente histórico y la historia como historiografía es tan solo una manifestación de lo que ha sido ignorado invocando su ausencia.

Por otra parte, se ha de poner también en entredicho el concepto de "historia" que supone la noción de "historia mundial". En efecto, la denuncia de no haber elaborado una historia ha sido el resultado de un desconocimiento de los diversos modos como todo pueblo, aun dentro de las formas de la conciencia mítica, se ha considerado a sí mismo como "ente histórico". De hecho no existe ninguna organización cultural, aun cuando sea clasificada como "primitiva", en la

que el hombre no haya dado un paso desde aquella "forma elemental y primaria", hacia alguna forma de posesión de la misma, es decir, hacia lo que hemos denominado "toma de conciencia histórica". Más aún, no solamente no existe, sino que la hipótesis del "buen salvaje", ella misma es infundada y no hay modo alguno de probarla. Es necesario, por tanto, reconocer modos culturales diferenciables en el ejercicio de la historicidad, como así en sus manifestaciones.

Este planteo no rige solo para una historia mundial, en la que los sujetos que la movilizan y teorizan invocan esta su capacidad como prueba de estar instalados en el ser. También se da en la ontología en la que los filósofos, sujetos de una forma equivalente de **Historie**, encuentran en ello la evidencia de su naturaleza histórica (**Geschichtlichkeit**). No es extraño que así sea, pues el dominador necesita la total posesión del nivel discursivo, como asimismo partir del presupuesto de que su voz es el de una humanidad privilegiada. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. Tampoco resulta extraño que ese hombre haya teorizado acerca de su propia "conciencia histórica" y que haya llegado a ahondar en la naturaleza de la misma, constituyéndola en un campo teórico. Sabemos que ese campo se ha caracterizado por una radicalización cada vez más clara del sujeto de dicha conciencia que es, sin más, para nuestro mundo, el hombre en su hacerse y su gestarse. Mas, esta comprensión ha supuesto, en su última etapa, el abandono de aquel nivel discursivo y, a su vez, la aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no "hable", o, aunque se le niegue la voz. Dicho de otro modo, solo se pudo llegar propiamente a una "conciencia histórica", cuando este campo teórico fue, antes que tal y de hecho, el centro mismo de una praxis y cuando, a partir de

ella, se pudo denunciar la inversión que implicaba el nivel discursivo. De ahí que sea necesario distinguir entre la "conciencia histórica" como campo teórico, y la misma como lo dado fácticamente en las diversas actitudes que, de un modo u otro, vinieron a quebrar las totalidades opresivas, aun las de aquel discurso en el que se había hablado de "conciencia histórica". Con todo lo cual no venimos a negar la necesidad de un campo teórico, sino a afirmarlo en su propia raíz. Aun en el hombre premoderno, o en el más "primitivo" de los hombres, sin la menor idea de una "historia mundial", es ineludible reconocer la existencia de una conciencia histórica, por lo mismo que la temporalidad dentro de la cual se movió ese hombre, no fue la de la naturaleza. Bastaba que tuviera voz para que aquella quedara negada.

Mas aun, la negación de la "palabra" al otro, conduce a negar nuestra propia palabra, a quedarnos legítimamente sin ella. Reducir el lenguaje del otro al grito, lleva a enunciar nuestra pretendida "palabra", también desde el grito. Aristóteles que define al hombre como un "animal que posee **logos**" ("palabra" y "razón"), cuando analiza la sociedad esclavista, a la que justifica, disocia los dos sentidos del "logos" y deja al esclavo una palabra vacía. Frente a ese ser inferior, el amo es aquel cuya voz supone la totalidad significativa del "logos". Al "esclavo por naturaleza" no le resta nada más que una voz quasi-animal, equivalente al grito. Como consecuencia de este hecho, **La Política** aristotélica se construye toda ella, teniendo no como presupuesto la palabra, sino el grito, en cuanto que éste es necesario para el "logos", así como el esclavo es necesario para la ciudad.

Podríamos afirmar, como corolario, que la pauta enunciada en este caso como una exigencia de "reconocer la historicidad de todo hombre", es equivalente a la del "reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee

voz". En consecuencia, la distinción entre "hombres históricos" y "hombres naturales", entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica. Y ello aun cuando ese hombre "mudo" o "incapaz de discurso" no fuera considerado como un ser perverso o degenerado, un caníbal, sino como un "buen salvaje", y se tuviera alguna razón en considerar al "civilizado" con ciertas ventajas sobre aquel "salvaje" o "bárbaro", cualquiera fuera el nivel de cultura que se le reconociera. El problema que señalamos no es una cuestión del pasado, dio la tónica a toda una época de nuestra modernidad, en particular la que culminó en el siglo XIX, el gran siglo de la Europa colonizadora, pero se ha seguido repitiendo bajo otras formas, a las cuales no podían ser ajenas las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Siempre hay alguien que detenta la voz, y siempre hay un otro que sólo barbariza o balbucea. Y no es una casualidad que sea dentro del grupo social que "posee" la palabra, que hayan surgido, casi sin excepción, los historiadores, los filósofos de la historia y los ontólogos.

La pauta que en este caso comentamos, supone por todo lo dicho, un humanismo, y en la medida que no hay ningún humanismo que no sea pensado como un "proceso de humanización", ella adquiere toda su fuerza programática. La exigencia de "ponernos para nosotros mismos como valiosos" quedaría sin justificación, si no fuéramos capaces de ver la relación necesaria que hay entre una afirmación legítima de un "nosotros" y lo que se ha de entender como humanismo. Por cierto que con lo dicho nos quedamos todavía a mitad de camino en cuanto que, como lo sabemos muy bien, las más nobles palabras ocultan juegos innobles y, tal vez, más que las palabras "innobles" mismas, que por serlo no resultan utilizables. Hay pues, "humanismos" y "humanismos" y deberemos todavía esforzarnos

por alcanzar una total clarificación del verdadero sentido.

Tal vez sea conveniente volver otra vez a Hegel y repensar su respuesta ante el problema de América. En las **Lecturas sobre la filosofía de la historia universal**, nos dice su autor, en un célebre texto lo siguiente: "América es, pues, el país del porvenir, donde en los tiempos futuros se manifestará, en el antagonismo de la América del Norte, puede suponerse, con la del Sur, el peso de la historia universal; es un país de sueño para todos aquellos que fatiga el depósito histórico de armas de la vieja Europa. La América debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal. Lo que ha sucedido allí hasta ahora es tan sólo el eco del viejo mundo y la expresión de una vida extraña; ahora bien, como país del porvenir, no nos interesa aquí, de una manera general; pues, en relación con la historia tenemos que ver con lo que ha sido y lo que es, mas, en filosofía, ni con lo que ha sido, ni deberá ser solamente, sino con lo que es y eternamente será, con la razón, y con ella tenemos bastante trabajo" (2).

En resumen, y señalando algunos de los juicios de este rico y complejo texto, América "es el país del porvenir" y es, además, "un país de sueño". La historia se ocupa solamente "de lo que ha sido y de lo que es" y la filosofía, únicamente de lo "que es y eternamente será". Con lo que América no puede ser objeto de estudio de ninguna de las dos ciencias, pues, no ha sido ni es, no ha llegado aún a la historia, ni se encuentra instalada en el ser, no posee sustancialidad como para constituirse en objeto de la filosofía. Como "país de sueño" únicamente cabe respecto de ella la elaboración de un discurso que no es ni histórico, ni filosófico, un discurso de lo meramente posible, un saber de conjetura que se aproxima a lo utópico, tal como lo muestran las palabras iniciales del texto.

Sin un pasado histórico, sin una realidad ontológica, América es tan sólo "el país del porvenir", una especie de futuridad pura, si tal cosa es posible. Y en verdad, atribuir una futuridad de esta naturaleza, implicaba una contradicción, incluso respecto de la noción de futuro tal como la entiende el mismo Hegel, quien tenía muy en claro que todo futuro depende de un pasado y de un presente. Basta recordar, en efecto, que había incorporado de modo muy vivo en su pensamiento la noción aristotélica de **dynamis**. Para el filósofo griego, todo paso de un acto a otro es posible, aunque no necesariamente, porque lo que se puede llegar a ser, se encuentra contenido potencialmente en el presente y en el pasado. Y la noción de **dynamis** en Aristóteles, y también en Hegel, implicaba dos notas fundamentales: las de "poder", como fuerza, y la de "posibilidad". Para Hegel, en el concepto de algo, en su esencia, estaban contenidos potencialmente todos sus desarrollos, de ahí que hablar de una pura futuridad, era a la vez hablar de un concepto sin contenido, o de un ente, aristotélicamente hablando, que tiene la absurda cualidad de pasar a lo posible, sin que tenga cierta circunstancialidad o sea, en alguna medida, un cierto acto que fundamente tal posibilidad.

¿Cómo explicar esta aparente contradicción? No cabe nada más que aceptar que, para Hegel, América no posee sustancialidad, y si la posee lo es en un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma por sí misma. Y esto último es, en efecto, lo que sucede, y la futuridad que se le atribuye a América no le es propia, su futuro es el de Europa, Continente del Espíritu, capaz por eso mismo de introducir una forma a una materia.

Resulta interesante y aclaratorio ver cómo el mismo Hegel habla de otros pueblos "no-históricos". En efecto, cuando se ocupa de los nómadas de las mesetas centrales del Asia, dice: "Estos pueblos, sin desarrollo histórico, poseen ya

sin embargo, una potencia de impulso capaz de modificar su forma, y aun cuando ellos no ofrezcan una materia histórica, en ellos sin embargo conviene captar la historia en sus comienzos" (3). Es decir, que hay pueblos no-históricos, capaces de ingresar a la historia por su cuenta: en ellos, en su realidad actual, está contenida una futuridad que les pertenece como posibilidad propia y gracias a un poder propio. Frente a ellos, América constituye un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de ella misma en tanto que no tiene "potencia de impulso", es decir, no es acto de ninguna manera y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su pura materialidad impotente.

Y por lo mismo que el porvenir de América está dado en el futuro de Europa, es un "país de sueño", pero no para los americanos que en su impotencia no se sueñan a sí mismos, sino para todos aquéllos que se sienten cansados de la vieja Europa convertida en un arsenal. Una pura futuridad, basada en una carencia de pasado histórico y, a la vez, en una realidad ontológica defectiva, no posibilita ni siquiera un saber de conjetura, y sólo aquéllos que cuentan con un pasado pueden recrear su imaginación, sus "sueños", desde afuera de esa tierra baldía y proyectarle un futuro, que será el de ellos. Y para esta labor, América cuenta sin embargo, con algo que la favorece, no es un "continente cerrado en sí mismo", como el Africa, tierra sin esperanzas, sino que se muestra como un "continente abierto", que está esperando el soplo vivificador del "Continente del Espíritu".

Por todo lo que vamos diciendo, resulta imposible lo que conjetura el mismo Hegel: que América "debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal". Una vez más juega el filósofo alemán con términos ambiguos, pues, el sujeto que ha de cumplir con tal recomendación no es la América misma, incapaz en su impotencia de pasar de lo no-histórico a lo

histórico, el sujeto que habrá de separarse no es otro, nuevamente, que Europa, la de la utopía que Europa ha hecho respecto de sí, y esta vez por obra del mismo Hegel.

Si analizamos ahora la noción de futuro, pensada respecto de Europa misma, nos encontramos con otras dificultades. Ya vimos que si bien Hegel aventura una conjetura, —América sería la destinada a construir la nueva Europa— rechaza luego los “sueños”, las utopías, en cuanto no son objeto ni de la historia ni de la filosofía. Sucede que Europa, para Hegel, tiene y no tiene ella misma futuro, a pesar de su textura ontológica que le ha permitido incorporarse plenamente a la historia universal. A pesar de aquella afirmación del mismo Hegel de que las “formas caducas”, anuncian “formas nuevas” (4), la apertura hacia lo futuro escapa de las manos del hombre europeo mismo, debido a que el verdadero sujeto de todo desarrollo es un espíritu cuyos pasos dependen, en última instancia, del despliegue de su propio concepto. Los tiempos nuevos, nos resultan, en consecuencia, algo extraño y la historia se va clausurando para nosotros en cada una de las etapas de autorrealización del principio fundante. Debido a ello resulta, paradójicamente, que el futuro del hombre americano es el de otro hombre “sin futuro”.

Se ha achacado muchas veces a Hegel haber “clausurado” la historia. En realidad, el planteo en relación con el cual surge el problema de la clausura o bloqueo del proceso histórico es mucho más complejo y matizado. El intento de Hegel es el colocarse frente a un futuro que pueda ser objeto de un saber no-conjetural, y encontrar un punto de vista que nos permita un análisis del proceso histórico dentro del cual todos los éxtasis del tiempo se nos presenten dados dentro de un sistema. Para lograr esto, una vía posible era la de considerar lo que podríamos llamar el “futuro sido”, y dejar, para los hombres de mañana, el “fu-

turo que será”. El análisis del futuro resulta desplazado hacia atrás y no se le permite franquear los límites del presente. Dicho de otro modo, se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado: el mundo medieval, por ejemplo, ha sido lo futuro del mundo greco-romano, así como el mundo germánico ha sido y es lo futuro de ellos dos. En ese “futuro sido” todo puede ser explicado como desarrollo del concepto, y no impide aventurar la tesis —única conjetura legítima— de que habrá más adelante otro “futuro sido”, por lo mismo que la categoría de futuro es la que funda la posibilidad tanto del “futuro sido” en otro, por donde el bloqueo del proceso histórico no supone la suspensión del proceso, sino tan sólo los límites de nuestro horizonte de comprensión del mismo. Así como no hay para Hegel un comienzo de la filosofía, sino recomienzos, no hay tampoco un bloqueo de la historia, sino sucesivos bloqueos y desbloqueos.

De todos modos, esto era una manera de negar el futuro y de cerrar la historia, por lo menos para nosotros como sujetos, ya que no para el sujeto absoluto, el Espíritu. El desarrollo de éste, bien es cierto que no es una repetición de su propio contenido, al modo cómo la planta se repite así misma de manera indefinida. El Espíritu progresa, la planta, dentro de la concepción hegeliana, no muestra propiamente evolución. Mas, aquel progreso lo que hace es mostrar “novedades”, nunca “alteridades”, pues nada puede ser ajeno al **a-priori** absoluto. La reducción del **a-priori** antropológico a este **a-priori**, convierte la historia en una ontología evolutiva, y acaba por poner en crisis el concepto mismo de historicidad. Dentro de nuestra comprensión de los procesos históricos, podemos pensar la “diferencia”, pero nunca dentro de un tipo de saber anticipatorio, sino dentro de la categoría del “futuro sido”. No podemos prever el porvenir, por cuanto no somos el sujeto de la marcha dialéctica a través de la cual el Espíritu pone en

juego su libertad. Los frutos de ésta son, para nosotros, imprevisibles y tan sólo podemos conocerlos **a-posteriori**.

La tendencia a clausurar la historia deriva del modo cómo se lleva a cabo aquella afirmación de nosotros mismos como valiosos. Lo presente, el **praesens** latino, es "lo que está puesto delante", "lo que es dado", en el sentido de "don". De este modo, la noción de presente supone un alguien a quien las cosas, los hechos, le son dados; es decir, que el presente es el modo cómo el sujeto, para quien lo presente es tal, se reconoce como sujeto. Está en juego su autoafirmación frente a lo que le es dado. Ahora bien, ¿cómo alcanzar un presente en el que el sujeto quede radicalmente autoafirmado? ¿Cómo apresar lo real y tomar posición ante ello? La cuestión depende del modo cómo llevemos a cabo la actitud de asumir en ese presente, la pareja de contrarios "pasado-futuro". En ella, el "pasado" es lo que disponemos, es "nuestro" pasado, mas, del "futuro" no puede decirse, con la misma seguridad, que es "nuestro", por cuanto encierra lo imprevisible. Y éste es, justamente, el factor que de buena gana querríamos eliminar, pues, lo imprevisible puede ser lo no-nuestro, lo ajeno. Frente a él, lo que puede pasar es que simplemente no podamos afirmarnos. La respuesta habrá de ser, por tanto, la de dar por bloqueado el proceso de la historia, y ello lo haremos descubriendo que en la pareja de contrarios "pasado-futuro", el segundo término se encuentra dado potencialmente en el primero, no sólo como "futuridad", sino como "lo futuro", es decir, las posibilidades mismas que se habrán de desarrollar y de las cuales tendremos siempre noticia **a-posteriori**, una vez acaecidas.

De esta manera, la síntesis entre pasado y futuro, se realiza a costa de lo previsto del futuro. El sujeto, en su autoafirmación de sí mismo como valioso, considera imposible todo lo que pueda quebrar su principio de mismificación, con lo que cree haber superado la con-

tradicción de los opuestos. La contradicción, que es real, realísima, no es en verdad superado o asumida, queda latente, y la dura y cruel realidad histórica vendrá en su momento a dejar en descubierta esta dialéctica bloqueada, pura dialéctica discursiva. Mientras tanto, el sujeto se siente respaldado en su propio pasado, que es lo que dispone como lo realmente a la mano. Está, respecto de él, en una segura actitud de dominio. No de otra manera aparece Hegel cuando nos habla del mundo oriental, del mundo greco-romano y del cristiano medieval, respecto del mundo germano; modo de resolver la contradicción entre lo que "ha sido" y lo "imprevisible por ser", quitando fuerza a lo imprevisible, que es clara demostración de que se está actuando en función de una voluntad de poder ilegítima.

Es necesario tener en cuenta que Hegel no rechaza la categoría de lo "imprevisible" dentro del proceso histórico. Justamente, porque la afirma, sostiene tan sólo como posible el saber de lo acaecido. ¿Cómo prever la voluntad libre de un sujeto, el Espíritu, que nos excede y cuyos designios se nos escapan? Por la misma razón, no es posible la previsibilidad en cuanto saber anticipatorio. En el intento de afirmar la total inteligibilidad de la historia, se ha caído en una absolutización de los términos. Para nosotros, los despliegues futuros del Espíritu, son imprevisibles de modo absoluto, para ese sujeto, de la misma manera, son absolutamente previsibles, en su inexcrutable providencia.

Imprevisibilidad y previsibilidad son términos relativos entre sí, pero relativos a un mismo sujeto histórico, el hombre concreto. Lo previsible puede resultar negado por lo imprevisible, y a su vez, éste puede dejar de ser tal, por lo anticipado o previsto. Y ello porque a nivel discursivo, aun cuando exprese una determinada realidad, no es necesariamente la realidad. Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en

ésta. La dialéctica de la mismidad se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo. De esta manera, el pasado organizado en nuestro discurso, adquiere una racionalidad y, por tanto, una universalidad, que es la que nos justifica a nosotros que hacemos la historia y, el futuro, aun cuando sea considerado como "diferente", no tiene por qué ser más que algo ya contenido en lo que nos es legítima.

Los tres éxtasis del tiempo no constituyen un sistema. Si bien es cierto que de alguna manera lo futuro está contenido potencialmente en el pasado, no es menos cierto que en el futuro están dados potencialmente los factores de ruptura de ese pasado que nos sostiene en nuestro presente. Y ello porque en el proceso histórico lo que va dándose no es solamente "nuevo" respecto de lo anterior, sino que puede ser "otro". Por tanto, lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en estar abiertos al futuro como alteridad. El peso de nuestra actitud frente al devenir histórico habrá de quedar puesto más hacia el futuro que hacia el pasado, en una cierta actitud de negación del pasado, aun cuando esto venga a quebrar lo que consideramos como racionalidad de la historia. Se trata de estar abierto a lo otro, aun cuando lo otro no nos confirme en lo que postulamos como universal.

Pero, para negar un pasado, tenemos que contar con él, es decir, entendemos como seres con historia. Si partimos de la tesis hegeliana de América como vacío, no habrá posibilidad de un acto de negación desde nosotros mismos, y caeremos en una autoproyección alienada, desde una historia ajena, impuesta. Por lo que tampoco tendrá sentido hablar de futuro. Negar el pasado, no significa desconocerlo, sino reconocerlo, pero a partir de un futuro que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la

carga de contingencia de la historia. Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado, como puede ser nuestra inserción en la sociedad, el mundo de relaciones con las cuales nos movemos y nos autoafirmamos en ella. Reconocer que el ser del hombre, absolutamente de todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es "nuestro pasado", es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser. Y, sobre todo, adquirir conciencia de que lo dicho no se resuelve en un "problema de conciencia", aun cuando inexorablemente tengamos que elevarnos a ese nivel.

Si regresamos a la comprensión de América que hay en Hegel, nos encontramos, además, que el mundo americano era para él, lo "nuevo". Europa, como el "viejo mundo", mira a América como el "mundo nuevo" y, en tal sentido, pareciera abrirse a un reconocimiento de su historicidad. Mas, no es así, en cuanto que la "novedad" de América se da en el plano primitivo de lo físico y no en el de lo histórico, y padece, por tanto, la debilidad ontológica propia de todos los entes que no han emergido de la naturaleza. América es, por eso mismo, sinónimo de inmadurez, y su juventud no es en ella un mérito, sino un defecto. Posee "novedad" al modo como es novedosa para un artesano una materia hasta entonces desconocida, a la cual puede darle forma según sea su voluntad, en cuanto inerte o pasiva. En consecuencia, América no es "nueva" para sí misma, sino para otro, el hombre europeo que la ha descubierto, junto con el resto desconocido del globo. De esta manera, el "descubrimiento", resultaba ser un total "encubrimiento", por lo mismo que se afirmaba al descubridor como único sujeto histórico, como exclusivo agente del hacerse y del gestarse humanos. En consecuencia, desde el punto de vista ontológico, América era

"novedad" al modo como se nos muestran "nuevos" los entes físicos dentro del vasto proceso de la evolución, y si esa "novedad" adquiría algún sentido histórico, lo era tan solo para el hombre europeo, respecto de sí mismo.

En consecuencia, América quedaba reducida a ser el país de utopía. A pesar del abierto rechazo de toda forma de saber de conjetura, Hegel no hacía más que continuar una importante tradición ya iniciada durante el Renacimiento por Tomás Moro y, más tarde, por Campanella y Bacon, entre los más conocidos del género utópico. En todos ellos se encuentra supuesta una radical ahistoricidad de América, condición que facilita la constitución de un discurso ejercido por un sujeto que previamente se ha declarado "descubridor" de ese buscado "no-lugar" que habían soñado ya los antiguos con la Ultima Thule, las Hespérides o las Islas Bienaventuradas. Las utopías han cumplido y cumplen una función de crítica social de tipo indirecto, y a la vez, un papel regulador, indicando a su modo los límites posibles para una sociedad de acuerdo con los horizontes de comprensión de cada época. Ahora bien, ni el sujeto autor del discurso utópico, ni la sociedad a la cual se criticaba, y a la cual se le proponían límites y posibilidades, eran el hombre americano y la sociedad americanas. América fue para estos autores, y entre ellos para Hegel, un continente para ser soñado por otros.

A esto se agrega, concretamente en el caso hegeliano, que la negación de historicidad surge del hecho que muestra una nueva humanidad que no aparece integrada en la "historia mundial", sino al margen de la misma y, más aun, ajena a ella totalmente, por lo menos hasta el momento del "descubrimiento". De este modo, la historicidad no es entendida como aquello que funda la posibilidad de la historia, y consecuentemente de la historiografía, sino que como ya anticipáramos, se invierten las relaciones. No está demás que insistamos

en la afirmación de que el hecho de que el hombre americano primitivo, en particular el de las grandes culturas, no hubiera llegado a pensarse dentro de los marcos de algo semejante a una "historia mundial" dentro de sus propios límites culturales, o no fuera pensable en relación con aquella misma historia organizada por otros, no implicaba, de ninguna manera, que no fuera un ser histórico, ni menos aun que no tuviera un modo propio de asumir la particular temporalidad que caracteriza a todo hombre en cuanto tal.

Y precisamente, el desconocimiento que se da junto con el encubrimiento sistemático llevado a cabo por los ideólogos colonialistas de la Europa "descubridora", y sobre todo conquistadora, constituyó uno de los hechos más importantes de la "historia mundial", que no aparece expreso en la filosofía de la historia hegeliana y en otras similares a ella. Para reconocer tal encubrimiento habría que haber partido de un reconocimiento de historicidad de una humanidad que pasó a ser dominada. Y aquí sí que no hubo relación de utopía entre Europa y América.

De este modo, en el caso de América, Hegel, al mismo tiempo que se atreve a aventurar conjeturas, condicionado indudablemente por la fuerte tradición utópica que desde el Renacimiento rigió toda comprensión de lo americano a nivel discursivo, rechaza la posibilidad de un saber conjetural. Todo juicio de futuro queda invalidado como consecuencia de una indiferenciación entre lo utópico y lo profético, que en cuanto saber anticipatorio de inspiración divina, es rechazado desde el punto de vista de la filosofía. Nada tiene que ver ésta con la antigua mántica, ni con el tipo de sabiduría propio de la tradición hebreo-cristiana de los profetas. Del mismo modo, ningún papel juega la utopía, a pesar de no poderse desprender de ella, como hemos visto, en cuanto que el destino de los pueblos no es una tarea o un proyecto de un sujeto histórico, sur-

gidos de su propia empiricidad, sino algo que forma parte del despliegue necesario de otro sujeto, al que le acontece "caer" en la historia, y de lo cual nos enteramos **a-posteriori**. Con Hegel se produce una primera muerte de las utopías de estilo renacentista, aun cuando todavía se mueve dentro de su atmósfera, más allá a costa de la función utópica misma, de la cual aquel estilo ha sido una de sus manifestaciones. De hecho, aquella muerte se habrá de producir cuando un nuevo hombre, que comience a considerarse como ente histórico, retome la utopía con otro sentido, y ese ha sido el papel que le tocó jugar a América cuando comenzó a comprenderse como sujeto de su propio devenir histórico.

Una de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano, que comenzó a tomar fuerza ya a fines del siglo XVIII y caracterizó singularmente al siglo XIX, será, entre otras cosas, el de un rescate del saber de conjetura, y dentro de él de la utopía como función crítica reguladora, la que solo es posible a partir de un reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, y a su vez, desde una comprensión de la universal historicidad de todo hombre. Con ello, quedan las puertas abiertas para un planteo epistemológico de la cuestión del destino social y cultural de nuestro ser latinoamericano, como asimismo de una filosofía de la historia organizada sobre la categoría de futuridad rescatada como positividad.

La problemática del destino de América y de su hombre, como americano, se relaciona con el proceso de incorporación al Occidente. Por eso mismo, se desarrolla en íntimo contacto con el concepto de "historia mundial" y con la filosofía de la historia que implica. Se conecta, asimismo, estrechamente con las cuestiones de "unidad" y "diversidad" de América Latina. Nuestro destino histórico consiste en que podamos algún día afirmar un "nosotros" legítimo, con el que nos incorpore-

mos al proceso de humanización, sin tener que esperar, ciertamente, la consumación de los hechos. Mas, para eso, nuestra filosofía de la historia no habrá de transitar los caminos ya incontables del discurso opresor. No será necesario tener "historia", sino saberse ente histórico. No será necesario tampoco, en el caso de descubrir que ya tenemos alguna "historia", ponernos a justificarla frente a la "gran historia" elaborada por los teóricos de la **Weltegeschichte**. Una vez más, la tarea habrá de ser la inversión de la filosofía imperial.

La problemática surge claramente del pensamiento de Simón Bolívar, expresado en 1815, en su "Carta de Jamaica", años antes que Hegel dictara sus cursos sobre filosofía de la historia universal. Para el Libertador había en nuestra América una serie de factores que constituían, según vimos, razón suficiente de unidad, a pesar de los factores que se presentaban como diversidad disolvente. La unidad de nuestra América, condición indispensable para jugar un papel dentro de una historia mundial, encerraba toda la problemática de nuestro destino histórico, su punto de partida y también su meta. Bolívar tenía clara conciencia del margen de utopía que encerraba su proyecto, pero, en el sentido de un "no-lugar" que podía tener "lugar", como él lo expresa, "en alguna época dichosa". "¡Qué bello sería —dice— que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! ¡Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un congreso de los representantes de las repúblicas, reinos o imperios, a tratar de discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá **tener lugar** en alguna época dichosa de nuestra regeneración" (5). Estas palabras de Bolívar suponen una filosofía de la historia, fundada no solamente sobre una experiencia histórica vivida directamente por el mismo Bolívar y por el grupo social que representaba, sino además, so-

bre la conciencia de la capacidad de "hacer historia" y, por tanto, de plantearse su futuro, entendido como destino. Este resultado entendido, como aquello que debemos llegar a ser social y culturalmente, por lo mismo que de alguna manera ya lo somos y, sobre todo, porque somos entes históricos. La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos, se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino de "lo que es y de lo que será", enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico. Por lo demás, si pensamos los ideales bolivarianos dentro de ese amplio programa de humanización con que fueron planteados, más allá de sus inevitables condicionamientos sociales, aquella contingencia no suponía únicamente lo "nuevo", como manifestación de una mismidad repetitiva, sino la alteridad. Que el propio Bolívar no comprendiera al final de sus días este hecho, no invalida el sentido del auténtico bolivarianismo.

La raíz de esa diferencia de planteamientos deriva del de la desnaturalización y pérdida de sentido del *a-priori* antropológico, acaecidos en la filosofía hegeliana, y el reencuentro espontáneo de ese principio por parte de un hombre que se había lanzado, como oprimido, en una lucha de liberación. Se trata de un hombre, en este caso, del hombre hispanoamericano, el que representa y expresa Bolívar, que si bien no había entrado en la historia mundial, o estaba dando sus primeros pasos en ella, se consideraba a sí mismo como sujeto de historia, aun cuando estuviera en sus primeras páginas. Se trataba de un hombre que no se apoyaba tanto en la historia como lo ya acaecido y lo historiable, aun cuando se le presentaba como un pasado inmediato glorioso, como en su propia historicidad, es decir, en su condición de ente histórico, raíz de aquella valoración. No temía por eso mismo

incursionar por lo que podría ser utópico, y aquella "época dichosa de nuestra regeneración", con la que Bolívar expresaba su sentimiento, tenía un "lugar" posible, por lo mismo que el juicio de futuro, y con él el saber de conjetura, eran ejercidos desde una voluntad que correspondía a un sujeto no enajenado.

La meditación de Juan Bautista Alberdi sobre este problema, en 1844 (6), revela claramente que el pensamiento de Bolívar no era un momento accidental. Se plantea Alberdi la cuestión del destino, en relación estrecha con nuestra unidad y diversidad, a la vez que trata de mostrar la legitimidad del contenido utópico del planteo. Retoma la tesis bolivariana y vuelve a preguntarse por el destino de nuestra América: "Desde que concluyó la guerra de la independencia con la España —dice— no sabemos lo que piensa la América de sí misma y de su destino: ocupada de trabajos y de cuestiones de detalle, parece haber perdido de vista el punto común de arriba que se propuso alcanzar al romper las trabas de su antigua opresión".

Esta problemática del destino de América y del hombre americano —nos aclara ahora Alberdi—, no fue en Bolívar una "utopía negativa". Los "utópicos negativos" son aquellos que no sólo "ven lo que **no** existe", sino que además "**no** ven lo que existe", lo que "todo el mundo toca". Niegan, por eso mismo, "la realización de un hecho considerado practicable por el genio mismo de la acción —dice Alberdi hablando de Bolívar— y por el buen sentido de los pueblos". El Libertador habría puesto en marcha, pues, una "utopía positiva" que debía ser retomada en su sentido de idea reguladora a partir de la elaboración de "tipos ideales de organismo social". Alberdi propone dar las bases de un saber anticipatorio, un "idealismo" con raíces en la realidad empírica. De la conjunción de idealidad y empiricidad habrá de salir la unidad expresada inicialmente como acto de voluntad, en "un programa de su futura existencia

continental". Será éste "una carta náutica que marque el derrotero que deba seguir la nave para cursar el mar grandioso del porvenir". Bolívar, hombre de acción antes que de pensamiento, no propone un imposible en el sentido negativo de lo utópico. Parte de la afirmación de un hombre americano que se conoce en su misma realidad histórica como sujeto de su historia, con las contradicciones y límites que esa experiencia muestra. En aquel conocimiento, que es un reconocimiento, consiste el "empirismo" que ha caracterizado, según piensa Alberdi, a los grandes realizadores de la América Hispánica.

Tanto del pensamiento del Libertador, como de la interpretación que de él hace Alberdi, surge que el destino de América y de su hombre, no es entendido como una realidad hipostasiada. No se trata de un ente con voz propia al que hay que "escuchar", tal como aparece en el mismo Hegel, quien hablaba de la victoria de los griegos sobre los persas como algo que era producto del "gran interés del Destino por el florecimiento de todo el Occidente". Tampoco se trata del "Destino manifiesto", heredero directo del anterior, con el que los ideólogos del expansionismo yanqui han pretendido justificarlo. Ni menos se trata de un destino, que como respuesta a la doctrina norteamericana, sea entendido, a su vez, como nuestro "Destino manifiesto" (7).

La afirmación de un "nosotros" que conlleva el problema de un destino latinoamericano, tiene una raíz, como lo señala acertadamente Alberdi, de tipo empírico. Se trata de una tarea, un hacer, que venimos cumpliendo juntos y que podríamos terminar también juntos, sobre la base de una decisión que puede tener amplios márgenes de error, pero también de acierto. América Latina sólo se justifica en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares, y solo podrá hacerlo, volviendo a todos aquellos

legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto.

Tal es el sentido del destino en esos ensayos sobre la realidad americana en los que se señalan con fuerza los factores negativos que nos impiden cumplirlo, y que no son otros que los derivados de una defectuosa afirmación de nosotros mismos como constructores de nuestra propia vida latinoamericana. Manuel Ugarte planteaba así las cosas en su **Destino de un continente**, en las primeras décadas de este siglo. Nuestro destino frente a las nuevas formas del imperialismo, depende del amor a nosotros mismos", de "la inquietud de nuestra propia existencia", en otras palabras, del reconocimiento de nosotros mismos como valiosos. Del mismo modo lo había entendido a fines del siglo pasado, César Zumeta en su obra **El Continente enfermo**, en donde la dolencia que señalaba, no era la que divulgarían los positivistas al estilo, por ejemplo, de un Alcides Arguedas o de un Carlos Octavio Bunge. Nuestra "enfermedad" era un hecho histórico y derivaba de nuestra renuncia a afirmarnos a nosotros mismos (8).

## NOTAS

- (1) Rodolfo Mario Agoglia, **Conciencia histórica y tiempo histórico**, Quito, 1978.
- (2) Hegel, **Lecciones de filosofía de la historia universal**, cap. "El fundamento geográfico de la historia universal", Madrid, Revista de Occidente, 1940, p. 90.
- (3) Hegel, **Ibidem**, p. 104.
- (4) Hegel, **Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho**, Prefacio.
- (5) Simón Bolívar, **Escritos políticos**, ed. cit. p. 63.

- (6) Juan Bautista Alberdi, **Sobre la conciencia y objetos de un Congreso General Americano**. Santiago de Chile, 1844.
- (7) José Vasconcelos, **La raza cósmica, en Obras completas**, México, Libreros mexicanos unidos, tomo II, 1958, p. 918, 919, 920, etc.
- (8) Manuel Ugarte, **El destino de un continente**, Buenos Aires, ediciones La Patria Grande, 1962 (la primera edición fue de 1923) y César Zumeta, **El continente enfermo**, Caracas, editorial Artes, 1961 ("Continente enfermo" es un artículo aparecido en Nueva York en 1899).



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL